

# Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und  
vollständig Open Access**

**Band 8 – Heft 1  
2021**

**[www.praktische-philosophie.org](http://www.praktische-philosophie.org)**



# **HerausgeberInnen**

Andrea Klonschinski – Mark Schweda  
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

## **Wissenschaftlicher Beirat**

Christine Abbt – Birgit Beck – Thomas Bedorf  
Monika Betzler – Hauke Brunkhorst – Frank Dietrich  
Johannes Drerup – Annette Dufner – Franziska Dübgen  
Marcus Düwell – Orsolya Friedrich – Stefan Gosepath  
Herwig Grimm – Henning Hahn – Martin Hartmann  
Tim Henning – Lisa Herzog – Elisabeth Holzleithner  
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste  
Nikolaus Knoeppfler – Jörg Löschke – Kirsten Meyer  
Lukas Meyer – Corinna Mieth – Christian Neuhäuser  
Elif Özmen – Dietmar von der Pfordten – Thomas Pogge  
Michael Reder – Peter Schaber – Hans-Bernhard Schmid  
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme  
Judith Simon – Markus Stepanians – Ralf Stoecker  
Dieter Thomä – Micha Werner

# Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr  
Kontakt: [praktische.philosophie@sbg.ac.at](mailto:praktische.philosophie@sbg.ac.at)  
Homepage: [www.praktische-philosophie.org](http://www.praktische-philosophie.org)  
Verlagsort: Salzburg  
ISSN: 2409-9961

Universität Salzburg  
Zentrum für Ethik und Armutforschung  
Mönchsberg 2a  
5020 Salzburg  
Österreich

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



**gefördert von der**



**PARIS  
LODRON  
UNIVERSITÄT  
SALZBURG**

# Inhaltsverzeichnis

## Aufsätze

- Der Vorrang der Selbstbestimmung. Zur fundamentaltheologischen Kritik am Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum assistierten Suizid 15  
*Matthias Tichy*
- Freunde aufgrund des Lebens: Eine aristotelische Auffassung der Freundschaft zwischen Eltern und Kindern 37  
*David Machek*
- Ein Markt für Geflüchtete? Bedingungen für die Zulässigkeit des Handels mit Flüchtlingskontingenten 61  
*Matthias Hoesch*

## Die Corona-Pandemie – Praktische Philosophie in Ausnahmesituationen II

- Einleitung 89  
*Mark Schweda*
- Güterabwägung in Zeiten der Covid-19-Pandemie. Ethische Analysen am Beispiel der Kinderpalliativmedizin 93  
*Ronja Lutz, Andreas Frewer & Cornelia Eibauer*
- Person, Recht und Natur. Zum Lebensschutz als staatlicher Aufgabe vor dem Hintergrund der Covid-19-Pandemie 121  
*Christian Hofmann*
- Kritik der Biopolitik. Überlegungen zur biopolitischen Gouvernementalität in Zeiten des Coronavirus und die Möglichkeit ihrer Kritik 149  
*Sebastian Krach*
- Zu einer Ethik der Ästhetik in pandemischen Zeiten 181  
*Davina Höll*

## Philosophie der Stadt

Einleitung <i>Andrea Klonschinski &amp; Johannes Müller-Salo</i>	209
Braucht die Demokratie mehr städtische Autonomie? Zur politischen Philosophie der demokratischen Stadt <i>Verena Frick</i>	223
Jenseits von Souveränität und Territorialität: Überlegungen zu einer politischen Theorie der Stadt <i>Marlon Barbehön &amp; Michael Haus</i>	253
Kommunale Online-Partizipation – Wer ist gefragt? <i>Frank Dietrich &amp; Jonathan Seim</i>	279
Wem gehört die Stadt? Eigentum in der Debatte um bezahlbares Wohnen <i>Niklas Angebauer &amp; Tobias Habermann</i>	307
Recht auf digitale Stadt <i>Bernd Prien &amp; Anke Strüver</i>	337
Die Stadt als Assemblage: Neue Perspektiven für die Stadtplanung durch die Actor-Network-Theorie? <i>Frank Eckardt</i>	363

## Pandemie der Grenze

Einleitung <i>Florian Grosser &amp; Andreas Oberprantacher</i>	385
Grenzen in Bewegung <i>Thomas Nail</i>	403
Schwarzes Mittelmeer, <i>weißes</i> Europa. Kolonialität, Rassismus und die Grenzen der Demokratie <i>Jeanette Ehrmann</i>	419
Die Regierung der Anderen. Von der mediterranen Todeslandschaft des europäischen Grenzregimes <i>Mareike Gebhardt</i>	467

Grenzen, Körper und Gewalt: Wie Pornografie die Grenze zwischen Mexiko und den Vereinigten Staaten erzählt <i>Anna Casaglia</i>	499
Die verkörperte Identität der Migration und die Biometrie der Grenze <i>Brigitta Kuster &amp; Vassilis S. Tsianos</i>	513
Zur Neuverhandlung konstituierender Grenzen: Textkritische Analyse und demokratietheoretische Interpretation der Erzählung vom Goldenen Kalb <i>Laurin Mackowitz</i>	547
Grenzen der Menschenrechte. Territoriale Souveränität und die prekäre Rechtspersönlichkeit von Migrant*innen <i>Ayten Gündoğdu</i>	569

## Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist ein vollständig kostenlos zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie, die in ihrem Themenbereich einen wertvollen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Die ZfPP ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen. Neben historisch orientierten und systematischen Arbeiten sind auch solche möglich, die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen.

Die ZfPP versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Auf diese Weise will sie dafür Sorge tragen, dass der Austausch innerhalb aber auch zwischen unterschiedlichen Fachrichtungen und Themengebieten ermöglicht wird. Interdisziplinäre Ansätze und innovative Vorgehensweisen sollen gefördert werden, jüngere KollegInnen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte KollegInnen.

## Abstracting und Indizierung

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist zur Zeit in folgenden Datenbanken indiziert und auffindbar:

- Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- European Reference Index for the Humanities (ERIH-PLUS)
- E-Plus
- Google Scholar
- PhilPapers
- Philosophers' Index
- SCOPUS
- Ulrichsweb
- WorldCat
- Zeitschriftendatenbank (ZDB)Open Access

## Open Access

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) sind davon überzeugt, dass Open Access, also das kostenlose veröffentlichen und lesen wissenschaftlicher Beiträge wichtig sind und die Zukunft des wissenschaftlichen Publizierens darstellen.

Open Access ist relevant für diejenigen, die philosophische Texte schreiben, weil es ihnen erlaubt, die Ergebnisse ihrer Arbeit einem möglichst großen Publikum und ohne weitere Kosten zugänglich zu machen. Open Access ist wichtig für die LeserInnen, also sowohl KollegInnen als auch interessierte Personen außerhalb der Universität, da diese so einen einfachen und kostenlosen Zugang zu Forschungsergebnissen erhalten. Insbesondere LeserInnen außerhalb der Universität und solche, die dort nur prekär angebunden sind, haben oftmals nur eingeschränkte Möglichkeiten, wissenschaftliche Beiträge zu rezipieren.

Open Access bedeutet aber nicht, dass keine Kosten anfallen. Kosten entstehen u.a. für die technische Umsetzung (Hosting, Webaufttritt, Indizierung), Bewerbung, Lektorat und Layout sowie natürlich die Personalkosten auf Seiten der HerausgeberInnen aber auch der AutorInnen und GutachterInnen, unzählige Stunden investieren. Die direkten Kosten werden zur Zeit großteils von der Universität Salzburg getragen, wofür wir sehr dankbar sind.

Alle Beiträge in der ZfPP erscheinen unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

AutorInnen, die in der ZfPP publizieren möchten, stimmen daher auch den folgenden Bedingungen zu:

- Die AutorInnen behalten das Copyright und erlauben der Zeitschrift die Erstveröffentlichung unter einer Creative Commons Namensnennung Lizenz, die es anderen erlaubt, die Arbeit unter Nennung der AutorInnenschaft und der Erstpublikation in dieser Zeitschrift zu verwenden.
- Die AutorInnen können zusätzliche Verträge für die nicht-exklusive Verbreitung der in der Zeitschrift veröffentlichten Version ihrer Arbeit unter Nennung der Erstpublikation in dieser Zeitschrift eingehen (z. B. sie in Sammelpublikation oder einem Buch veröffentlichen).

- Die AutorInnen werden dazu ermutigt, ihre Arbeit parallel zur Einreichung bei dieser Zeitschrift online zu veröffentlichen (z. B. auf den Homepages von Institutionen oder auf ihrer eigenen Homepage), weil so produktive Austauschprozesse wie auch eine frühe und erweiterte Bezugnahme auf das veröffentlichte Werk gefördert werden.

## **Doppelblinde Begutachtung**

Die Qualität der Veröffentlichungen in der Zeitschrift für Praktische Philosophie werden durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren durch ExpertInnen sichergestellt. Doppelblind bedeutet, dass sowohl für die AutorInnen unbekannt bleibt, wer den Beitrag begutachtet, als auch umgekehrt, dass für die GutachterInnen unbekannt bleibt, wessen Beitrag von ihnen begutachtet wird. Zu jedem Beitrag werden nach Durchsicht durch die HerausgeberInnen in der Regel zwei externe Gutachten eingeholt, in manchen Fällen auch mehr. Die GutachterInnen verwenden für die Begutachtung ein Formular.

Wir bemühen uns, eine Entscheidung innerhalb von 8 bis 12 Wochen zu treffen. Manchmal dauert es jedoch etwas länger, da wir auf Gutachten warten oder zusätzliche Gutachten einholen müssen.

Es ist das Ziel der ZfPP den Begutachtungsprozess konstruktiv und transparent zu gestalten. Daher geben wir auch alle Gutachten, die wir erhalten, weiter, damit die Publikationsentscheidung für die AutorInnen nachvollziehbar wird und diese, auch im Falle einer Ablehnung, hilfreiche Hinweise für die Weiterentwicklung ihrer Arbeit erhalten.

Wir haben deshalb auch einen Leitfaden für GutachterInnen erstellt, den diese erhalten.

## **Einreichung**

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat freuen sich über die Einreichung von Aufsätzen für die offene Sektion. Wir sind bemüht diesen Prozess fair, transparent, konstruktiv und rasch durchzuführen. Jeder Beitrag wird nach einer Prüfung durch die HerausgeberInnen einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen, d. h. er wird an zwei externe GutachterInnen geschickt, die die Identität der oder die AutorIn nicht

kennen. Die GutachterInnen erhalten dafür ein Formular und sollen in der Regel innerhalb von vier bis sechs Wochen ihr Gutachten abliefern. Die GutachterInnen erhalten auch einen Leitfaden für die Erstellung von Gutachten.

Alle Beiträge, sowohl für die offene Sektion als auch für Schwerpunkte, sind auf elektronischem Weg über das Formular auf dieser Seite einzureichen.

Nach der Annahme eines Textes zur Veröffentlichung übernimmt die ZfPP ein professionelles Lektorat und Layout für den Beitrag. Die oder der AutorIn erhält jedenfalls die Fahnen zur Durchsicht. Sollten Sie Fragen haben oder Schwierigkeiten auftreten kontaktieren Sie die HerausgeberInnen bitte per E-Mail ([praktische.philosophie@sbg.ac.at](mailto:praktische.philosophie@sbg.ac.at)).

Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:

1. Beiträge sollten in der Regel zwischen 40.000 und 60.000 Zeichen inkl. Leerzeichen umfassen.
2. Dem Text ist ein deutscher und ein englischer Abstract im Umfang von 350 Wörtern inkl. fünf Schlagwörter voranzustellen.
3. Der Beitrag sollte bisher unveröffentlicht und auch bei keiner anderen Zeitschrift eingereicht worden sein.
4. Falls der Text eine Übersetzung eines bereits erschienen Textes ist, bitten wir, dies anzugeben.
5. Die ZfPP veröffentlicht nur Beiträge in deutscher Sprache!
6. Einreichungen im Rahmen eines Schwerpunktes sollten in der Regel zuerst an die SchwerpunktherausgeberInnen geschickt werden, jedenfalls ist ein entsprechender Hinweis nötig, damit der Beitrag richtig zugeordnet werden kann.
7. Die Datei ist im Format Microsoft Word, RTF oder WordPerfect einzureichen.
8. Alle Beiträge in der ZfPP verwenden eine Zitation im Text (Autorin Datum, Seitenzahlen), die dem Standard des Chicago Manual of Style folgen. Eine Vorlage für das Literaturverzeichnis ist hier als PDF. Eine ausführliche Beschreibung des Zitationsstils: [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-2.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-2.html).
9. Wir erwarten, dass alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, von den AutorInnen entsprechend diesen Standards forma-

tiert sind. Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese möglichst sparsam.

10. Soweit vorhanden, sind den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beizufügen.
11. Der Text liegt mit einfachem Zeilenabstand vor, Schriftgröße 12, gegebenenfalls kursiv, nicht unterstrichen (mit Ausnahme der URL-Adressen); alle Illustrationen, Grafiken und Tabellen sind an geeigneter Stelle im Text eingefügt und nicht am Textende.

## Schwerpunkte

In jeder Ausgabe der ZfPP werden neben der offenen Sektion ein bis zwei Schwerpunkte veröffentlicht, die drei bis sechs Aufsätze umfassen. Jeder Schwerpunkt wird von einem/einer eigenen GastherausgeberIn betreut, der/die für die inhaltliche Konzeption und die Einwerbung der Beiträge verantwortlich ist. Schwerpunkte sollen auch die Möglichkeit bieten, unterrepräsentierte Themen in den Diskurs zu bringen. Gerne diskutieren wir mit potentiellen SchwerpunktherausgeberInnen über Ideen. Einen Leitfaden für SchwerpunktherausgeberInnen finden Sie hier ([https://www.praktische-philosophie.org/uploads/8/0/5/2/80520134/leitfaden\\_gastherausgeberinnen\\_zfpp.pdf](https://www.praktische-philosophie.org/uploads/8/0/5/2/80520134/leitfaden_gastherausgeberinnen_zfpp.pdf)).

Auch alle Aufsätze, die im Rahmen von Schwerpunkten erscheinen, werden einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen und müssen den Richtlinien für die offene Sektion entsprechen.

Die HerausgeberInnen freuen sich über Vorschläge für Schwerpunkte mit samt einer Darstellung des Themas (750–1000 Wörter) und der anvisierten Beiträge (Anzahl, Ausrichtung). Wir ermuntern insbesondere auch jüngere KollegInnen, Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen. Die HerausgeberInnen unterstützen deren Umsetzung soweit wie möglich. Vorschläge für Schwerpunkte sind auf elektronischem Weg über das Formular auf dieser Seite einzureichen: <https://www.praktische-philosophie.org/schwerpunkte.html>.

Beiträge für Schwerpunkte sollten mit den jeweiligen HerausgeberInnen des Schwerpunkts abgesprochen werden und über das Formular auf der Seite „Aufsätze“ eingereicht werden (<https://www.praktische-philosophie.org/aufsaetze.html>).

## Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, Euch die erste Ausgabe 2021 der Zeitschrift für Praktische Philosophie vorlegen zu können. Sie umfasst drei Beiträge in der offenen Sektion. Matthias Tichy (Hamburg) setzt sich mit der fundamentaltheologischen Kritik am Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum assistierten Suizid auseinander und sucht Ronald Dworkins Überlegungen zur Ursache moralischer Konflikte für die verfahrenere Diskussion über Selbstbestimmung am Lebensende fruchtbar zu machen. David Machek (Bern) entwickelt ausgehend von der Freundschaftstheorie des Aristoteles eine Auffassung der Freundschaft zwischen Eltern und Kindern, die dieser besonderen Form der freundschaftlichen Beziehung besser gerecht werden soll als es bisherige Ansätze tun. Matthias Hoesch (Münster) beschäftigt sich mit der Verteilung der Verantwortung für Geflüchtete zwischen Staaten und erörtert die Bedingungen, unter denen der viel kritisierte Vorschlag eines Handels mit Flüchtlingskontingenten moralisch gerechtfertigt werden kann.

Neben den Beiträgen der offenen Sektion umfasst die aktuelle Ausgabe außerdem gleich drei Schwerpunkte: Der erste Schwerpunkt ist der Fortsetzung der philosophischen Auseinandersetzung mit der Corona-Pandemie gewidmet, deren moralische und gesellschaftlich-politische Herausforderungen uns auch weiterhin betreffen und beschäftigen. Die Beiträge zu dem von Andrea Klonschinski (Düsseldorf und Göttingen) und Johannes Müller-Salo (Hannover) betreuten zweiten Schwerpunkt beschäftigen sich mit der Philosophie der Stadt und erörtern verschiedene philosophische Aspekte urbaner Verhältnisse und Entwicklungen. Der von Florian Grosser (Berkeley) und Andreas Oberprantacher (Innsbruck) herausgegebene Schwerpunkt schließlich setzt sich aus sachlich, methodologisch sowie disziplinär vielfältigen Perspektiven mit dem Thema der Grenze, der Grenzziehung und des Grenzregimes auseinander.

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



Neben den Autorinnen und Autoren der vorliegenden Beiträge danken wir insbesondere den Gutachterinnen und Gutachtern, die sich die Mühe machen, die eingereichten Texte gründlich zu lesen und zu kommentieren, und auf diese Weise sicherstellen, dass die ZfPP ihren hohen Qualitätsansprüchen gerecht wird. Ebenso bedanken wir uns bei unserer Lektorin, Angelika Miklin, und bei Dorit Wolf-Schwarz, die für das Layout zuständig ist. Schließlich danken wir auch dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

*Die Herausgebenden*

*Andrea Klonschinski, Mark Schweda  
Gottfried Schweiger & Michael Zichy*

# Der Vorrang der Selbstbestimmung

Zur fundamentaltheologischen Kritik am Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum assistierten Suizid

The primacy of self-determination

On the fundamental theological criticism of a judgment of the Federal Constitutional Court on assisted suicide

MATTHIAS TICHY, HAMBURG

*Zusammenfassung:* Das jüngste Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Beihilfe zur Selbsttötung ist bei Kirchen und Ärztevertretern auf deutliche Ablehnung gestoßen. Auch der ehemalige Vorsitzende des Deutschen Ethikrats hat das Urteil scharf kritisiert. Die Vehemenz dieser Kritik deutet darauf hin, dass sich der Gegensatz zwischen Verteidigern und Gegnern des Vorrangs der Selbstbestimmung einer Person im Hinblick auf ihr eigenes Lebensende verhärtet hat. Um einen Ausweg aus diesem Patt zu finden, muss die Streitfrage in anderen Begriffen formuliert werden als in denen des Rechts und der kategorischen Gebote. Wichtige Hinweise dazu liefern Ronald Dworkins Überlegungen zur Ursache moralischer Konflikte.

*Schlagwörter:* Selbstbestimmung, Verfassungsgericht, öffentlicher Vernunftgebrauch, assistierter Suizid, Ronald Dworkin

*Abstract:* The recent judgement of the Federal Constitutional Court on assisted suicide has met with clear rejection by churches and medical representatives. The former chairman of the German Ethics Council has also sharply criticized the judgement. The vehemence of this criticism indicates that the contrast between defenders and opponents of the primacy of a person's self-determination with regard to the end of his or her own life has hardened. In order to find a way out of this stalemate, the issue must be formulated in terms other than those of rights and categorical requirements. Ronald Dworkin's reflections on the causes of moral conflict provide important pointers in this regard.

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



*Keywords:* self-determination, constitutional court, public use of reason, assisted suicide, Ronald Dworkin

In einer ersten Reaktion auf die Aufhebung des Verbots der „geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung“ durch das Bundesverfassungsgericht im Februar 2020 (BVerfG 2020) hat der damalige Vorsitzende des Deutschen Ethikrats, Peter Dabrock, kritisiert, dieses Urteil verkehre alles, „was das Gericht bislang über Menschenwürde gesagt hat“. Es gehe von einem „völlig überhöhten Autonomiebegriff“ aus, gegenüber dem der Schutz des Lebens eines Menschen „nichts“ wiege. Die Waage neige sich „bis zum Anschlag in Richtung grenzenloser Autonomie“ (Dabrock 2020).

Durch die Berichterstattung in den Medien entstand tendenziell der Eindruck, als spreche Dabrock für den Ethikrat als ganzen. Aber seine Kritik ist zunächst einmal eine persönliche Stellungnahme, was sich schon daraus ergibt, dass sie bereits am Tag nach der Urteilsverkündung vorlag. Was die Frage der Selbstbestimmung am Lebensende betrifft, ist es außerdem gar nicht möglich, die Auffassung des Ethikrats insgesamt zu vertreten, weil sich seine Mitglieder in den bisherigen Stellungnahmen und Empfehlungen zu diesem Problemkreis nicht auf ein einheitliches Votum verständigen konnten. Im Kern blieb es bei der Feststellung der Unvereinbarkeit entgegengesetzter Positionen, nämlich einerseits, dass die Pflicht zur Bewahrung menschlichen Lebens im Konfliktfall Vorrang vor dem Selbstbestimmungsrecht haben soll, und andererseits, dass das Recht auf Selbstbestimmung überwiegt.<sup>1</sup> Dementsprechend bleibt auch abzuwarten, ob der Ethikrat zu einer einheitlichen Stellungnahme gelangen wird, was die Kernsätze aus dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom Februar 2020 betrifft. Es spricht einiges dafür, dass eine solche Erwartung verfehlt wäre. Deshalb gehe ich im ersten Teil kurz auf die Frage ein, worin die Aufgabe des Ethikrats in einer pluralistischen Gesellschaft bestehen kann und welche Ergebnisse von ihm zu erwarten sind.

Unter der Vielzahl von Reaktionen auf das Verfassungsgerichtsurteil hebt sich Dabrocks Kritik dadurch hervor, dass sie aus dem Kontext meh-

---

1 Vgl. Ethikrat 2006, 81–82 und 96–105, sowie Ethikrat 2014, 3. Dabrock wurde erst 2012 in den Ethikrat berufen, vertritt jedoch Positionen, die denjenigen der Mehrheit der Mitglieder des Ethikrats im Jahr 2006 vergleichbar sind.

rerer Beiträge zu verstehen ist, in denen Dabrock seine fundamentaltheologische Position ausgearbeitet hat. Sie bildet einen paradigmatischen Fall für Auffassungen, die in medizin- oder bioethischen Debatten von Seiten derer vertreten werden, für die das Recht auf individuelle Selbstbestimmung durch Pflichten „gegen sich selbst“ begrenzt wird. Eine Auseinandersetzung mit Dabrocks Position ist daher von generellem Interesse, und deshalb untersuche ich im zweiten Teil die Argumentation, auf die Dabrock seine Ablehnung des Verfassungsgerichtsurteils stützt. Ein Grund für den Dissens liegt darin, dass unterschiedliche Bedeutungen des Begriffs *Selbstbestimmung* vorausgesetzt werden. So ergibt sich ein argumentatives Patt zwischen den Vertretern der „konservativen“ Position, die das kategorische Gebot des Lebensschutzes auch gegen den Willen des Betroffenen verteidigen, und den Vertretern einer „liberalen“ Auffassung, die den Vorrang personaler Autonomie behaupten. Im dritten Teil schlage ich im Anschluss an Ronald Dworkin eine Strategie vor, die einen Ausweg aus dieser Pattsituation eröffnen könnte. Zwar sind die Arbeiten Dworkins zu medizinethischen Problemen bereits vor einigen Jahren erschienen (vgl. Dworkin 1994 und 2014). Seine Überlegungen zum Umgang mit festgefahrenen argumentativen Konflikten sind aber weiterhin aktuell und bieten sich als Grundlage für die Ausarbeitung entsprechender methodischer Regeln an.

### (1)

Laut Gesetz soll der Ethikrat „Empfehlungen für politisches und gesetzgeberisches Handeln“ erarbeiten (§2, 1 EthRG) und dabei „unterschiedliche ethische Ansätze und ein plurales Meinungsspektrum“ berücksichtigen (§4, 2 EthRG). Einerseits soll der Realität einer pluralistischen Gesellschaft Rechnung getragen, andererseits sollen Empfehlungen gegeben werden, die einen gewissen Grad von Eindeutigkeit aufweisen müssen, um brauchbar zu sein. In ihren bisherigen Stellungnahmen und Empfehlungen konnten die Mitglieder des Ethikrats allerdings keinen Konsens in der Frage erzielen, über die das Verfassungsgericht zu entscheiden hatte, nämlich in der Frage der Zulässigkeit der Beihilfe zur Selbsttötung. Was als „Stellungnahme“ zum Thema „Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende“ veröffentlicht wurde, ist in Wirklichkeit eine Dokumentation der offenen Auseinandersetzung über die Frage, ob im Konfliktfall dem Selbstbestimmungsrecht oder dem Lebensschutz der Vorrang einzuräumen ist (Ethikrat 2006, 81–82). Die Vertreter beider Auffassungen kommen abschließend zwar zu einigen ge-

meinsamen Empfehlungen für rechtliche Regelungen, aber daran ist wiederum ein „ergänzendes Votum“ einer Minderheit angefügt, das diesen Empfehlungen in wichtigen Punkten widerspricht (Ethikrat 2006, 96–101 bzw. 103–105). Auch über die „Ad-hoc-Empfehlung“ anlässlich der Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts vom März 2017 über die Zulässigkeit der Abgabe eines Betäubungsmittels an Sterbewillige durch staatliche Stellen gab es keinen Konsens (BVerwGE 2017).<sup>2</sup> Eine Mehrheit von 16 Mitgliedern lehnte das Urteil ab, eine Minderheit von neun Mitgliedern hielt es für „ethisch wohl erwogen und begrüßenswert“ (Ethikrat 2017, 3).<sup>3</sup>

Aus der Tatsache dieser Dissense allein ergibt sich noch kein Grund zur Kritik. Aber ein Dissens ist auch keine unausweichliche Konsequenz des Faktums des Pluralismus, soweit es sich in der Zusammensetzung der Mitglieder des Ethikrats widerspiegelt. Dem Ethikrat sollen außer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern auch „anerkannte Personen an[gehören], die in besonderer Weise mit ethischen Fragen der Lebenswissenschaften vertraut sind“ (§4, 1 EthRG). In der Realität bestimmen Bundesregierung und Bundestag unter anderen zwei Repräsentanten der Kirchen sowie je einen Vertreter der muslimischen und der jüdischen Glaubensgemeinschaft (Gethmann 2020, 32). Von ihnen wird aber ebenso wie von den berufenen Wissenschaftlern erwartet, dass sie konkurrierende Auffassungen aus ihrem Fachgebiet zur Sprache bringen und die jeweils eigene Auffassung als eine unter anderen darzustellen bereit sind. Anders als ein Gericht oder ein Parlament muss der Ethikrat zwar nicht in jedem Fall zu einer Entscheidung gelangen. Jedoch hat ein Dissens unterschiedliche Gründe und eine unterschiedliche Bedeutung, je nachdem, ob der Ethikrat überwiegend als „Rat der Stellvertreter“ oder als „Rat der Sachverständigen“ (Gethmann 2020, 32f.) agiert. Als Vertreter unterschiedlicher Weltanschauungen und Interessen werden die Mitglieder des Rats in einem pragmatisch-politischen Diskurs versuchen, eine mehrheitsfähige Auffassung zu entwickeln, und ihre Position dementsprechend anpassen. Hingegen sollen Experten in einem „Rat der Sachverständigen“ Prämissen und Konsequenzen konfligierender

2 Dieses Urteil nimmt in wesentlichen Teilen das Urteil des Verfassungsgerichts vorweg. In der Begründung wird aus dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht (Art. 2, 1 GG in Verbindung mit Art. 1, 1 GG) das Recht zur Entscheidung über das Ende des eigenen Lebens abgeleitet (BVerwGE 2017).

3 In der Pressemitteilung 4/2017 des Ethikrats (1.6.2017) heißt es, dass der Deutsche Ethikrat dem Urteil des Bundesverwaltungsgerichts „widerspricht“.

Auffassungen so weit transparent machen, dass erkennbar wird, in welchen Punkten ein begründeter Konsens besteht oder auf welchem Weg er erreicht werden könnte (vgl. van den Daele 2008, 371ff.; Quante 2014, 85ff.). Im Hinblick auf das Ziel der Erarbeitung von Empfehlungen an die Politik sollte der Ethikrat also Kontroversen, die in öffentlichen Diskursen ausgetragen werden, nicht stellvertretend wiederholen, sondern deren Voraussetzungen analysieren und neue Gesichtspunkte entwickeln, um verhärtete Gegensätze zu überwinden.

Aber darum geht es Dabrock, wie seine Urteilsschelte zeigt, in diesem Fall offenbar nicht. Er zieht nicht einmal in Erwägung, dass das Bundesverfassungsgericht mit der Betonung der „persönlichen Autonomie“ als obersten Bezugspunktes das Ziel verfolgt haben könnte, eine Interpretation der Verfassung zu liefern, die die Kohärenz der Rechtsordnung bestmöglich wahrt. Stattdessen wirft Dabrock dem Gericht einen „radikale[n] Bruch mit der bewährten Rechtskultur“ vor und fordert eine „politische und gesellschaftliche Antwort“ von Seiten derer, die nicht wollen, dass „unsere Rechtsordnung so schrankenlos ist“ (Dabrock 2020), wie das Verfassungsgericht es Dabrock zufolge zulässt.

Wenn das Urteil einem „radikalen Bruch“ mit der bisherigen Rechtsprechung gleichkäme, wären dem Verfassungsgericht allerdings elementare handwerkliche Mängel vorzuwerfen. Zu begründen wäre ein solcher Vorwurf aber nur durch den Nachweis, dass das Gericht seine Aufgabe nicht erfüllt hat, geltendes Recht auszulegen, in diesem Fall ein Gesetz auf Verfassungsgemäßheit zu prüfen. Anhaltspunkte dafür liefert Dabrock in seiner Stellungnahme und auch an anderer Stelle aber nicht. Seine Kritik erfolgt aus der Perspektive der (evangelisch-theologischen) Ethik und bleibt außerhalb des Bereichs juridischer Erwägungen. Aber auch unter ethischen Aspekten ist sie auf ihre Stimmigkeit zu prüfen.

## (2)

Dabrock versteht seinen „fundamentaltheologischen“ Ansatz als „Beitrag zur Gestaltung des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ (Dabrock 2010, 228) und nimmt damit einen Kerngedanken von John Rawls für seine Position in Anspruch. Um eine religiös-theologische Ethik mit dem Entwurf des politischen Liberalismus verbinden zu können, muss Dabrock aber erhebliche Veränderungen und Ergänzungen der Theorie von Rawls vornehmen. Bekanntlich zeichnet sich nach Rawls der öffentliche Vernunftgebrauch da-

durch aus, dass grundlegende Fragen der politischen Verfassung verhandelt werden, und zwar unter „vernünftiger Abwägung öffentlicher politischer Werte“ (Rawls 1998, 348). Sowohl für den Gegenstand der Verhandlung als auch für die Art der Gründe, die angeführt werden dürfen, gibt Rawls präzise Bedingungen an.<sup>4</sup> Diese Voraussetzungen übernimmt Dabrock nicht, so dass sich die Bedeutung des Begriffs verschiebt. Dies gilt auch für seinen Gebrauch des Begriffs des „übergreifenden Konsenses“. Rawls führt ihn ein, um die Möglichkeit der „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“ zu erklären. Ein Konsens über Gerechtigkeitsgrundsätze kann nur gelingen, wenn die „öffentliche Gerechtigkeitskonzeption [...] soweit wie möglich losgelöst von umfassenden religiösen, philosophischen und moralischen Lehren vorgestellt“ (Rawls 1998, 232) wird. Weil diese Lehren unvereinbare Vorstellungen vom „guten Leben“ enthalten, darf sich die Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption, wenn sie allgemein akzeptierbar sein soll, nicht auf spezifische Elemente aus diesen Lehren stützen. Über deren Differenzen hinweg kann aber ein Konsens über die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft erreicht werden, eben ein „übergreifender Konsens“ („overlapping consensus“).

Aber Dabrock geht es nicht um die Bestimmung von Verfassungsgrundsätzen oder Grundrechten, sondern um die Verteidigung der These, dass „Ethikansätze, die ausdrücklich kulturell geprägt sind und bleiben sollen, in der Begegnung mit Fremdem über sich hinausgeführt werden und sich so [...] auf die Suche nach einem *overlapping consensus* begeben“, wobei sie aber „ihre eigene Deutungsperspektive“ (Dabrock 2004a, 22f.) bewahren. Während eine Universalisierung durch Abstraktion lediglich zu einer Minimalmoral oder zu einem formalen System gleicher Rechte führt, sollen in diesem „laterale[n] Universalisierungsverfahren“ materiale Traditionen daraufhin befragt werden, ob sich „Begründungscluster aus diesen verschiedenen Perspektiven entdecken lassen“ (Dabrock 2004a, 42f.). Diese Begründungen betreffen sowohl Gerechtigkeitsfragen als auch Fragen des guten Lebens, denn „Gerechtes und Gutes lassen sich nicht messerscharf trennen“ (Dabrock 2004a, 34).

---

4 Rawls hat später eine „weite“ Sicht des öffentlichen Vernunftgebrauchs eingeführt, der zufolge durchaus „vernünftige Globaltheorien“ in den Diskurs eingebracht und erörtert werden können, jedoch müssen sich Vorschläge zur Gesetzgebung auch durch öffentliche Gründe oder durch Hinweis auf anerkannte politische Werte begründen lassen (vgl. Rawls 2003, 146). Auch mit dieser „weiten“ Sicht ist Dabrocks Konzeption nicht vereinbar.

Nur aufgrund dieser erheblichen Bedeutungsverschiebungen kann Dabrock die Begriffe des öffentlichen Vernunftgebrauchs und des übergreifenden Konsenses mit seinem fundamentaltheologischen Ansatz verbinden und (gegen Rawls) daran festhalten, dass aus religiös-theologischer Perspektive trotz des partikularen Ausgangspunkts ein essentieller Beitrag gemäß den Bedingungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs geleistet werden kann. Die Einbeziehung religiöser Beiträge soll dadurch möglich werden, dass die fundamentaltheologische Ethik „Differenzsensibilität“ entwickelt und sich aufgrund der „Anerkennung der Begrenztheit des Eigenen“ (Dabrock 2004a, 41) gegenüber anderen Ethikentwürfen öffnet. Es muss hier offen bleiben, wie eine solche „Transpartikularisierung“ (Dabrock 2004a, 42ff.) im Einzelnen verlaufen soll und ob sie überhaupt möglich ist. Jedenfalls entschärft Dabrock vorsorglich das Problem unvereinbarer Gegensätze durch den Hinweis, dass Anhänger anderer Lehren „aus guten Gründen [...] zu anderen Urteilen kommen können“ als den jeweils eigenen. In diesem Fall sei „auf unausweisbare moralische Eindeutigkeitspräventionen“ zu verzichten, damit „nicht die moralische Kommunikation als solche abbricht“. So ergebe sich ein „realistischer Pluralismus im Anwendungsbezug von Ethik“ (Dabrock 2004a, 54).

Was das Verhältnis von Selbstbestimmung und Lebensschutz angeht, zieht Dabrock jedoch eine klare Grenze: „Selbstverständlich herrscht [...] in der evangelischen Ethik kein Pluralismus hinsichtlich der Anerkennung [...] der Würde des Anderen und der grundsätzlichen Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens“ (Dabrock 2004a, 53). Als Bedingung der Würde sei das Leben ebenso zu schützen wie diese selbst (Dabrock 2004b, 118). Weil die Verpflichtung zum Lebensschutz grundsätzlich auch für den Sterbenswilligen gilt, ist seiner Selbstbestimmung in diesem Punkt eine Grenze gesetzt. Dagegen räumt das Verfassungsgericht dem Selbstbestimmungsrecht den Vorrang ein, woraus sich der Grund für Dabrocks Kritik am Urteil des Gerichts ergibt.

Den ethischen Pluralismus, den Dabrock auf programmatischer Ebene befürwortet, setzt er auf der pragmatischen Ebene des Argumentierens nicht um. Er lässt keine Bereitschaft erkennen, die liberale Position vom Vorrang des Selbstbestimmungsrechts wenn nicht als richtigen, so doch als ernstzunehmenden moralischen Standpunkt zu akzeptieren.<sup>5</sup> Vermutlich

---

5 Der „Herausforderung liberaler Ethiken“ (Dabrock 2004a, 23) begegnet Dabrock mit dem Hinweis auf die gesellschaftlich-geschichtlichen Hintergründe

liegt der Grund für diese Diskursbeschränkung darin, dass die Annahme der kategorischen Geltung eines Gebots mit der Argumentationsregel verwechselt wird, über diese Voraussetzung sei eine Auseinandersetzung weder möglich noch erforderlich. In diesem Fall fungiert der Verweis auf die Menschenwürde nicht als Argument auf der Inhaltsebene, sondern markiert eine Grenze für die Auseinandersetzung; die Unantastbarkeit menschlicher Würde verwandelt sich unter der Hand in die Unangreifbarkeit der Position desjenigen, der sich auf sie beruft. Aber auch wenn ein Konsens über die kategorische Geltung eines Gebots besteht, kann es noch Kontroversen über seinen präzisen Gehalt oder seine Anwendbarkeit auf einen konkreten Fall geben. Die Angemessenheit der Berufung auf ein Gebot muss in einer diskursiven Auseinandersetzung erst noch begründet werden. Hinsichtlich seines präzisen Gehalts und seiner Anwendbarkeit ist also durchaus ein Pluralismus der Auffassungen über das Lebensschutzgebot gegeben, so dass der Gegensatz zwischen der konservativen und der liberalen Auffassung weniger scharf sein könnte, als er auf den ersten Blick erscheint.

Ein unverzichtbares Argument für Dabrocks Überlegungen ist die Annahme, dass sich aus dem Menschenwürdegrundsatz das Gebot des Lebensschutzes ergibt. Gegen diese „Kopplung“ von Menschenwürde und Lebensschutz wurden rechts- und moralphilosophische Einwände vorgebracht (z. B. Dreier 2007, 319; Quante 2014, 47f.). Die Debatte um das Verhältnis von Würde und Lebensschutz ist zu umfangreich, um sie weiter zu verfolgen. Außerdem besteht die Gefahr, mit einem weiteren Beitrag lediglich zur Verfestigung des Gegensatzes zwischen unvereinbaren Positionen beizutragen. Diese Gefahr lässt sich am Verlauf der Debatte um die Präimplantationsdiagnostik studieren. Damals habe es, so fasst Michael Quante zusammen, zunächst eine „Entideologisierung und Versachlichung“ des Diskurses gegeben, aber anschließend sei der „Rationalisierungsprozess unserer Diskussionskultur [...] rückläufig“ (Quante 2014, 203; vgl. 28) gewesen. Den Grund dafür sieht Quante in der Fokussierung der Auseinandersetzung auf die Frage der „ethischen Zulässigkeit der Lebensqualitätsbewertung“ (Quante 2014, 205). Solange eine prinzipielle Unvereinbarkeit von Menschenwürde und Lebensqualitätsbewertung angenommen wird, lässt sich mit dem Verweis

---

des konkreten moralischen Urteils und dessen Bindung an das allgemeine Sittengesetz (Dabrock 2004a, 28–29). Aber dieser Blick von außen auf die Genese und den Gehalt einer Gewissensentscheidung ändert nichts daran, dass der Primat der Selbstbestimmung verlangt, die Entscheidung einer Person, die nur deren Belange betrifft, zu respektieren.

auf die Menschenwürde jede Argumentation abblocken, die Aussagen über Lebensqualität enthält. Ebenso kann sich die Auseinandersetzung über die Zulässigkeit der Beihilfe zur vorzeitigen Beendigung des eigenen Lebens als unproduktiv erweisen, wenn sie im Streit über die Unvereinbarkeit mit dem Menschenwürdeprinzip endet, aus dem wiederum das Gebot des Lebensschutzes folgen soll. Um einen Ausweg aus dieser argumentativen Pattsituation zu finden, muss das Problem in einem anderen begrifflichen Rahmen neu gestellt werden.

Die Dringlichkeit dieser Reformulierung ergibt sich auch daraus, dass einige Verteidiger des kategorischen Lebensschutzgebots selbst die Möglichkeit von Konfliktsituationen einräumen, in denen es unangemessen wäre, die Beweggründe eines Sterbewilligen unter Verweis auf das Lebensschutzgebots schlicht zu übergehen (z. B. Dabrock 2015, 215). Dennoch wollen sie an der kategorischen Geltung des Lebensschutzgebots festhalten. Das lässt keine schlüssige Begründung ihrer Auffassung zu, wie die folgende Zusammenfassung der Argumentationsschritte zeigt:<sup>6</sup>

- (1) Das Gebot des Schutzes der Menschenwürde gilt kategorisch.
- (2) Aus dem Menschenwürdegrundsatz lässt sich das Gebot des Lebensschutzes ableiten, das daher ebenfalls kategorisch gilt. (Menschliches) Leben ist nicht gegen andere Werte abzuwägen.
- (3) Die personale Autonomie im Sinn der Fähigkeit, das eigene Leben entsprechend einer eigenen Vorstellung vom guten Leben und Lebensende zu führen, ist unter gewöhnlichen Voraussetzungen zu respektieren.
- (4) Aus der Kombination von (2) und (3) ergibt sich, dass der Anspruch auf Autonomie zurücktreten muss, wenn das Leben eines Menschen nur gegen seinen erklärten und wohlüberlegten Willen geschützt werden kann.
- (5) Wenn der Wunsch eines Sterbewilligen nachvollziehbar ist und nicht unter Hinweis auf andere Handlungsoptionen abgewiesen werden kann, ergibt sich ein Dilemma. Einerseits soll die Pflicht zum Lebensschutz (2) kategorisch gelten, andererseits verbietet es der Respekt vor dem Sterbewilligen, ihm in einer offensichtlichen Notlage Hilfe zu verweigern. Obwohl es einem Verstoß gegen ein kategorisches Gebot

---

6 Der folgende Versuch einer Zusammenfassung und Rekonstruktion stützt sich auf verschiedene Beiträge, insbesondere auf Braun, Ried und Dabrock 2015; Dabrock 2004a, 2004b, 2015; Schardien 2004; Ethikrat 2006, 2014 und 2017.

gleichkommt, muss daher akzeptiert werden, dass es Ausnahmen von (4) gibt.

- (6) Dabei muss die strikte Asymmetrie zwischen Regeln (2–4) und Ausnahme (5) gewahrt bleiben, da der Wert menschlichen Lebens (2) weiterhin als unabwägbar angesehen werden soll. Deshalb können keine Kriterien angegeben werden, mit deren Hilfe sich entscheiden ließe, ob ein Ausnahmefall vorliegt. So wird verhindert, dass es durch Berufung auf Präzedenzfälle zu einer „Normalisierung“ der Beihilfe zur Selbsttötung kommt.

Die Zusammenfassung der Argumentationsschritte verdeutlicht den Versuch, um den Preis einer kaum zu verbergenden Inkohärenz das kategorische Gebot des Lebensschutzes mit der intuitiv plausiblen und durch Erfahrungen gestützten Annahme zu vereinbaren, eine Beihilfe zur Selbsttötung könne unter spezifischen Voraussetzungen erlaubt oder sogar geboten sein. Einerseits wird die kategorische Geltung des Lebensschutzgebots behauptet (2), andererseits wird auf die Möglichkeit von Ausnahmen hingewiesen (5). Um einen offenen Widerspruch und damit das Scheitern der Argumentation zu verhindern, wird hervorgehoben, dass eine Ausnahme allenfalls in einer Grenzsituation, in einem „existentiellen und exzeptionellen ‚Notstand‘“ (Schardien 2004, 307) in Betracht kommt. So bleibt das Gebot des Lebensschutzes, sozusagen *ex negativo*, das einzige Gebot, das für eine Entscheidung über Suizidbeihilfe relevant ist, so dass im Ausnahmefall eine „Schuldübernahme unausweichlich“ (Dabrock 2004b, 144) ist. Eine Gewissensentscheidung, gegen die Norm zu handeln, lasse sich höchstens respektieren, niemals aber rechtfertigen, und so werden auch die „üblichen Normkonsequenzen nicht [...] sistiert“ (Dabrock 2015, 130).<sup>7</sup> Die Ausnahme bildet also keinen Sonderfall, für den abweichende Regeln gelten, sondern eine Anomalie, ein singuläres Ereignis, für dessen Beschreibung und Bewertung es keine angemessenen Kategorien gibt.

Damit die Ausnahme weiterhin als Anomalie isoliert bleibt und im öffentlichen Diskurs, wenn überhaupt, nur als marginaler Fall thematisiert wird, muss ihre „Normalisierung“ verhindert werden, und so ist die Warnung vor einer „Normalisierung der Suizidassistenz“ (Dabrock 2015, 218)

<sup>7</sup> Dabrock kritisiert daher eine Mehrheitsentscheidung des Ethikrats, der eine „liberalisierende Änderung des Betäubungsmittelgesetzes“, nämlich eine Straffreiheit im Zusammenhang mit einer Suizidassistenz, vorgeschlagen hatte (Dabrock 2015, 132, Anm. 24).

ein Leitmotiv der konservativen Auffassung. Unter „Normalisierung“ ließe sich zunächst eine rechtliche Regelung verstehen, mit der die Bedingungen spezifiziert würden, unter denen Suizidbeihilfe im Ausnahmefall zulässig ist. Die Bedenken richten sich aber nicht auf die rechtlichen Regelungen als solche, sondern auf die vermuteten Konsequenzen. Um die Warnung vor einer Normalisierung nachvollziehen zu können, sind daher verschiedene, wenn auch zusammenhängende Bedeutungen des Ausdrucks *Normalisierung* zu unterscheiden:

- (a) Eine Normalisierung kann mit der Aufhebung eines Tabus zusammenfallen. Was zuvor nicht Gegenstand des öffentlichen Diskurses war, wird zum Thema.
- (b) Eine Normalisierung kann darin bestehen, dass eine bisher ungeregelte Praxis ausdrücklich einer Regel, einer Norm unterworfen wird.
- (c) Normalisierung kann bedeuten, dass eine Handlungsweise als *übliche, gewohnheitsmäßige* Praxis akzeptiert wird.
- (d) Normalisierung kann heißen, dass eine zuvor seltene Handlungsweise *häufiger* zu beobachten ist.

In keiner der vier Bedeutungsvarianten ist eine Normalisierung als solche aus ethischen oder moralischen Gründen abzulehnen. Was (a) die Aufhebung eines Tabus angeht, so mag sie von einigen Personen bedauert werden, erweist sich aber oft als unaufhaltsam und ist im Hinblick auf die Frage des Rechts zur Selbsttötung und auch der Beihilfe dazu bereits weitgehend erfolgt. Ob die Aufhebung eines Tabus zu befürworten oder abzulehnen ist, hängt von seinem Gegenstand ab, nicht von der Enttabuisierung als solcher. Für diejenigen, die daran denken, gegen ein Tabu zu verstoßen, kann die Enttabuisierung eine Chance sein, über die eigene Konfliktsituation sprechen zu können. Ähnliches gilt für eine philosophische Auseinandersetzung: Sie verträgt sich in keinem Fall mit der Aufrechterhaltung eines Tabus.

Eine Normalisierung im Sinn einer rechtlichen Regelung (b) schafft Rechtssicherheit, wogegen zunächst einmal keine Bedenken geltend zu machen sind. Allenfalls im Hinblick auf die vermuteten weiteren Folgen (c) und (d) können sich Bedenken ergeben. Beispielsweise lehnte eine Mehrheit des Ethikrats eine rechtliche Regelung der (ärztlichen) Suizidassistenz ab mit der Begründung, hierdurch würden „gleichsam ‚erlaubte Normalfälle‘ [...] definiert“ (Ethikrat 2014, 3). Anscheinend wurde angenommen, dass von dieser Option *gewohnheitsmäßig* und *häufig* Gebrauch gemacht würde. Aber selbst daraus folgt nicht, dass diese Praxis aus ethischen Gründen abzulehnen ist; diese Folgerung ergibt sich erst zusammen mit der zusätzlichen

Voraussetzung, dass (i) diese Praxis bereits als solche und im Einzelfall moralisch falsch ist oder (ii) der (häufige) Vollzug *bedenkenlos* erfolgt oder (iii) die wahrscheinlichen Auswirkungen dieser Praxis negativ zu bewerten sind. Voraussetzung (i) ist trivial, da sie den beiden ersten Prämissen im oben angegebenen Argumentationsschema entspricht, aber dabei die Lücke wieder schließt, die der Hinweis auf die Möglichkeit einer existentiellen Ausnahmesituation geöffnet hat. Aus der Voraussetzung (ii) folgt, dass auch in dem Fall einer generell akzeptierten und verbreiteten Praxis die Handlungsverantwortung im Einzelfall bei denen liegt, die gemäß dieser Praxis handeln. Auch wenn die bedenkenlos Handelnden ihrer Verantwortung nicht gerecht werden, fällt nicht denjenigen die (volle) Verantwortung zu, die eine an sich legitime Praxis rechtlich regeln und unter bestimmten Bedingungen zulassen. Welche Auswirkungen eine Normalisierung in Form einer gesetzlichen Regelung auf das Verhalten der Menschen hat (iii), ist eine empirische Frage, die nicht vorgreifend entschieden werden kann. Dabrock hält es allerdings für eine „realistische Erwartung“, dass nach einer Liberalisierung der Regelung zur Suizidassistenten zunehmend Druck auf „vulnerable Gruppen“ ausgeübt würde, von der Option einer vorzeitigen Beendigung des eigenen Lebens Gebrauch zu machen (Dabrock 2015, 128). Angesichts dieser Gefahr müsse der Anspruch auf Suizidassistenten, auch wenn er sich aus dem Selbstbestimmungsrecht ergibt, zurücktreten (Dabrock 2015, 129).

Die Warnung vor einer Normalisierung hat für die Schlüssigkeit der Argumentation der Verteidiger des Vorrangs des Lebensschutzes eine zweifache Bedeutung: (1) Solange die Fälle, in denen eine Beihilfe zur Selbsttötung zulässig erscheint, als Ausnahme im Sinn einer Anomalie angesehen werden können, behält das Gebot des Lebensschutzes seinen (quasi) kategorischen Status. (2) Die Warnung vor einer Normalisierung setzt, sofern sie erfolgreich ist, dem öffentlichen Diskurs bestimmte Grenzen im Hinblick darauf, was thematisiert werden darf, und hat dadurch eventuell Einfluss auf politische Entscheidungen. Beide Konsequenzen sind unbefriedigend. Denn erstens (1) verdient die Frage, ob denn nun das Gebot des Schutzes menschlichen Lebens kategorisch – eventuell mit Ausnahmen für den Fall, dass Leben gegen Leben steht – gilt, eine klare Antwort. Zweitens (2) ist die Überzeugungskraft von Folgenargumenten generell begrenzt, weil Folgen nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit eintreten. Außerdem hängen die befürchteten Auswirkungen einer Normalisierung mit von den Entscheidungen zahlreicher involvierter Personen und Institutionen ab. Schließlich sind die „gesellschaftlichen Kosten“ einer Quasi-Tabuisierung zu bedenken, auf

die eine Begrenzung des Diskurses über die Zulässigkeit der Suizidbeihilfe hinausläuft. So spricht sich beispielsweise in Meinungsumfragen eine Mehrheit der Befragten unter Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht offen für eine Liberalisierung der Gesetzgebung aus (Braun, Ried und Dabrock 2015, 219ff.). Daraus ziehen Braun, Ried und Dabrock keine direkten Konsequenzen, sondern relativieren stattdessen den Wert der Umfrage, indem sie dem Selbstbestimmungsrecht eine andere Deutung geben: Selbstbestimmung am Lebensende müsse von vornherein zusammen mit der Furcht vor dem Sterben und mit den Auswirkungen einer Liberalisierung der Suizidassistenz auf die „gesellschaftliche Kohäsion“ (Braun, Ried und Dabrock 2015, 221) gedacht werden.

Der Gegensatz zum Tenor des Verfassungsgerichtsurteils ist deutlich genug. In seiner Begründung des Urteils stützt sich das Gericht auf die Prämisse, dass ein „Akt autonomer Selbstbestimmung von Staat und Gesellschaft zu respektieren ist“ (BVerfG 2020, 1). Selbstbestimmung ist hier nicht als universell-vernünftige Selbstgesetzgebung im Sinn Kants zu verstehen, sondern im Sinn eines (normativen) Individualismus: Die „eigenverantwortliche Entscheidung über das eigene Lebensende [bedarf] keiner weiteren Begründung oder Rechtfertigung“ (BVerfG 2020, 63 Rn. 210). Insbesondere ist niemand zur Rechtfertigung für Handlungen, die nur die eigene Person betreffen, im Hinblick auf gesellschaftliche Leitbilder oder religiöse Lehren verpflichtet. Dieses Verständnis von Selbstbestimmung als Befreiung von der Rechtfertigungspflicht für Entscheidungen über die eigenen Belange gilt im Hinblick auf die rechtlich-äußere Freiheit; im Kontext der ethischen Frage nach dem gelingenden Leben sind zusätzliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen.

Sowohl unter rechtlichen wie unter ethischen Gesichtspunkten ist von Selbstbestimmung in *normativer* Hinsicht die Rede, das heißt, unabhängig von der Frage nach den Konstitutionsbedingungen oder der empirisch-realen Verfassung des „Selbst“. Vorauszusetzen ist lediglich, dass es empirisch identifizierbare Merkmale gibt, die einen guten Grund dafür abgeben, einen Menschen als Person anzusehen und ihm die Fähigkeit zur Selbstbestimmung zuzuschreiben. Zwischen dem normativen Begriff der (personalen) Autonomie als der „Fähigkeit zur rationalen Selbstbestimmung“ (Gutmann und Quante 2017, 331) und einem deskriptiv-phänomenologischen Begriff, der das Selbst in seiner Entwicklung und seinen sozialen Bezügen beschreibt, muss unterschieden werden.

Wenn Dabrock nun für ein „alternatives Selbstbestimmungsverständnis“ (Dabrock 2015, 125) plädiert, dem zufolge Selbstbestimmung aus der Be-

ziehung des Selbst zu seinem Anderen zu verstehen ist, blendet er die normative Komponente aus. Er will Selbstbestimmung „beziehungsorientiert und inklusionssensibel ausdeuten“ und die Ergebnisse dann „in den Rahmenbedingungen des Staates umgesetzt sehen“ (Dabrock 2015, 126). Damit kommt zwar wieder ein normativer Aspekt ins Spiel, aber dessen Bezugspunkt ist nicht das Individuum, sondern der Staat, der mit seinen Gesetzen ein bestimmtes Ethos, bestimmte Denk- und Umgangsweisen unterstützt. An ihnen soll sich das Individuum orientieren oder hat sie eben zu akzeptieren, da sie in Gesetzen kodifiziert sind, so dass seine Selbstbestimmung hier begrenzt ist. Beispiele für eine solche Verschiebung von der individual- zur sozialetischen Betrachtungsweise mit Konsequenzen für die Begrenzung des Selbstbestimmungsrechts finden sich auch in Stellungnahmen des Ethikrats. So gab die Mehrheit des Ethikrats zu bedenken, eine Normalisierung der Suizidbeihilfe führe dazu, „den gesellschaftlichen Respekt vor dem Leben zu schwächen, fremdbestimmte Einflussnahmen in Situationen prekärer Selbstbestimmung zu begünstigen sowie Anstrengungen der Suizidprävention zu konterkarieren“ (Ethikrat 2017, 2). Die Beschränkung des Selbstbestimmungsrechts wird hier mit dem Verweis auf Werte gerechtfertigt, die in der Gesellschaft generell anerkannt sind oder sein sollten, wobei die oben bereits angesprochenen Folgenargumente angeführt werden. Der Ethikrat verweist in diesem Zusammenhang auf seine Stellungnahme von 2014 (Ethikrat 2014), die dem Bundestag als Grundlage für Erarbeitung des §217 diene. Indem es diesen Paragraphen für verfassungswidrig erklärte, hat das Bundesverfassungsgericht auch dem Votum der Mehrheit der Mitglieder des Ethikrats widersprochen.

### (3)

Von einer Debatte, in der die eine Seite den Vorrang des Selbstbestimmungsrechts verteidigt, während die andere Seite nicht müde wird, vor den Folgen der Normalisierung einer höchstens in Ausnahmefällen akzeptablen Praxis zu warnen, sind keine weiterführenden Einsichten zu erwarten. Deshalb ist eine Beschreibung der strittigen Punkte erforderlich, die erkennen lässt, in welcher Richtung ein Ausweg aus dem argumentativen Patt zu suchen ist. Einen Ansatzpunkt dafür bietet die Analyse der amerikanischen Kontroverse um Abtreibung und Euthanasie,<sup>8</sup> die Ronald Dworkin bereits vor einigen

8 Im Kontext der angelsächsischen Philosophie ist unter *Euthanasie* natürlich nicht das nationalsozialistische Programm der Ermordung kranker Mitmenschen zu verstehen.

Jahren vorgelegt hat (Dworkin 1994). Seine Überlegungen hat er in seinem letzten großen Buch in einen weiteren Begründungskontext eingeordnet und wichtige Voraussetzungen geklärt (Dworkin 2014).

### *(a) Der Grund moralischer Konflikte*

In der Auseinandersetzung zwischen den „liberalen“ Befürwortern der Zulässigkeit von Abtreibung bzw. Euthanasie und ihren „konservativen“ Gegnern vertritt Dworkin mit Nachdruck die liberale Position, aber er interessiert sich vor allem für die Struktur und für die Gründe des Konflikts, den er über weite Strecken mit der Distanz des neutralen Beobachters darstellt und analysiert. Entgegen dem ersten Anschein liegt die Wurzel des Konflikts, so Dworkins zentrale These, nicht in einer Kollision von Werten. Moralische Konflikte seien vielmehr als „substantielle Folge einer tieferliegenden Einheit der Werte zu verstehen“ (Dworkin 2014, 30), sie haben ihren Grund nicht in einem Wertekonflikt, sondern in einer unterschiedlichen Interpretation der Werte. Das Verhältnis von Begründungs- und Anwendungsebene moralischer Argumentationen muss dementsprechend neu bestimmt werden. Folgt man den gängigen moralphilosophischen Ansätzen, haben Konflikte ihren Grund vor allem in einem Dissens darüber, welches der vorausgesetzten Prinzipien im Fall ihrer Nichtvereinbarkeit stärker zu gewichten ist. Das einzelne moralische Urteil wird als Folgerung aus Grundprinzipien in Kombination mit einer Beschreibung des in Frage stehenden Problems angesehen, so dass die Ursache konträrer Urteile in Widersprüchen oder Inkohärenzen auf der Ebene der Prinzipien zu suchen ist. Hingegen zieht Dworkin zwischen die Ebene der Werte und die der Urteile eine weitere Ebene ein, nämlich die der Interpretation der Werte. Im Fall eines Urteils Konflikts ist auf diese Ebene zurückzugehen und nach Unterschieden der Interpretation zu suchen, wobei über die akzeptierten Werte durchaus Konsens bestehen kann. Aufgrund der Unterscheidung zwischen der Geltung und der Interpretation der Werte kann Dworkin seine These von der „Einheit der Werte“ (Dworkin 2014, 204) aufrechterhalten. Konflikte resultieren daraus, dass die Kontrahenten dieselben Werte in Anspruch nehmen, aber die Wertbegriffe unterschiedlich interpretieren. Daher sind Begründungen moralischer Urteile „eine Form der Interpretation“ (Dworkin 2014, 268). Wertbegriffe wie Verantwortlichkeit oder Freiheit sind „interpretative Begriffe“ (Dworkin 2014, 274) und daher unscharf, was aber die alltägliche Verständigung in den meisten Fällen nicht behindert. Wenn aber in einem konkreten Fall kein übereinstimmendes Urteil erreicht wird, muss der Versuch unternommen werden, in „interpretati-

ven Argumentationen“ (Dworkin 2014, 313) die Bedeutung der Wertbegriffe im Kontext anderer Wertbegriffe und akzeptierter Überzeugungen zu klären.

Dass diese Darstellung moralischer Konflikte und ihrer Gründe von starken und ungewöhnlichen Voraussetzungen abhängt, hebt Dworkin im Titel seines letzten großen Buches ausdrücklich hervor. Dort bezieht er sich auf einen Vers des griechischen Dichters Archilochos, dem zufolge die schlauen Füchse viele Sachen wissen, während der Igel nur eine, aber eine „große Sache“ weiß (Dworkin 2014, 13). Die „große Sache“ ist für Dworkin die Objektivität und die „metaphysische Unabhängigkeit“ (Dworkin 2014, 26, vgl. 207) der Werte. Sie sind „metaphysisch unabhängig“, weil sie nicht aus Annahmen über eine Realität jenseits der Welt der Wahrnehmungen und der sozialen Praktiken zu erklären sind. Entsprechend gibt es keine „nichtmoralische Erläuterung von moralischer Wahrheit“ und auch keine Metaethik, denn eine „Ontologie oder Epistemologie der Moral kann [...] nur innerhalb der Sphäre der Moral selbst ausgearbeitet werden“ (Dworkin 2014, 72). Werte können auch kein Gegenstand der Wahrnehmung oder der Intuition sein, weshalb Dworkin als Antwort auf die Frage, wie die Wahrheit eines moralischen oder ethischen Urteils festgestellt werden kann, nur auf die gängige Urteils- und Argumentationspraxis verweist.

### *(b) Zwei Schritte zur Auflösung der Pattsituation*

Eine Auseinandersetzung mit den anspruchsvollen und weitreichenden Voraussetzungen von Dworkins Entwurf ist hier nicht möglich, aber im Hinblick auf das Argumentationsziel der vorliegenden Untersuchung auch nicht notwendig. Denn der Gedanke, den Grund moralischer Konflikte nicht auf der Ebene der Prinzipien zu suchen, sondern auf der Ebene der Interpretation, lässt sich als methodische Regel verstehen, deren Berechtigung sich aus den Resultaten ergibt, die auf diesem Weg gewonnen werden können. Von den Kontrahenten in einem moralischen Konflikt wird dieser Regel entsprechend zunächst verlangt, ihre Prämissen und Folgerungen explizit und nachvollziehbar darzulegen; auf diesem Weg können sie (mindestens) zu einem „rationalen Dissens“ (van den Daele 2008, 364) gelangen. Mit diesem Schritt sind die Kontrahenten zunächst einmal ihrer „moralischen Verantwortung“ (vgl. Dworkin 2014, 173) nachgekommen. Wenn es aber dabei bleibt, dass beide Seiten zur Verteidigung ihrer Position nur auf Prinzipien verweisen und betonen, dass sie hinter dieses „ethische Minimum“ nicht zurückgehen können, wird die Auseinandersetzung unproduktiv und eventuell abbrechen. Dies mag unausweichlich sein, wenn keinem der Kontrahenten noch

überzeugende Argumente zur Verfügung stehen, so dass es beim „rationalen Dissens“ bleiben muss. Aber Dworkin zufolge sollen die Kontrahenten untersuchen, welche Werte es sind, auf die sie ihre Argumentation stützen und deren Geltung sie behaupten. Dabei kann sich herausstellen, dass sie sich durchaus auf dieselben Werte berufen, sie aber unterschiedlich interpretieren. Dies anzuerkennen setzt die Bereitschaft der Kontrahenten voraus, die eigene Interpretation als eine unter mehreren möglichen zu verstehen und eine Begründung dafür zu geben, weshalb die angesprochenen Werte so aufgefasst werden sollten, wie sie es jeweils vorschlagen.

Exemplarisch für das angegebene zweischrittige Verfahren ist Dworkins Analyse des Konflikts um die Zulässigkeit der Euthanasie, die er im siebenten Kapitel seines Buches „Die Grenzen des Lebens“ (Dworkin 1994, 247–301) vornimmt. In den ersten Kapiteln setzt sich Dworkin mit der Frage der Zulässigkeit der Abtreibung auseinander und überträgt die dabei eingeführten begrifflichen Unterscheidungen anschließend auf das Problem der Euthanasie. Den Ausgangspunkt bildet der Gedanke, dass sowohl Befürworter wie Gegner der Abtreibung bzw. der Euthanasie das menschliche Leben generell und „an sich“ für wertvoll halten (Dworkin 1994, 98f.). Auch über den Grundsatz, dass menschliches Leben nicht „vergeudet“ („frustriert“) (Dworkin 1994, 127) werden darf, lässt sich ein Konsens annehmen. Wenn dieser Grundsatz als kategorisches Verbot verstanden wird, gibt es keinen Spielraum für den Austausch von Argumenten über die Frage der Zulässigkeit der Abtreibung bzw. Euthanasie. Deren Gegner begründen ihre Position oft in der Sprache der Rechte und Interessen. Abtreibung sei grundsätzlich falsch, weil ein Embryo Rechte und Interessen hat, die zu respektieren sind. Diese „derivative“ Art der Begründung ist aber nur überzeugend, wenn die Prämisse des Besitzes von Rechten bzw. Interessen akzeptiert wird, woraus sich wiederum der unproduktive Streit um die Frage erklärt, *ob* ein Embryo Interessen und Rechte hat. Um einen Ausweg aus dieser Pattsituation zu finden, schlägt Dworkin vor, bei der „originären“ Begründung anzusetzen, der zufolge menschliches Leben nicht vernichtet werden darf, weil es „heilig“ oder „unverletzlich“ ist.<sup>9</sup> Es darf nicht zerstört oder „vergeudet“ werden, weil es das vorläufige Endstadium einer einmaligen, nicht reproduzierbaren Entwicklung bildet, sei diese Entwicklung primär natürlich-biologisch, wie im Fall der Entwicklung des Embryos, oder überwiegend biografisch, kulturell

---

9 Die Ausdrücke *unverletzlich* und *heilig* verwendet Dworkin als Synonyme (Dworkin 1994, 39; vgl. 270).

und sozial, wie beispielsweise im Fall einer Person, die eine Ausbildung oder ein Studium erfolgreich absolviert und eine Konzeption für ihr zukünftiges Leben entwickelt hat.<sup>10</sup> Die Rede von der Unverletzlichkeit des Lebens (im biologischen und biografischen Sinn) zeigt, dass das Leben nicht nur einen persönlichen Wert *für* die Person, die dieses Leben führt, sondern einen Wert *an sich* hat. Aus Dworkins Überlegungen ergibt sich also zunächst ein Argument *gegen* assistierten Suizid und Euthanasie (Dworkin 1994, 268f.). Aber wie mit der Unterscheidung zwischen *biologisch* und *biografisch* bereits angedeutet, kann der Begriff des Lebens in unterschiedlicher Weise akzentuiert werden. Wenn *Leben* nicht im juristisch-medizinischen, sondern im ethischen Sinn als „gutes“ bzw. „gelingendes“ Leben zum Thema wird,<sup>11</sup> ändert sich die Perspektive der Beurteilung. Menschen messen das Gelingen ihres Lebens nicht nur an seiner Dauer oder an der Erfüllung ihrer Wünsche, sondern verfolgen auch wertebezogene Interessen (Dworkin 1994, 278f.); sie können kritisch beurteilen, worauf es ihnen im Leben ankommen sollte. Auf diese Weise kann ihr Leben an „innerer Stimmigkeit“ (Dworkin 1994, 284) gewinnen. Entsprechend droht der Verlust der Stimmigkeit des Lebens, wenn wichtige Aktivitäten nicht mehr möglich sind. Daher kann eine Person die Auffassung vertreten, die bereits erreichte Stimmigkeit ihres Lebens sei am besten dadurch zu bewahren, dass es zu einem Zeitpunkt beendet wird, der biografisch angemessen erscheint, auch wenn er im medizinischen Sinn vorzeitig ist. So kann es durchaus eine Schädigung sein, einen Menschen gegen dessen Willen am Leben zu halten. Daher sind Euthanasie und Suizidasistenz nicht grundsätzlich als Verletzung des Wertes des Lebens aufzufassen (Dworkin 1994, 300).

Dworkins Argumentation lässt sich als Begründung dafür verstehen, die gängige Auffassung von der Unverletzlichkeit des Lebens als eine von mehreren Interpretationen anzusehen. Die „konservativen“ Kritiker des

---

10 Dworkin spricht von einer „Investition in ein Menschenleben“, deren Komponenten „biologisch“ oder „menschlich“ sind (Dworkin 1994, 296). Die Ausdrücke *Investition* und auch *Vergeudung* führen dazu, die Argumentation aus utilitaristisch-ökonomischer Sicht zu verstehen, was irreführend wäre.

11 Dworkin unterscheidet zwischen dem „guten Leben“, das auch von zufälligen Widerfahrnissen abhängig ist, und der „gelingenen Lebensführung“, die sich u. a. daran misst, ob die betreffende Person ihrer ethischen Verantwortung nachgekommen ist, das eigene Leben ernst zu nehmen und anzuerkennen, dass sein Gelingen (auch) unter objektiven Gesichtspunkten von Bedeutung ist (Dworkin 2014, 338–342).

Verfassungsgerichtsurteils sollten sich durch seine Argumentation davon überzeugen lassen, dass ihre liberalen Gegner durchaus den Wert der Unverletzlichkeit des Lebens anerkennen. Die Meinungen gehen „nicht deshalb [auseinander], weil manche Menschen Werte geringschätzen, die andere hochhalten, sondern im Gegenteil deshalb, weil die in Frage stehenden Werte im Leben aller Menschen zentral sind“ (Dworkin 1994, 300f.).

Neu ist der Gedanke natürlich nicht, dass zur Analyse und Bewertung eines ethischen Urteils zweierlei gehört, nämlich einmal die Untersuchung, ob die zu beurteilende Handlung einem bestimmten Wert entspricht bzw. widerspricht, zum andern eine Antwort auf die sokratische „Was ist ...“-Frage, in welcher Bedeutung der gebrauchte Wertbegriff verwendet wird (vgl. Dworkin 2014, 313–316). Wenn aber die Gründe dafür zu suchen sind, weshalb der öffentliche ethische Diskurs über wichtige Fragen der Bioethik oder der medizinischen Ethik oft mit einem Dissens abbricht oder erst gar nicht in Gang kommt, bietet sich zur Erklärung in vielen Fällen die These an, der zweite der oben angegebenen Schritte sei gar nicht versucht worden. Ein Beispiel dafür liefert das Votum einiger Mitglieder des Ethikrats in einer Stellungnahme zur Präimplantationsdiagnostik, wenn sie abschließend feststellen, dass sich ihre Position „nicht auf eine von mehreren, pluralistisch nebeneinander stehenden ethischen Beurteilungsmöglichkeiten, sondern auf das ‚ethische Minimum‘ stützt, das im Grundgesetz seinen Niederschlag gefunden hat“ (Ethikrat 2003, 101). Die Rede von einem „ethischen Minimum“ ist ambivalent. Entweder sind damit Überzeugungen gemeint, die eine Person nicht bereit ist aufzugeben. Oder es handelt sich um Grundprinzipien, die von allen Bürgerinnen und Bürgern anerkannt sein müssen, wenn ein Zusammenleben in einer gerechten Gesellschaft möglich sein soll. Der Verweis auf das Grundgesetz in dem angeführten Zitat deutet auf die zweite Verwendungsweise hin, aber der pragmatische Sinn der Äußerung besteht gerade darin klarzustellen, dass es den Unterzeichnern um die Unabänderlichkeit ihrer Überzeugungen geht und für sie eine Fortsetzung der Auseinandersetzung über diese Grenze hinweg nicht möglich ist. Dagegen ist einzuwenden, dass auch die zentralen Begriffe des Grundgesetzes mehrere Interpretationen zulassen, also durchaus eine weitere Auseinandersetzung möglich und sinnvoll ist.

### *(c) Autonomie und gelungenes Leben*

Mit dem jüngsten Urteil des Verfassungsgerichts wurde keine spezielle Lebensform befürwortet, auch wenn die Urteilskritiker dies mit ihren Warnungen vor einer Normalisierung des assistierten Suizids suggerieren. Vielmehr wurde das Spektrum der individuellen Handlungsoptionen ausgelotet und dessen Ausdehnung bestimmt, insbesondere durch den Grundsatz, dass eine Person weder der Gesellschaft noch dem Staat gegenüber rechenschaftspflichtig ist, wenn es um ihre eigenen Belange geht. Damit ist ein Freiraum eröffnet, der die Voraussetzung dafür bietet, die Frage nach dem gelungenen Leben erörtern zu können, ohne durch juristische oder gesellschaftliche Vorgaben in unzulässiger Weise eingeschränkt zu sein. Hier von „grenzenloser Autonomie“ zu reden, wäre missverständlich. Denn folgt man Dworkins Argumentation, ist es keine Sache der Willkür oder gar des Zufalls, welche Vorstellung vom gelungenen Leben eine Person übernommen hat. Vielmehr gehört es zu einer „gelungenen Lebensführung [...], sich um ein Leben zu bemühen, das nicht nur angenehm, sondern in einem kritischen Sinn gut ist“ (Dworkin 2014, 331). Dazu gehört unter anderem, die moralischen Verpflichtungen gegenüber anderen Personen zu respektieren, und daher verweisen Ethik und Moral wechselseitig aufeinander (Dworkin 2014, 342f.). Eine Verbindung zwischen beiden Disziplinen bildet der Begriff der Verantwortung, sei es (moralisch) gegenüber anderen oder (ethisch) in Bezug auf die eigene Person, sofern es um das Gelingen des eigenen Lebens geht. Dworkin plädiert dafür, dass der liberale Staat seinen Mitgliedern ihre „Eigenverantwortung“ (Dworkin 1994, 299) gerade dann zumutet, wenn es um zentrale Fragen ihres eigenen Lebens und ihres Lebensendes geht. Auch im Urteil des Verfassungsgerichts wird Selbstbestimmung in Kombination mit der Fähigkeit zur Verantwortung angeführt (BVerfG 2020, 61–63).

### *(d) Verfassungsgericht und öffentlicher Vernunftgebrauch*

Das Verfassungsgericht soll, so führt Rawls aus, „der öffentlichen Vernunft gebührende anhaltende Wirksamkeit [...] verleihen“ (Rawls 1998, 338). Es dient als „exemplarische Instanz des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ (Rawls 1998, 333), weil es grundlegende Fragen der Gerechtigkeit entscheidet und sich in seinen Begründungen nur auf die wesentlichen Verfassungsinhalte stützt, also von umfassenden religiösen oder philosophischen Lehren unabhängig ist. Natürlich beschreibt Rawls hier nicht die Realität, sondern ein Ideal. Aber dennoch macht es Sinn, die Entscheidung des Bundesverfas-

sungsgerichts vom Februar 2020 zunächst einmal so aufzufassen, als wäre sie das Ergebnis eines öffentlichen Diskurses über einen der Grundsätze einer gerechten Gesellschaft. So hat ja das Verfassungsgericht einen Grundsatz hervorgehoben, nämlich das Prinzip des Vorrangs personaler Selbstbestimmung. Von *Selbstbestimmung* ist hier aber im rechtlich-politischen, nicht im moralisch-ethischen Sinn die Rede; es kann nicht Aufgabe eines Gerichts sein, die ethische Frage nach dem gelingenden Leben und der eigenen Verantwortung für dieses Gelingen zu beantworten. Soweit sie diese Unterscheidung übergeht, verfehlt eine Kritik an dem Urteil des Verfassungsgerichts von vornherein ihr Ziel.

### Literatur

- Braun, Matthias, Jens Ried und Peter Dabrock. 2015. „Die Kraft der Normalisierung. Ein evangelisch-theologischer Beitrag zur Regelung der ärztlichen Suizidassistenz“, *Zeitschrift für medizinische Ethik* 61 (3): 216–229.
- BVerfG (Bundesverfassungsgericht). 2020. *Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020 – 2 BvR 2347/15 –*.
- BVerwGE (Bundesverwaltungsgericht). 2017. *Urteil vom 2.3.2017 – 3 C 19.15 –*.
- Dabrock, Peter. 2004a. „Fundamentaltheologische Bioethik angesichts der Herausforderungen moderner Gesellschaft“. In *Menschenwürde und Lebensschutz*, herausgegeben von P. Dabrock, L. Klinnert und S. Schardien, 19–56. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dabrock, Peter. 2004b. „Zum Verhältnis von Menschenwürde und Lebensschutz“. In *Menschenwürde und Lebensschutz*, herausgegeben von P. Dabrock, L. Klinnert und S. Schardien, 117–146. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dabrock, Peter. 2010. „Leibliche Vernunft. Zu einer Grundkategorie fundamental-theologischer Bioethik und ihrer Auswirkung auf die Speziesismus-Debatte“. In *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven*, herausgegeben von P. Dabrock, R. Denkhäus und S. Schaede, 227–262. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dabrock, Peter. 2015. „Selbstbestimmungsalternativen zwischen ethischer Bewertung und rechtlicher Normierung. Ein Beitrag (nicht nur) zur Sterbehilfe-Diskussion“. In *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 59, 123–132.
- Dabrock, Peter. 2020. „Der Lebensschutz wiegt nichts. Warum der Vorsitzende des Deutschen Ethikrats, der Theologe Peter Dabrock, den Karlsruher Spruch vehement ablehnt (Interview mit Matthias Drobinski)“. *Süddeutsche Zeitung* Nr. 49 vom 28.2.2020: 2.
- Daele, Wolfgang van den. 2008. „Streitkultur. Über den Umgang mit unlösbaren moralischen Konflikten im Nationalen Ethikrat“. In *Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit*, herausgegeben von D. Gosewinkel und G.F. Schuppert, 357–384. Berlin: edition sigma.

- Dreier, Horst. 2007. „Grenzen des Tötungsverbot. Teil 2“. *Juristenzeitung* 62 (7): 317–326.
- Dworkin, Ronald. 1994 [1993]. *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*. Reinbek: Rowohlt.
- Dworkin, Ronald. 2014 [2011]. *Gerechtigkeit für Igel*. Berlin: Suhrkamp.
- Ethikrat, Nationaler. 2003. *Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft*, Berlin.
- Ethikrat, Nationaler. 2006. *Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende*. Berlin.
- Ethikrat, Deutscher. 2014. *Zur Regelung der Suizidbeihilfe in einer offenen Gesellschaft: Deutscher Ethikrat empfiehlt gesetzliche Stärkung der Suizidprävention*. Berlin.
- Ethikrat, Deutscher. 2017. *Suizidprävention statt Suizidunterstützung. Erinnerung an eine Forderung des Deutschen Ethikrates anlässlich einer Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts*. Berlin.
- Gethmann, Carl Friedrich. 2020. „Ethische Beratung durch Ethikräte. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 42 (1): 27–34.
- Gutmann, Thomas, und Michael Quante. 2017. Menschenwürde, Selbstbestimmung und Pluralismus: Zwischen sittlicher Vorgabe und deontologischer Konstruktion, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 103 (3): 322–336. <https://doi.org/10.25162/arsp-2017-0239>.
- Quante, Michael. 2014. *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*. 2. durchges. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Rawls, John. 1998 [1993]. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2003 [2001]. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schardien, Stefanie. 2004. „Menschenwürde und Sterbehilfe – wider einfache Vorgaben“. In *Menschenwürde und Lebensschutz*, herausgegeben von P. Dabrock, L. Klünnert und S. Schardien, 289–316. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

# Freunde aufgrund des Lebens: Eine aristotelische Auffassung der Freundschaft zwischen Eltern und Kindern

## Friends In the Name of Life: An Aristotelian Account of the Children-Parents Friendship

DAVID MACHEK, BERN

*Zusammenfassung:* Freundschaft (*philia*) ist ein wichtiges Thema der aristotelischen Moraltheorie. Aristoteles versteht unter Freundschaft die optimale Form der Beziehung, in der sich die Beteiligten gegenseitig schätzen und Wohltaten leisten. Im Rahmen seiner Freundschaftstheorie hat Aristoteles auch eine Auffassung der Freundschaft zwischen Eltern und Kindern entworfen. Im Vergleich zu seiner allgemeinen Freundschaftstheorie haben seine Ansätze zur Freundschaft zwischen Eltern und Kindern sowohl in der historischen als auch in der systematischen Forschung wenig Aufmerksamkeit gefunden. Das Ziel dieses Artikels ist es, die Auffassung dieser speziellen Beziehung im Kontext seiner Moral- und Freundschaftstheorie darzustellen, zu interpretieren, aber auch weiterzuentwickeln bzw. zu vervollständigen. Zudem wird eine kritische Beurteilung sowie Korrektur einiger Aspekte dieser Theorie, insbesondere der Gläubiger-Schuldner-Auffassung der Eltern-Kinder-Beziehung, vorgenommen. Diese Auseinandersetzung mit Aristoteles' Theorie führt zu einer klareren, systematischeren, aber auch attraktiveren und angemesseneren aristotelischen Theorie der Eltern-Kinder-Freundschaft, als sie in den Schriften des Aristoteles vorliegt.

*Schlagwörter:* Aristoteles, Freundschaft, Tugend, Familie, Pflichten

*Abstract:* Friendship (*philia*), the optimal form of a relationship, in which the friends love and do good things for each other, is an important theme of Aristotle's ethics. In the framework of his friendship theory, Aristotle also outlined an account of the specific friendship emerging within the relationship between parents and their children. In comparison to his general theory of friendship, which has been widely discussed

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



both by historians of philosophy and by ethicists, has this account received little attention. The objective of this article is to present and interpret, but also to develop and qualify, this account of parent-child friendship in the context of Aristotle's general friendship theory. I shall also suggest that some aspects of this theory, in particular the debtor-creditor account of filial duties, need to be reassessed. This interpretation and discussion should yield a clearer, more systematic but also more attractive and adequate Aristotelian account of the optimal parent-children relationship than the one we find in the texts of Aristotle.

*Keywords:* Aristotle, friendship, virtue, family, duties

Das Thema der Freundschaft hat in der Philosophie der letzten Jahrzehnte eine erhebliche Aufmerksamkeit genossen. Die Freundschaft wurde als eine einzigartige Form der zwischenmenschlichen Beziehung erforscht, die auf gegenseitigem Schätzen und Wohlwollen beruht, und dabei hat sie auch neue Ansätze in den Moraltheorien, vor allem deontologischen und tugendethischen, generiert (z. B. Stocker 1976; Wilcox 1987; Badhwar 1991). Historisch gilt noch immer die Freundschaftstheorie des Aristoteles als Ausgangspunkt. In seiner Theorie unterscheidet Aristoteles zwischen unvollkommenen Freundschaften, die aufgrund von Nützlichkeit oder Lust auftreten, und vollkommenen Freundschaften, die zwischen tugendhaften Menschen zustande kommen, die aufgrund ihres guten Charakters befreundet sind.<sup>1</sup> In der jüngeren Forschung stand fast ausschließlich die vollkommene Freundschaft im Mittelpunkt, wobei die anderen, weniger paradigmatischen Formen der Freundschaft weniger Beachtung gefunden haben bzw. nicht als Freundschaften im eigentlichen Sinne anerkannt wurden.

Dies gilt auch für die Freundschaft zwischen Eltern und ihren Kindern (E-K-Freundschaft). Obwohl sich die Forschung über die Ethik der Familienbeziehungen in der jüngeren Zeit erfreulich entwickelt hat, beschäftigte sie sich bis anhin vor allem mit Pflichten oder Rechten, die in diesen Beziehungen auftreten, und weniger mit der Natur der Beziehungen an sich (z. B. Richards 2010; Betzler und Bleisch 2015; Brighthouse und Swift 2014). Im Vergleich zum Thema der filialen Pflichten, das bereits in zahlreichen Werken erforscht wurde (z. B. Dixon 1995; Keller 2006; Welch 2012), wurde die E-K-Freundschaft vernachlässigt. Zwar wurde zu Recht darauf verwiesen, dass eine versprechen-

1 Aristoteles, *Eudemische Ethik* VII; *Nikomachische Ethik* VIII–IX. In meiner Darstellung der aristotelischen Theorie gehe ich grundsätzlich von der ausführlicheren Version in der *Nikomachischen Ethik* aus.

de Theorie der filialen Pflichten ebenfalls die Besonderheiten der E-K-Beziehung ins Auge fassen und diesen Besonderheiten Rechenschaft tragen muss;<sup>2</sup> trotzdem liegt zurzeit keine systematische Auffassung der E-K-Freundschaft vor. Die wenigen Forschungsbeiträge, die sich mit der E-K-Freundschaft explizit befasst haben, haben die Frage in den Vordergrund gestellt, ob die Beziehung zwischen Eltern und Kindern überhaupt eine Freundschaft bzw. eine vollkommene Freundschaft im aristotelischen Sinne sein kann. Laut Joseph Kupfer (1990) ist dies nicht möglich, weil Kinder gegenüber ihren Eltern nicht die Autonomie haben oder gar haben können, die eine notwendige Bedingung für vollkommene Freundschaft ist; Kristján Kristjánsson (2006) hat hingegen für die Möglichkeit einer E-K-Freundschaft plädiert mit Verweis darauf, dass auch Kinder in einem gewissen Sinne tugendhaft sein können.

Diese Abhandlung hat das Ziel, einen historischen als auch systematischen Beitrag zum Thema der E-K-Freundschaft zu leisten. Historisch besteht der Beitrag darin, die Auffassung der E-K-Freundschaft bei Aristoteles im Kontext seiner allgemeinen Freundschaftstheorie darzustellen, zu interpretieren, aber auch im Sinne seiner Moraltheorie zu vervollständigen sowie weiterzuentwickeln. Das Thema der Freundschaft hat zwar in der aristotelischen Forschung in den letzten Jahrzehnten einige Beachtung gefunden;<sup>3</sup> die Freundschaften, die in der Familie auftreten, wurden jedoch zugunsten der vollkommenen Freundschaft vernachlässigt. Obwohl sich Aristoteles mit der E-K-Freundschaft intensiv beschäftigte, liegt zurzeit keine Abhandlung vor, die speziell der Auffassung der E-K-Freundschaft bei Aristoteles gewidmet wäre. Das kann auch daran liegen, dass seine Ansätze zur E-K-Freundschaft teilweise aus Bemerkungen und Beobachtungen bestehen, die in seine allgemeine Systematik der Freundschaftstheorie nicht konsequent eingeordnet werden können. Er fokussiert in der Darstellung der E-K-Freundschaft vorwiegend auf ein Merkmal dieser Freundschaft, und zwar seine Ungleichheit. Die Eltern sind den Kindern von Natur aus überlegen, nicht nur hinsichtlich Macht, sondern auch im Wert der geleisteten Wohltaten. Auf dieser Ungleichheit beruht dann bei Aristoteles die Schuldner-Gläubiger-Auffassung der filialen Pflichten, die in jüngerer Zeit weitgehend kritisiert wurde (English 1979; Keller 2006; Welch 2012). Es bleibt jedoch völlig unklar, was der

---

2 Vor allem Keller 2006, der seine Auffassung der filialen Pflichten auf eine ‚Special-goods‘-Theorie gegründet hat.

3 Zu den wichtigsten Studien zählen Cooper 1977; Sherman 1987; Whiting 1991; Pakaluk 1998.

axiologische Grund dieser Freundschaft ist: das Nützliche, die Lust, oder das Gute? Zweitens stellt sich die Frage, was die Modalität des Liebens oder des Schätzens in dieser Freundschaft ist. Schätzen sich die Eltern und Kinder um ihrer selbst willen, wie es in den vollkommenen Freundschaften vorkommt, oder bloß aufgrund dessen, was sie voneinander bekommen?

Ein Versuch, zu plausiblen Antworten auf diese Fragen zu kommen, ist eine interpretative Leistung, die aber einem systematischen Beitrag nahekommt. Um die Auffassung der E-K-Freundschaft im Sinne der Moraltheorie des Aristoteles vervollständigen zu können, muss man nämlich zum Teil über den Rahmen der Litterae der überlieferten Texte kreativ hinausgehen. In diesem Sinne ist die hier vorgelegte Auffassung der E-K-Freundschaft „aristotelisch“, aber nicht immer unbedingt die „des Aristoteles“. Sie bleibt im Rahmen der Freundschaftstheorie des Aristoteles eingebettet, korrigiert aber einige Aspekte der Auffassung der E-K-Freundschaft oder setzt einiges hinzu. Der Unterschied zwischen „aristotelisch“ und „des Aristoteles“ wird am meisten im letzten Teil des Aufsatzes deutlich, in dem auf die Schuldner-Gläubiger-Auffassung der E-K-Beziehung kritisch eingegangen wird. Methodologisch gehe ich also davon aus, dass es einen Mittelweg zwischen einer rein historischen Interpretation eines antiken Philosophen und einer rein systematischen Abhandlung zum gleichen Thema gibt, die sich als solche von diesem Philosophen emanzipieren müsste bzw. sollte. Solange man dabei achtsam vorgeht und das Hineingebrachte von der ursprünglichen Theorie klar unterscheidet, ist es durchaus legitim, die Theorien der alten Philosophen neu durch- bzw. umzudenken, ohne sich von ihnen distanzieren zu müssen. Wie die gegenwärtige systematische Forschung zeigt, ist die Freundschaftstheorie des Aristoteles heute immer noch sehr relevant und attraktiv. Es liegt also nahe, die Auffassung der E-K-Freundschaft bei Aristoteles auf dem Grundriss dieser Theorie neu umzudenken.

Im Vergleich zu Ansätzen Kupfers und Kristjánssons werde ich meine Abhandlung nicht von Anfang an der Frage unterwerfen, ob die E-K-Freundschaft eine (vollkommene) Freundschaft sein kann oder nicht. Stattdessen werde ich von der Annahme ausgehen, dass es eine optimale und zugleich normative Form der Beziehung zwischen Eltern und Kindern gibt, die zumindest vorläufig, wie es auch Aristoteles tut, eine Art Freundschaft genannt werden kann. Die Annahme, dass es eine optimale Form der E-K-Beziehung gibt, sollte relativ unkontrovers sein, insofern es geläufig ist zu sagen, dass eine E-K-Beziehung gelingen oder scheitern kann. Die Frage ist nun, was für diese optimale oder gelungene Beziehung charakteristisch ist und

wie sie zustande kommen kann. Schließlich wird diese Auffassung der Eltern-Kind-Freundschaft auch die klassische Distinktion zwischen vollkommenen und unvollkommenen Freundschaften relativieren, indem sie aufzeigt, dass diese Freundschaft charakteristische Merkmale beider Formen der Freundschaft kombiniert.

Der Aufsatz gliedert sich in fünf Teile. Die ersten zwei Teile sind rein historisch, indem sie die relevanten Aspekte der Freundschaftstheorie des Aristoteles zusammenfassen: Der erste Teil befasst sich mit Freundschaft im Allgemeinen, während der zweite Teil sich der E-K-Freundschaft zuwendet. Teile drei bis fünf werden dann der systematischen Diskussion dieser Theorie gewidmet werden. Im dritten Teil werde ich auf den axiologischen Grund der E-K-Freundschaft eingehen und vorschlagen, dass sich Eltern und Kinder gegenseitig aufgrund des Lebens schätzen, was weder der Kategorie des Nützlichen noch des Lustvollen zuzuordnen ist, sondern zu der Kategorie des Guten gehört. Im vierten Teil werde ich erörtern, dass sich Eltern und Kinder nicht nur extrinsisch, sondern auch intrinsisch schätzen können, wie es in der vollkommenen Freundschaft der Fall ist. Der fünfte Teil besteht aus einem Korrekturvorschlag mit Blick auf die angebliche Ungleichheit zwischen Eltern und Kindern im Wert der geleisteten Wohltaten und die sich daraus ergebende Schuldner-Gläubiger-Beziehung. Ich werde vorbringen, dass die Kinder den Eltern, selbst im Rahmen der aristotelischen Auffassung, nichts schulden oder gar schulden können.

## 1. Grundzüge der Freundschaftstheorie des Aristoteles

Die Freundschaftstheorie des Aristoteles ist fest in den eudaimonistischen und tugendethischen Rahmen seiner Moraltheorie eingebettet; er beschäftigt sich mit Freundschaft (*philia*), weil sie ein unentbehrlicher Bestandteil des glücklichen Lebens ist. Der Mensch ist ja ein „Wesen (...), das von Natur aus auf das Zusammenleben angelegt ist“, und „es ist gewiss besser, die Zeit mit Freunden und mit Guten zu verbringen als mit Fremden und Beliebigen“ (NE 1169b, 18–21). Obwohl die Menschen von Natur aus zur Freundschaft geeignet sind, ist Freundschaft kein von Natur aus entstehender Zustand, sondern eine geistige Leistung, die durch Erziehung und Bildung bedingt ist: Sie ist nämlich „eine bestimmte Tugend (*arete*) oder mit Tugend verbunden“ (ebd., 1155a, 2–4).

Es ist allerdings nicht klar, in welchem Sinne genau Freundschaft eine Tugend sein soll. Eine Möglichkeit ist, dass Aristoteles damit die charak-

terliche Tugend meint. Dies wäre ein Grund dafür, dass die vollkommenen Freundschaften nur zwischen den tugendhaften Personen auftreten können. Gleichzeitig würde diese Lesart aber solche Beziehungen, die vermutlich nicht unbedingt auf charakterlichen Tugenden beruhen, wie gute Geschäftsbeziehungen oder Kameradschaften, von dem Bereich der *philia* ausschließen. Diese Konsequenz ist jedoch problematisch, da Aristoteles offensichtlich meint, dass auch solche Beziehungen Freundschaften sein können – nicht vollkommene Freundschaften freilich, aber doch Freundschaften im vollen Sinne des Wortes.<sup>4</sup> Dies spricht für die zweite Möglichkeit, nämlich dass Aristoteles hier Tugend in einem breiteren Sinne, der auch die Gerechtigkeit (*dikaiosyne*) umfasst, meint. Inwiefern Gerechtigkeit gemäß Aristoteles eine charakterliche Tugend eines einzelnen Menschen ist oder nur ein Zustand, der zwischen zwei oder mehreren Menschen auftreten kann, ist umstritten.<sup>5</sup> Die Vorteile dieser Lesart sind allerdings klar: Da Gerechtigkeit mit Freundschaft eng verflochten ist,<sup>6</sup> könnten auch Freundschaften ohne charakterliche Tugend eine Art Tugend sein.

Bevor ich die verschiedenen Formen der Freundschaft näher betrachte, sollte man ins Auge fassen, was Freundschaft im Allgemeinen ausmacht und was allen diesen Formen gemeinsam ist. Der Kern der Definition der Freundschaft ist „gegenseitiges Wohlwollen (*eunoia*)“ (ebd., 1155b, 32–33), wobei man denjenigen wohlwollend nennt, der „dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünscht“ (ebd.). Gegenseitiges Wohlwollen ist für die Freundschaft konstitutiv, aber nicht hinreichend. Es ist auch erforderlich, dass dieses Wohlwollen nicht „verborgen“ bleibt (ebd., 1155b, 34), also dass beide beteiligten Personen davon wissen. Des Weiteren muss das Wohlwollen tätig sein, also muss im Zusammenleben durch Austausch der Wohltaten zum Ausdruck kommen (vgl. ebd., 1157b, 7–8). Dieser Austausch muss zudem gerecht sein, so dass beide Freunde voneinander das bekommen, was den Wohltaten, die sie gegenüber dem anderen erbracht haben, in Wert entspricht. Die Gerechtigkeit ist mit einem anderen Merkmal der Freundschaft

4 Diese Interpretation wurde vor allem von Cooper 1977 verteidigt.

5 Tatsächlich redet Aristoteles über gerechte Handlungen als eine Art der tugendhaften Handlungen (z. B. NE 1105a, 20–25). Die Interpretation der Gerechtigkeit im Sinne der charakterlichen Tugend wurde z. B. von Williams 1980 oder Curzer 1995 vertreten.

6 NE 1159b, 25–27; 1160a, 7–8.

verbunden, und zwar „Gleichheit“ (*isotes*);<sup>7</sup> Aristoteles bemerkt sogar, dass „Gleichheit und Ähnlichkeit Freundschaft sind“ (ebd., 1159b, 3–4). Schließlich muss dieses Zusammenleben auch „eine zeitliche Ausdehnung annehmen“ und zur „Vertrautheit (*synetheia*) führen“ (ebd., 1167a, 12–13). Man kann es so verstehen, dass Freundschaft auf einem Band beruhen muss, dass sich durch Nähe und Zeit festigt. Nur wenn alle diese Bedingungen erfüllt sind, wird aus Wohlwollen eine Freundschaft.

Obwohl Aristoteles dies nie ganz explizit festlegt, ist es ein wichtiges Merkmal seiner Freundschaftstheorie, dass das Wohlwollen auf einer Einstellung des Schätzens beruht. Dies kommt zum Teil in seiner Verwendung der Wörter „lieben“ (*philein*) oder „Liebe“ (*philesis*) zum Ausdruck, die sich auf die affektive Einstellung gegenüber dem anderen beziehen.<sup>8</sup> Zwei Menschen sind in einer Freundschaft (*philia*), wenn sie sich „lieben“ oder gegenüber einander „Liebe“ empfinden; die Liebe ist eine „Emotion“ (*pathos*), der die Freundschaft als dauerhafte „Disposition“ (*hexis*) entspricht (vgl. ebd., 1157b, 27–28). Allerdings scheint die Liebe oder das Lieben mehr die Konsequenz der Freundschaft zu sein als deren Ursache. Wenn Aristoteles sagt, dass Freundschaften aufgrund verschiedener Werte (*axiai*) entstehen können, impliziert das, dass die Freundschaften dadurch entstehen, dass wir einander aus verschiedenen Gründen schätzen. Dieses Schätzen ist noch keine Emotion, sondern eine urteilsartige, wertzuschreibende Einstellung.

Die Verschiedenheit der Gründe des Schätzens liefert das Kriterium für die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Freundschaften. Die unvollkommenen Freundschaften treten aufgrund von gegenseitigem Schätzen wegen Nützlichkeit oder Lust auf, während die vollkommenen Freundschaften auf dem Schätzen aufgrund des Guten beruhen. Die Kategorie des Guten soll im Sinne der Tugend oder des „(moralisch) Schönen“ (*kalos*) verstanden werden, des intrinsischen Wertes *par excellence*.<sup>9</sup>

7 In der *Nikomachischen Ethik* V definiert Aristoteles Gerechtigkeit im Sinne der Gleichheit.

8 Das Bedeutungsfeld dieser Wörter ist breiter als das der „Liebe“. Es beschränkt sich nicht auf romantische Liebe oder Liebe in der Familie, sondern kann in allen Formen der *philia* vorkommen, etwa in Beziehungen zwischen Arbeitskollegen oder Geschäftspartnern.

9 In NE ii.3, 1104b, 31–33 unterscheidet Aristoteles zwischen „drei Gegenständen des Wählens und Vermeidens“, namentlich „das (moralisch) Schöne“, das „Lustvolle“ und das „Nützliche“.

Gerechte, mutige oder mäßige Handlungen sind *kalos*, und sie werden von der tugendhaften Person um des moralisch Schönen willen getan. Das griechische Wort, das ich als „aufgrund“ übersetze, heißt *dia*. Ähnlich wie das deutsche Äquivalent kann es auf zwei verschiedene aristotelische Modalitäten der Kausalität verweisen: die Wirkursache und die Zweckursache. Wahrscheinlich sind hier beide dieser Bedeutungen impliziert: Die Freundschaft wird durch das Schätzen der vergangenen Wohltaten hervorgebracht, und es dauert mit Blick auf die zukünftigen Wohltaten hin an (z. B. Irwin 1999, 274).

Aristoteles knüpft dieses Kriterium eng an ein anderes an, nämlich an die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Modalitäten des Schätzens. Wenn ich mit jemandem aufgrund von Nützlichkeit oder Lust befreundet bin, dann schätze ich diese Person „nicht, insofern er diese Person ist, sondern insofern er nützlich oder angenehm ist“ (ebd., 1156a, 16–18), das heißt, insofern er mir etwas Nützliches oder Angenehmes verschafft. Solche Freundschaften lösen sich auf, sobald sich die Freunde gegenseitig nicht mehr das verschaffen können, aufgrund dessen sie sich gegenseitig schätzen (vgl. ebd., 1156a, 19–21). Wenn ich hingegen mit jemandem aufgrund des Guten oder moralisch Schönen befreundet bin, dann schätze ich ihn „als solchen“ (*kath' auton*), das heißt, aufgrund des moralisch Schönen, das er in seinem Charakter und seinen Handlungen verkörpert (vgl. ebd., 1156a, 19). Es ist hier zu bemerken, dass selbst das Schätzen in der vollkommenen Freundschaft kein unbedingtes Schätzen ist. Ich schätze meinen tugendhaften Freund nicht unbedingt, sondern aufgrund seiner bestimmten Charaktereigenschaften.

Die vollkommene Freundschaft ist nicht nur die beste oder wertvollste Form der Freundschaft, sondern auch die eigentlichste: Die anderen Formen nennen wir Freundschaften „der Ähnlichkeit nach“ mit der vollkommenen Freundschaft (ebd., 1156a, 32). Das folgt daraus, dass die vollkommene Freundschaft die charakteristischen Merkmale der Freundschaft am meisten innehat. Das Gute als der Grund des Schätzens ist beständiger als Nutzen oder Lust, und der Austausch der Wohltaten ist deshalb reibungslos (vgl. ebd., 1162b, 9–13). Weil sich die Freunde aufgrund ihres tugendhaften Charakters schätzen, sind diese Freundschaften auch am meisten die Freundschaften zwischen den Gleichen. Schließlich erfüllt die vollkommene Freundschaft noch ein charakteristisches Merkmal der Freundschaft, nämlich dass der Freund „ein anderes Selbst“ (*allos autos*) ist (ebd., ix.4). Eben weil ich den anderen um seinen Charakter willen schätze und dieser Charakter gut ist, wie es auch bei mir der Fall ist, ist der andere für mich ein anderes Selbst.

Parallel zu der Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Freundschaften unterscheidet Aristoteles auch zwischen Freundschaften in Gleichheit (*en isoteti*) oder Ungleichheit. Die ungleichen Freundschaften sind vor allem Freundschaften, die auf „Überlegenheit beruhen“ (*kath' hyperochen*), also Freundschaften, in denen eine Person der anderen in Gutheit, Würde, Macht oder Wohlstand überlegen ist. Die Ungleichheit ergibt sich also in erster Linie aus dem Abstand zwischen dem Wert dieser Personen selbst, aber bezieht sich dann auch auf die Ungleichheit im Wert der Wohltaten, die sie sich gegenseitig leisten. Zum Beispiel kann in einer Nützlichkeitsfreundschaft zwischen Personen in unterschiedlichen Machtpositionen die mächtigere Person der weniger mächtigen in der Regel mehr Nutzen verschaffen als umgekehrt.

Da aber die Gleichheit und Gerechtigkeit zwischen den Freunden ein charakteristisches Merkmal der Freundschaft ist, stellt sich die Frage, ob die Freundschaften zwischen Ungleichen überhaupt Freundschaften sein können. Aristoteles bejaht dies (ebd., viii.15). Einerseits stellt die Ungleichheit tatsächlich ein Hindernis dar. Wenn der Abstand in Wert allzu groß ist, wie zum Beispiel zwischen Göttern und Menschen, dann ist die Freundschaft gar unmöglich. Andererseits kann in den zwischenmenschlichen Beziehungen die Ungleichheit neutralisiert werden, indem man einen entsprechenden Ausgleich herstellt und aus der Ungleichheit eine Quasi-Gleichheit schafft (ebd., 1158b, 23–28; 1162b, 1–4). Der Ausgleich kann dadurch erreicht werden, dass sich die unterlegene Person je nach ihren Kräften Mühe gibt, eine Gegenleistung zu erbringen, oder sie die überlegene Person für ihre Wohltaten ehrt (ebd., 1163b, 15–18). Dies gilt auch für die Beziehung zwischen Eltern und Kindern, der wir uns jetzt zuwenden.

## 2. Die grundlegende Dynamik der Beziehung zwischen Eltern und Kindern bei Aristoteles

Aristoteles legt keine einheitliche, spezifisch der E-K-Freundschaft gewidmete Abhandlung vor; vielmehr muss seine Auffassung aus verschiedenen Bemerkungen und Erörterungen in den Büchern 8 und 9 der *Nikomachischen Ethik* rekonstruiert werden. In der folgenden Rekonstruktion werde ich die dort dargelegte Auffassung durch die Dynamik zweier entgegengesetzter Tendenzen charakterisieren. Auf der einen Seite ist die Beziehung zwischen Eltern und Kindern von Natur aus begünstigt, sich in eine Freundschaft zu entwickeln. Diese erfreuliche Tendenz ergibt sich aus dem beson-

ders starken natürlichen Band, das dieser Beziehung zugrunde liegt. Auf der anderen Seite ist jedoch die E-K-Beziehung von Natur aus so beschaffen, dass ihr Wachstum mehr für das Scheitern anfällig ist als bei anderen zwischenmenschlichen Beziehungen. Im Grunde kann diese Anfälligkeit auf eine gewisse Asymmetrie zurückgeführt werden, die für die E-K-Beziehung charakteristisch ist. Eine Ebene dieser Asymmetrie betrifft das psychologische Band zwischen Eltern und Kindern: Die Eltern haben die natürliche Tendenz, ihre Kinder mehr zu lieben als umgekehrt. Die andere Ebene dieser Asymmetrie ist moralisch: Aristoteles behauptet nämlich, dass die Kinder den Eltern Wohltaten schulden. Ich werde nun auf diese charakteristischen Merkmale der E-K-Beziehung ausführlich eingehen.

Die günstige Tendenz der E-K-Beziehung, sich in eine Freundschaft zu entwickeln, entspringt drei Gründen. Erstens sind sich Eltern und ihre Kinder von Natur aus ähnlich, und Ähnlichkeit (*homoiotes*) ist für die Freundschaft charakteristisch, ja definierend.<sup>10</sup> Zweitens schätzen sich die Kinder und Eltern im Sinne der Beziehung zwischen dem Erzeugten und dem Erzeugenden: „Die Eltern lieben also Kinder wie sich selbst, denn was von ihnen abstammt ist wie ein anderes Exemplar von ihnen [...] die Kinder die Eltern, weil sie von ihnen abstammen“ (ebd., 1161b, 27–30). Drittens gibt es kaum in einer anderen Beziehung über einen so langen Zeitraum hinweg so viel intensive und ausgereifte Nähe, Vertrautheit und tätiges Zusammenleben wie in der E-K-Beziehung. Der zweite und dritte Grund betreffen die wichtige Voraussetzung der Freundschaft, die ich als „Band“ bezeichnet habe, d. h. die emotionale Bindung zu einer anderen Person, die durch die vorwiegend körperliche Nähe gebildet und genährt wird. Das starke Band ist für die Entstehung der Freundschaft nicht hinreichend, kann sie aber vermutlich fördern.

Trotz dieser natürlichen Tendenz zur Freundschaft ist die E-K-Beziehung in ihrer Beschaffenheit eher schwierig. Aristoteles deutet auf diese Schwierigkeit klar hin, wenn er die Beziehung als grundsätzlich asymmetrisch charakterisiert: „Denn die Freundschaft von Eltern zu Kindern und die von Herrschern und Beherrschten ist nicht dieselbe, aber auch nicht die des Vaters zum Sohn und die des Sohns zum Vater. [...] Denn bei jeder von diesen ist die Gutheit und die Funktion eine andere und auch die Gründe, aus denen man liebt. [...] Weder also erhält jeder dasselbe vom anderen, noch darf er es suchen.“ (ebd., 1158b, 14–21). Was hier besonders auffällt, ist die Tatsache, dass Aristoteles über zwei verschiedene Freundschaften

10 „Gleichheit und Ähnlichkeit aber sind Freundschaft“ (NE 1159b, 2–3).

(*philiai*) innerhalb einer Beziehung redet: die Freundschaft der Eltern zu ihren Kindern und die Freundschaft der Kinder zu ihren Eltern. Diese Redeweise hat die Kommentatoren verwirrt, weil Aristoteles ja Freundschaft als etwas grundsätzlich Gegenseitiges definiert (Pakaluk 1998, 85). Es geht hier wohl um eine terminologische Unzulänglichkeit, die aber auf die tiefliegende Asymmetrie der E-K-Beziehung verweist. Diese Asymmetrie hat zwei unterschiedliche Ebenen: die psychologische, die mit dem Fundament und Stärke des Bandes zu tun hat, und die moralische, die sich auf Gerechtigkeit in geleisteten Wohltaten bezieht.

Der von Aristoteles am meisten hervorgehobene Aspekt der Ungleichheit zwischen Eltern und Kindern ist die Ungleichheit in den geleisteten Wohltaten. Die Beziehung der Eltern zu ihren Kindern ist wie die Beziehung der Götter zu den Menschen, indem „sie ihnen die größten Wohltaten erwiesen haben“, nämlich „Sein“, „Ernährung“ und „Erziehung“ (ebd., 1162a, 4–7). Mit Blick auf diese Ungleichheit versteht Aristoteles die E-K-Beziehung im Sinne der Beziehung zwischen Gläubiger und Schuldner: „Der Sohn muss, was er schuldet, zurückzahlen“ (ebd., 1163b, 19–20). Allerdings ist der Wert (*axia*) der väterlichen Wohltaten so hoch, dass die Kinder immer in der Schuld bleiben werden (vgl. ebd., 1163b, 21–22). Trotzdem kann ein ausreichender Ausgleich dadurch hergestellt werden, dass der Sohn nach seinen Kräften bemüht ist, den Vater zu „ehren“. Die Ehre wird dann zur Gegenleistung für die Wohltaten des Zur-Welt-Bringens, der Ernährung und Erziehung: „Wenn die Kinder den Eltern geben, was den Erzeugern zusteht, und die Eltern den Kindern, was diesen zusteht, dann ist die Freundschaft solcher Menschen dauerhaft und gut“ (ebd., 1158b, 21–24).

Die zweite Ebene dieser Asymmetrie besteht darin, dass sich das psychologische Band der Eltern zu den Kindern von dem Band der Kinder zu den Eltern in seiner Stärke unterscheidet. Diese Asymmetrie ergibt sich daraus, da Kinder von Natur aus weniger dazu neigen ihre Eltern zu schätzen als umgekehrt. Der Grund dafür ist, dass die Eltern die Erzeuger, während die Kinder das Erzeugte sind; die Beziehung zwischen Eltern und Kindern ähnelt der Beziehung zwischen einem Dichter und seiner Dichtung (vgl. ebd., 1168a, 1–3). Jeder Künstler oder Handwerker liebt sein Werk mehr, als er von diesem Werk geliebt würde, wenn es eine Seele hätte (vgl. ebd., 1168a, 1), weil er durch dieses Werk seine Verwirklichung erzielt und es als solches schätzt, während das Umgekehrte nicht gilt. Die Kinder sind ein beseeltes Werk, und auch für sie gilt das Analoge. Die Eltern als Erzeuger schätzen die Kinder als Erzeugte als etwas, was ihnen eigen ist, wie z. B. „ein Zahn seinem

Besitzer eigen ist“ (ebd., 1161b, 22–23). Dagegen ist freilich dem Erzeugten das Erzeugende nicht eigen, oder „zu einem geringeren Grad“ (ebd.). Deshalb ist auch die Liebe der Kinder für ihre Eltern geringer.

Was nun den Weg von einer E-K-Beziehung zu einer E-K-Freundschaft zu einem relativ schwierigen Unternehmen macht, ist die Kombination dieser zwei Ebenen der Asymmetrie. Die Tatsache, dass Kinder grundsätzlich weniger geneigt sind, ihre Eltern zu ehren – wobei Ehre Ausdruck des Schätzens ist –, scheint den Ausgleich der Ungleichheit in den Wohltaten zu erschweren. Von ihrer Beschaffenheit her ist also die Beziehung zwischen Eltern und Kindern eher schwierig: In Anbetracht der Ungleichheit im Wert der geleisteten Wohltaten sollten eigentlich die Kinder ihre Eltern zum Ausgleich mehr schätzen; tatsächlich verhält es sich aber genau umgekehrt, da die Kinder ihre Eltern weniger schätzen als die Eltern ihre Kinder. Es besteht also eine Spannung zwischen dem, wie sich die Beziehung entwickeln soll, und dem, wie sie sich von Natur aus zu entwickeln neigt. Es ist zu bemerken, dass diese Auffassung einseitig hohe Ansprüche an die Kinder stellt. Die Eltern sind durch ihre natürliche Liebe zu den Kindern als ihr anderes Selbst ausreichend dazu motiviert, ihre elterlichen Pflichten zu erfüllen. Hingegen reicht die natürliche Liebe der Kinder zu den Eltern allein nicht unbedingt dazu aus, die Kinder zur Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber den Eltern spontan zu bewegen.

Wie überzeugend ist diese Auffassung der E-K-Beziehung? Insgesamt scheint die deskriptiv-psychologische Ebene dieser Auffassung in ihrer Tiefe und Plausibilität die normativ-moralische Ebene zu übertreffen. Die implizite Analyse der natürlichen Asymmetrie in der elterlichen und kindlichen Liebe und der sich daraus ergebenden Spannungen in der Beziehung der beiden ist einsichtig und zutreffend. Die Schuldner-Gläubiger-Auffassung, die außerdem die Gefahr der Spannungen zwischen Eltern und Kindern zuzuspitzen droht, mag dagegen korrekturbedürftig sein. Ich werde meinen Vorschlag für diese Korrektur im letzten Teil dieses Aufsatzes vorlegen. Zuvor sollten allerdings die Ansätze des Aristoteles zur E-K-Freundschaft im Sinne seiner systematischen Theorie der Freundschaft entwickelt werden.

### 3. Der Grund des Schätzens

Eine besonders auffällige Lücke in dem Grundriss der E-K-Freundschaft bei Aristoteles ist die Absenz einer systematischen Bestimmung des axiologischen Grunds der Freundschaft. Aristoteles sagt zwar, dass Eltern und

Kinder unterschiedliche Gründe haben, einander zu schätzen, und formuliert den Unterschied wie folgt: „Die Eltern lieben ihre Kinder als einen Teil von sich selbst und die Kinder die Eltern als die, von denen sie stammen.“ (ebd., 1161b, 18–19) Allerdings bleibt es unklar, wie diese Bestimmung in die systematische Differenzierung der drei Hauptgründe des Schätzens einzuordnen ist. Ist die E-K-Freundschaft eine Nützlichkeitsfreundschaft, eine Lustfreundschaft oder eine Gutheits- bzw. Tugendfreundschaft? Oder bleibt eine systematische Bestimmung des Grundes des Schätzens in E-K-Freundschaften aus, weil diese Freundschaft in keine dieser Kategorien wirklich passt? Brauchen wir in diesem Fall noch eine vierte Kategorie?

Aristoteles sagt, dass die E-K-Freundschaft in der Regel Nützlichkeit und Lust „enthält“ (ebd., 1162a, 7–9). Sind aber Nützlichkeit oder Lust für die E-K-Freundschaft auch axiologisch konstitutiv? Es ist unter Umständen plausibel, Nützlichkeit als den axiologischen Grund zu betrachten. Demgemäß wären die Kinder mit den Eltern befreundet, weil – oder damit – sie von ihnen geschützt und versorgt werden. Die Eltern wären wiederum mit den Kindern befreundet, um von ihnen im Alter gepflegt zu werden. Ein wichtiger Hinweis darauf, dass Aristoteles die E-K-Freundschaft tatsächlich als Nützlichkeitsfreundschaft verstanden hat bzw. hätte, ist die Schuldner-Gläubiger-Auffassung der E-K-Beziehung. Die Schuldner-Gläubiger-Beziehung tritt nämlich in der Regel nur in den Nützlichkeitsfreundschaften auf. Obwohl einige Gründe dafür sprechen, dass die E-K-Freundschaft eine Nützlichkeits-Freundschaft sein könnte, ist es fraglich, ob sich gelungene E-K-Beziehungen auf eine Art gute Geschäftsbeziehung reduzieren lassen. Diese Beziehung kann tatsächlich für die Beteiligten in vielen Hinsichten nützlich sein, der Nutzen scheint jedoch kaum der wichtigste Grund zu sein, warum Eltern die Beziehungen mit ihren Kindern eingehen. Sie schätzen die Kinder nicht nur als etwas, was ihnen Nützlichliches verschafft, sondern eher als ein anderes Selbst.

Die Lust scheint noch weniger dazu geeignet, die E-K-Freundschaft axiologisch zu konstituieren. Als Freundschaftsgrund versteht Aristoteles Lust grundsätzlich im Sinne der Unterhaltung und Erotik (viii.3). Die Beziehung zwischen Eltern und Kindern kann durchaus einigermaßen unterhaltsam sein, aber Unterhaltung scheint nicht der Grund zu sein, der die Eltern zur Elternschaft am meisten bewegt. Darüber hinaus wäre eine solche Motivation verfehlt, da die E-K-Beziehung typischerweise mindestens so viel Schmerz und Mühe enthält wie Spaß. Die E-K-Beziehung ist ein zu ernstes und meistens zu schwieriges Unterfangen, um als Lustfreundschaft aufge-

fasst werden zu können. Wenn es die Lustfreundschaft ist, was man sucht, dann wäre man gut beraten, andere Arten von Beziehung zu pflegen.

Es bleibt die Möglichkeit übrig, dass die E-K-Freundschaft eine Freundschaft aufgrund des (moralisch) Schönen oder Guten ist. Im Sinne der aristotelischen vollkommenen Freundschaft müssten sich dann Eltern und Kinder aufgrund ihres guten Charakters um ihrer selbst willen schätzen. Das offensichtliche Hindernis für eine derart aufgefasste Freundschaft ist die Tatsache, dass vermutlich nur wenige Eltern tugendhaft sind und gleichzeitig auch tugendhafte Kinder haben. Vor allem aber ist diese Auffassung dadurch problematisch, dass so eine Freundschaft dann nur eine Freundschaft zwischen Eltern und Kindern in einem akzidentellen Sinne wäre. Eltern und Kinder würden sich gegenseitig nicht in ihrer Rolle der Eltern und Kinder schätzen, sondern in ihrer Rolle der tugendhaften Menschen.

Keiner der drei axiologischen Gründe der Freundschaft bei Aristoteles, d. h. Nützlichkeit, Lust und das Gute, scheint sich also gut dazu zu eignen, die E-K-Freundschaft zu konstituieren. Es ist allerdings möglich, die E-K-Freundschaft doch als eine Art Gutheits-Freundschaft aufzufassen, wenn die Kategorie des Schönen oder Guten (*to kalon*) in einem breiteren Sinne verstanden wird: Nicht nur die Tugend ist gut oder schön, sondern auch das Leben als solches. In diesem Sinne werden dann Eltern und Kinder Freunde aufgrund des Lebens. Diese Auffassung der E-K-Freundschaft wurde von Aristoteles selber nicht ausdrücklich vertreten, kann aber aufgrund einiger Bemerkungen von Aristoteles über den Wert des Lebens als „aristotelisch“ bezeichnet werden.

Aristoteles sagt ausdrücklich, dass nicht nur ein moralisch gutes oder gelungenes Leben etwas Gutes oder Schönes ist, sondern Leben an sich. Das glückliche Leben ist natürlich gut in einem vollständigeren Sinne, aber jedes Leben, auch „bloßes Leben“, *to zên monon*, hat „ein Stück des Schönen“ in sich (*Politik* iii.6, 1278b, 30–36). In der Rhetorik bemerkt Aristoteles, „auch wenn sich daraus kein anderes Gut ergeben sollte, ist das Leben an sich (*kath' auton*) wählenswert“ (*Rhetorik* i.6, 1362b, 26–27).<sup>11</sup> Eine Bemerkung in dem *Protreptikos* impliziert, dass das höchste Gute des glücklichen Lebens bloß eine Maximierung oder Steigerung des intrinsischen Wertes des bloßen Lebens ist.<sup>12</sup>

11 Ähnliche Äußerungen erscheinen auch in der *Nikomachischen Ethik* ix.9 oder *Eudemischen Ethik* vii.12.

12 „Wer lebt besser, lebt mehr“. Aristoteles, *Protreptikos* ix, gemäß Hutchinson und Johnson 2017, 57–59.

Tatsächlich ist das Leben ein Wert, der weder auf Nützlichkeit noch auf Lust zurückgeführt werden kann. Der Wert der Nützlichkeit impliziert Instrumentalität; wir schätzen jedoch das Leben nicht (nur) deshalb, weil es uns zu einem anderen Guten verhelfen kann, sondern, weil es an sich wertvoll ist. Man könnte zwar sagen, dass die körperlichen und seelischen Tätigkeiten, die das Leben ausmachen, in sich etwas intrinsisch Lustvolles haben; Aristoteles unterscheidet jedoch zwischen der Lust und der Gutheit als zwei Attributen des Lebens (NE ix.9, 1170a, 20–21). Außerdem enthält Leben oft viel Schmerz, der die Lust auch übertreffen kann, und trotzdem ist es uns oft das Leben wert.<sup>13</sup>

Das „Leben“ eignet sich durchaus dafür, der Grund des Schätzens in einer E-K-Freundschaft zu sein. Insbesondere ist diese Lösung dadurch vorteilhaft, dass es sowohl der natürlichen oder biologischen als auch der normativen oder sittlichen Dimension der Freundschaft Rechnung trägt. Die Kinder schätzen ihre Eltern zunächst als Wesen, die für Schutz und Ernährung sorgen, welche für das Überleben nötig sind. Das analoge biologisch bedingte Schätzen auf der elterlichen Seite wäre wohl der Trieb, seiner eigenen Existenz ein Leben zu verleihen, das über die Grenze seines eigenen Lebens hinausgeht. Diese Möglichkeit deutet eben auch die Idee des Aristoteles an, dass Eltern die Kinder als „einen Teil von sich selbst“ schätzen. Indem die Kinder ein Teil von mir selbst sind, der auch nach meinem Tod weiterleben kann, kann ich in einem gewissen Sinne durch meine Elternschaft meine Existenz über mein Leben hinaus erweitern.

Das Leben ist schließlich nicht nur der Grund, warum Eltern und Kinder von Natur aus geneigt sind, sich gegenseitig zu schätzen, sondern auch der Grund, warum sie sich gegenseitig schätzen sollten. Der Wert des Lebens kann also eine geeignete Verankerung dieser Freundschaft auf der normativen Ebene darstellen. Insofern wir unser Leben schätzen, haben wir auch Grund, diejenigen zu schätzen, dank denen wir in den Genuss des Lebens (für die Kinder) bzw. der Möglichkeit einer Art Weiterlebens (für die Eltern)

---

13 Es gilt zu beachten, dass es einen wichtigen Unterschied zwischen der Gutheit des guten Lebens und des bloßen Lebens gibt. Es ist ja möglich, auf sein Weiterleben eben deshalb zu verzichten, weil man etwas (moralisch) Schönes tun oder etwas (moralisch) Schändliches meiden will. Dies impliziert, dass das (moralisch) Schöne, z. B. eine moralisch schöne Handlung, einen höheren Wert hat als das Leben an sich. Die Anerkennung dieses Unterschiedes wird darin reflektiert, dass Aristoteles nicht sagt, dass das Leben etwas Schönes ist, sondern, dass es „ein Stück des Schönen“ in sich hat. Das Leben ist nicht das höchste Gut (ein Leben kann ja auch lasterhaft sein), aber es ist im Grunde wertvoller als Nützlichkeit oder Lust.

gekommen sind. In der reifsten Form der E-K-Freundschaft bezieht sich das Schätzen nicht nur auf mein oder dein Leben, sondern auf die Gutheit des Lebens an sich, ähnlich, wie sich die vollkommene Freundschaft auf die Gutheit der Tugend bezieht. Die E-K-Freundschaft beruht auf der Anerkennung des Wertes des Lebens und kann zur Feier des Lebens werden. Je stärker das Schätzen des Lebens, desto stärker die Freundschaft, die auf diesem Schätzen beruht.

Der Grund des Schätzens ist nicht auf bloßes Leben beschränkt, sondern kann sich auf das gute Leben erweitern. Die Eltern können ihre Kinder nicht nur dafür schätzen, weil sie ihnen eine Art Weiterleben ermöglichen, sondern auch dafür, dass sie ihr Leben verbessert oder bereichert haben. Gemäß Aristoteles sollen Kinder die Eltern nicht nur als die „Urheber ihres Seins“ ehren, sondern auch aufgrund der geleisteten materiellen Versorgung und Erziehung. Die Erziehung ist offensichtlich ein Teil der unentbehrlichen Ausstattung für das gute Leben.

#### 4. Die Modalität des Schätzens

In der Freundschaftstheorie des Aristoteles entsprechen die Nützlichkeits- und die Lustfreundschaft der extrinsischen Modalität des Schätzens, und die Freundschaft aufgrund des Guten der intrinsischen Modalität des Schätzens. Falls die E-K-Freundschaft nun eine Art der Freundschaft aufgrund des Guten sein sollte, müsste die der E-K-Freundschaft entsprechende Modalität des Schätzens ebenfalls intrinsisch sein, so dass sich Kinder und Eltern gegenseitig aufgrund dessen schätzen würden, was oder wer sie sind, und nicht aufgrund dessen, was sie sich gegenseitig verschaffen.

Dies scheint jedoch auf den ersten Blick nicht der Fall zu sein. Insofern das Leben der Grund des Schätzens sein sollte, würden sich Eltern und Kinder aufgrund der Leistung der auf das Leben bezogenen Wohltaten schätzen und nicht unbedingt um ihrer selbst willen. Man könnte behaupten, dass vor allem die Kinder die Eltern nicht aufgrund dessen schätzen, was oder wer sie sind, sondern aufgrund dessen, was sie für sie getan haben bzw. tun werden. Tatsächlich scheint von dieser Perspektive die Asymmetrie des Schätzens zwischen Eltern und Kindern noch auf eine andere Weise hervorzutreten. Die Eltern neigen dazu, ihre Kinder intrinsisch zu schätzen, weil sie sie als ein Teil ihres Selbst schätzen; das gilt aber nicht für die Kinder, die nicht von Natur aus dazu geneigt sind, Eltern als einen Teil von sich selbst zu betrachten.

Dagegen ist einzuwenden, dass die Abgrenzung zwischen dem extrinsischen und intrinsischen Schätzen nicht immer scharf ist. Das gilt insbesondere für Wohltaten, die Dankbarkeit veranlassen oder hervorbringen. Wenn ein Automechaniker mein Auto vertragsgemäß ohne eine darüber hinausgehende Leistung repariert, dann werde ich mit seiner Arbeit zufrieden sein, aber nicht unbedingt dankbar. Ich werde den Mechaniker nur extrinsisch schätzen. Wenn aber jemand sein eigenes Leben in Kauf nimmt, um mein Leben zu retten, dann werde ich nicht zufrieden, sondern dankbar sein. Es ist charakteristisch für die Dankbarkeit, dass man durch die Anerkennung des Wertes der erbrachten Wohltat auch den Wohltäter selber schätzt, weil er die Wohltat aus einer besonders schätzenswerten Motivation heraus erbracht hat. Was macht aber die Motivation besonders schätzenswert? Es kann, im Sinne von Aristoteles, eine charakterliche Tugend sein, wie z. B. der Mut und die Hilfsbereitschaft bei der Lebensrettung. Es könnte aber auch genügen, dass die Motivation für eine Wohltat besonders schätzenswert ist, wenn keine Verpflichtung für diese Wohltat auf Seiten der Wohltäter besteht. Die elterliche Wohltat des Zur-Welt-Bringens könnte auch dann zur Dankbarkeit, und dadurch auch zum intrinsischen Schätzen des Wohltäters, veranlassen, wenn die Motivation der Eltern nicht ausgesprochen tugendhaft war.

Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob man das intrinsische Schätzen auf das Schätzen des Charakters beschränken soll, wie es Aristoteles tut. Ich kann jemanden vermutlich auch aus Gründen, die mit seinem Charakter wenig zu tun haben, um seiner selbst willen schätzen. Die E-K-Beziehung ist ein Paradebeispiel dafür. Das gegenseitige Schätzen der Eltern und Kinder kann dadurch gesteigert werden, dass sie sich aufgrund ihrer charakterlichen Eigenschaften schätzen. Aber die charakterliche Gutheit scheint keine notwendige Bedingung für das intrinsische Schätzen zu sein. Insbesondere die Eltern schätzen ihre Kinder nicht deswegen, weil sie einen guten Charakter haben, sondern deswegen, weil sie ihre Kinder sind. Dieses Schätzen beruht auf der einzigartigen Rolle, die diese Person in meinem Leben spielt. Dass eine Person meine Mutter oder meine Tochter ist, bedeutet typischerweise, dass unsere Lebensgeschichten miteinander besonders eng verflochten sind. Die elterliche oder kinderliche Rolle impliziert deshalb ein starkes Band in dem Sinne, dass die andere Person ein wichtiger Teil meiner Existenz ist. Solange ich meine Existenz schätze, schätze ich direkt oder indirekt auch die Person oder Personen, die an meiner Lebensgeschichte auf derart wichtige Weise beteiligt sind.

## 5. Sind die Eltern die Gläubiger der Kinder?

Ich habe erwähnt, dass die Schuldner-Gläubiger-Auffassung der E-K-Freundschaft dafür spricht, dass diese Freundschaft eine Nützlichkeitsfreundschaft ist. Falls nun aber der axiologische Grund dieser Freundschaft das Leben als etwas Gutes sein sollte, scheint die von uns vorgeschlagene aristotelische Auffassung der E-K-Freundschaft zu der Schuldner-Gläubiger-These des Aristoteles nicht besonders gut zu passen. Ich schlage vor, dass sich diese Spannung am besten dadurch beseitigen lässt, dass die Schuldner-Gläubiger-Auffassung umgedacht bzw. korrigiert wird. Sie ist nicht nur aus externen systematischen Gründen korrekturbedürftig, sondern auch deshalb, weil sie selbst im Rahmen der aristotelischen Freundschaftstheorie bedenklich ist. Deshalb wird die hier ausgearbeitete Auffassung der E-K-Freundschaft nicht weniger, sondern eher mehr aristotelisch.

Die Natur der filialen Pflichten wurde zu einem intensiv diskutierten Thema in der jüngeren Forschung. Aristoteles wurde dabei oft als der Urheber der Schuldtheorie der filialen Pflichten erwähnt. Dies ist begründet, insofern Aristoteles tatsächlich die E-K-Beziehung als eine Beziehung zwischen Gläubiger und Schuldner aufgefasst hat. Gleichzeitig ist zu bemerken, dass Aristoteles nie das Ziel verfolgt hat, eine unabhängige Theorie der filialen Pflichten zu erarbeiten, sondern eine Theorie der E-K-Freundschaft zu entwerfen. Die Tatsache, dass er dabei einen wichtigen Ansatz zur Pflichttheorie geschaffen hat, ändert nichts daran, dass dieser Ansatz der Freundschaftstheorie unterworfen ist. Das bedeutet, dass Aristoteles über die Pflichten in einer Freundschaft nur deshalb redet, weil sie eine Relevanz für die Gerechtigkeit als ein charakteristisches Merkmal der Freundschaft haben. Gerechtigkeit in der Freundschaft bezieht sich grundsätzlich auf den Wert (*axia*) der geleisteten Wohltaten. Der Austausch ist dann gerecht, wenn ein Gleichgewicht besteht zwischen dem, was jeder der Freunde dem anderen gibt, und dem, was er von ihm empfängt.

Die Schuldner-Gläubiger-Auffassung der filialen Pflichten ist allerdings selbst im Rahmen der aristotelischen Theorie in zweierlei Hinsicht bedenklich. Erstens ist fraglich, ob die Schuldner-Gläubiger-Beziehung derart einseitig ist, wie sie Aristoteles darstellt. Sind auch die Eltern, in einem gewissen Sinne, nicht gegenüber den Kindern verschuldet? Zweitens ist an der Annahme, dass die Kinder den Eltern überhaupt etwas schulden, zu zweifeln. Die Art der in der E-K-Freundschaft erbrachten Wohltaten schafft nämlich keinen Bedarf des Wertausgleichs und deshalb auch keine Schulden und sich aus diesen Schulden ergebende Verpflichtungen.

Aristoteles behauptet, dass Kinder von den Eltern mehr bekommen haben, als sie je zurückzahlen werden können. Auch wenn wir zulassen würden, dass die Kinder gegenüber den Eltern verschuldet sind, stellt sich die Frage, ob auch die Eltern den Kindern etwas schulden und ob sie sogar den Kindern womöglich nicht mehr schulden als umgekehrt. Dieser Schluss ist tatsächlich zu ziehen, wenn wir von der Auffassung ausgehen, dass die Wohltaten zwischen Eltern und Kindern sich in einem besonderen Sinne auf das Leben beziehen. Die Eltern haben den Kindern ermöglicht, zur Welt zu kommen, und sie haben auch die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass dieses Leben ein gelungenes Leben sein wird. Hingegen werden aber Kinder den Eltern nicht nur eine Art Weiterleben ermöglichen, sondern ihnen auch eine Gelegenheit gegeben haben, durch die Elternschaft ihr eigenes Leben zu bereichern bzw. zu verbessern.

Dass die Kinder den Eltern ein reicheres bzw. besseres Leben ermöglicht haben, ergibt sich daraus, dass sie ihnen ermöglicht haben, bestimmte moralisch schöne Wohltaten gegenüber den Kindern zu erbringen. Im Sinne der aristotelischen Theorie kann man sagen, dass man sich als Wohltäter in der Regel durch die Wohltat ein größeres Gut verschafft als als Wohlempfänger, weil moralisch zu handeln ein größeres Gut darstellt als moralisch behandelt zu werden.<sup>14</sup> Vorausgesetzt, dass die Eltern gegenüber den Kindern moralisch gut gehandelt haben, haben sie tatsächlich von der Beziehung mehr gehabt als die Kinder, weil sie vorwiegend in der Rolle der Wohltäter und nicht in der Rolle der Wohlempfänger tätig waren. Daraus ergibt sich das Paradox, dass je besser die Eltern die Kinder behandelt haben, desto mehr schulden sie den Kindern, weil ihnen die Kinder umso mehr moralisch schöne Handlungen ermöglicht haben. Dies ist im Einklang mit Aristoteles' Beobachtung, dass die Eltern die Kinder mehr schätzen als umgekehrt, weil sie ihr eigenes Werk sind. Analoges gilt nämlich für die auf die Kinder gerichteten Wohltaten: Diese werden von den Eltern erbracht, nicht von den Kindern.

Die Kinder sind zwar in diesem Sinne keine Wohltäter im strengen Sinne, weil sie die auf sie bezogenen moralisch schönen Handlungen nicht erbringen, sondern nur ermöglichen, indem sie elterliche Pflege und Erziehung zulassen oder dulden. Man könnte wohl sagen, dass sie den Eltern ge-

---

14 So explizit formuliert Aristoteles diesen Grundsatz nicht, aber es ist in seinen Texten auf verschiedene Weisen impliziert, z. B., wenn er sagt, dass der gute Mensch moralisch handeln will, weil er sich selbst am meisten befriedigen will (vgl. NE ix.9).

genüber keine Wohltaten, sondern Wohlleiden erbracht haben. Trotzdem ist es ein Verdienst, weil ohne dieses Wohlleiden keine elterlichen Wohltaten vollbracht hätten werden können. Es ist gewiss eine weitere Frage, mit der ich mich hier nicht ausführlicher auseinandersetzen kann, was für ein Verhältnis zwischen dem Wert des elterlichen Wohltuns und dem kindlichen Wohlleiden besteht. Je nach Antwort könnte man womöglich auch zu dem Schluss kommen, dass die Rechnung zwischen den Eltern und den Kindern – falls überhaupt eine Rechnung offen ist – immer bereits beglichen ist. Auf jeden Fall scheint die Asymmetrie im Wert der erbrachten Wohltaten weniger eindeutig zu sein, als sie Aristoteles darstellt.

Übrigens ist unklar, ob für die Kinder aufgrund der elterlichen Wohltaten Pflichten entstehen. Nicht alle Wohltaten verpflichten nämlich zu einer Gegenleistung. Aristoteles deutet darauf hin, dass es zwei Arten von Wohltaten gibt, wenn er über die Nützlichkeitsfreundschaft sagt, dass der Wohltäter „erwartet, das Gleiche oder mehr zurückzubekommen, wie wenn man nicht gegeben, sondern geliehen hätte“ (NE 1162b, 33–34). Ich möchte diesen Ansatz und dessen Konsequenzen weiter erarbeiten. Eine Wohltat kann wie ein Darlehen sein, wenn es mit Anspruch auf Gegenleistung erbracht wird und als solches von dem Empfänger anerkannt wird, oder wie ein Geschenk, wenn es ohne solchen Anspruch vorkommt. Die geschenkartigen Wohltaten kommen typischerweise in vollkommenen Freundschaften vor, weil die Freunde sich gegenseitig um ihrer selbst willen Wohltaten erbringen, und nicht wegen der Aussicht auf eine Gegenleistung. In den Nützlichkeits- und womöglich auch Lustfreundschaften haben dagegen die darlehensartigen Wohltaten Vorrang.

Es ist charakteristisch für die geschenkartigen Wohltaten, dass sie keine Ungleichheit im Wert der erbrachten Wohltaten schaffen können. Der Wohltäter wurde nämlich durch das Erbringen der geschenkartigen Wohltat bereits vollumfänglich entschädigt. Die geschenkartigen Wohltaten werden typischerweise dadurch erbracht, dass der Wohltäter dem Wohltatenempfänger etwas Nützliches oder Angenehmes verschafft, nicht aber etwas moralisch Schönes – das kann nämlich nur das Attribut der Wohltaten selber sein und nicht dessen, was verschafft wird. Vorausgesetzt, dass der Wert des Schönen den Wert des Nützlichen immer übertrifft, hat der Wohltäter mehr von der Wohltat gehabt als der Wohltatempfänger. Falls die Schulden zwischen Wohltäter und Wohlempfänger auftreten sollen, dann könnten vielmehr die Wohltäter gegenüber dem Wohlempfänger verschuldet sein. Es gibt allerdings eine wichtige Ausnahme, und zwar die elterliche Wohltat

des Zur-Welt-Bringens. Wir wissen nämlich, dass, obwohl das Leben keine Wohltat ist, es trotzdem etwas Schönes in sich hat, das sich weder auf Nützlichkeit noch Lust zurückführen lässt. Das elterliche Geschenk des Lebens könnte dann die einzige Wohltat sein, deren Wert für den Wohltatenempfänger mit dem Wert für Wohltäter vergleichbar ist.

Die Antwort auf die Frage, ob die Kinder den Eltern etwas schulden bzw. gar schulden können, hängt demnach davon ab, ob die elterlichen Wohltaten darlehensartige oder geschenkartige sind. Aristoteles neigt eindeutig dazu, die elterlichen Wohltaten als darlehensartige und deshalb pflichtschaffende darzustellen. Es gibt jedoch mindestens drei Gründe, die gegen das Darlehensmodell sprechen. Erstens kann nur eine solche Wohltat ein Darlehen sein, auf die der Wohlempfänger keinen unabhängigen Anspruch hat (Cowburn 2003). Falls die Eltern aber verpflichtet sind, den Kindern gewisse Wohltaten zu erbringen, und die Kinder den Anspruch auf diese Wohltaten haben, dann kann das Erbringen dieser Wohltaten eben kein Darlehen sein, sondern nur eine Pflichterfüllung. Dieses Argument bezieht sich auf diejenigen der elterlichen Wohltaten, die tatsächlich elterliche Pflichten sind, also die Ernährung bzw. Versorgung sowie Erziehung. Was aber das Zur-Welt-Bringen betrifft, handelt es sich nicht um eine Pflicht und könnte aus dieser Perspektive theoretisch eine darlehensartige Wohltat sein.

Es gibt allerdings zwei weitere Überlegungen, die gegen das Darlehensmodell der elterlichen Wohltaten sprechen und die sich auch auf das Zur-Welt-Bringen beziehen. Die erste ist psychologisch bzw. empirisch. Die typische Motivation der Eltern, mit der sie Wohltaten gegenüber den Kindern erbringen, scheint nicht der Motivation zu entsprechen, mit der ein Gläubiger das Darlehen zur Verfügung stellt (Schinkel 2012; Bleisch 2015). Die zweite Überlegung ist rechtsphilosophisch. Das Darlehen, und damit auch die Verpflichtung zur Zurückzahlung, erfolgt nur dann, wenn beide Seiten explizit oder implizit freiwillig einen Vertrag eingegangen sind. Vor ihrer Geburt haben die Kinder aber keinen Vertrag eingehen können und deshalb kann die elterliche Wohltat des Zur-Welt-Bringens auch kein Darlehen sein.

Die elterlichen Wohltaten können also selbst im Rahmen der aristotelischen Theorie die Kinder nicht zu Schuldnern machen und somit zu Ehre verpflichten. Vielmehr können sie die Kinder zu Gegenwohltaten dadurch motivieren, dass sie Grund zur Dankbarkeit schaffen. Die Verschiebung von der Verpflichtung zur Ehre zu Veranlassung zur Dankbarkeit macht die E-K-Beziehung nicht nur weniger beklemmend und ist der Natur der elterlichen Wohltaten mehr gerecht, sondern entspricht auch besser der Tatsache,

dass sich die Eltern und Kinder in der Vergangenheit Wohltaten gegenseitig erbracht haben. Sowohl Kinder als auch Eltern haben starke Gründe, einander dankbar zu sein.

## 6. Schlussbemerkungen

Ich habe einen Entwurf der E-K-Freundschaft mit Blick auf drei systematische Schwerpunkte der aristotelischen Freundschaftstheorie ausgearbeitet. In allen diesen Hinsichten hat sich gezeigt, dass sich die E-K-Freundschaft von den uneigentlichen Formen der Freundschaft, d. h. der Lustfreundschaft und vor allem der Nützlichkeitsfreundschaft, weitgehend unterscheidet und dass sie der vollkommenen Freundschaft ähnelt. Der axiologische Grund dieser Freundschaft ist weder Nützlichkeit noch Lust, sondern Leben, d. h. etwas in einem gewissen Sinne intrinsisch Gutes und (moralisch) Schönes. Die Eltern und Kinder schätzen sich gegenseitig zwar nicht unbedingt aufgrund ihres Charakters, wie es in den vollkommenen Freundschaften vorkommt, aber dennoch schätzen sie sich auch intrinsisch, nämlich aufgrund des Bandes. Schließlich hat sich auch gezeigt, dass die in dieser Freundschaft erbrachten Wohltaten zumindest teilweise geschenkartige sind, wie es auch in den vollkommenen Freundschaften vorkommt. Natürlich sind nicht alle E-K-Beziehungen Freundschaften; je mehr sie aber diese Merkmale aufbringen und je mehr sie sich deshalb der vollkommenen Freundschaft nähern, desto mehr handelt es sich um Freundschaften.

Eine besonders bemerkenswerte Konsequenz, die sich aus der vorliegenden Auffassung der E-K-Freundschaft ergibt, ist, dass die E-K-Freundschaft ein Projekt ist, dessen intrinsischer Wert den Wert des Charakters der Beteiligten oft übertrifft. Die Kinder zur Welt zu bringen, sie zu versorgen und zu erziehen, ist gemäß dieser Auffassung eine großartige, geschenkartige und lebenslehrende Wohltat, die oftmals auch von Menschen mittelmäßigen Charakters erbracht wird. Dies gilt auch für die Kinder, die noch nicht oder nicht unbedingt tugendhaft sind und trotzdem ihre Eltern im Sinne einer echten Dankbarkeit schätzen, und aus dieser Dankbarkeit geschenkartige Wohltaten für die Eltern erbringen. Die Idee, dass unsere Beziehungen besser sein können als wir und uns dadurch auch zu besseren Menschen machen können, gilt zwar womöglich auch für andere Beziehungen, tritt aber in E-K-Freundschaften besonders deutlich hervor.<sup>15</sup>

---

15 Ich möchte mich bei den Gutachter(inne)n der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* sowie bei Claus Beisbart und Richard King vom Institut für Philoso-

## Literatur

- Aristoteles. 2006. *Nikomachische Ethik* (NE), hg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Aristoteles. 1962. *Eudemische Ethik*. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristoteles. 1991. *Politik*, hg. von Hellmut Flashar, übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Berlin: Akademie Verlag.
- Aristoteles. 2002. *Rhetorik*. Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Christop Rapp. 2 Halbbände. Berlin: Akademie Verlag.
- Badhwar, N.K. 1991. „Why It Is Wrong to Be Always Guided by the Best: Consequentialism and Friendship“. *Ethics* 101: 483–504.
- Betzler, M., und B. Bleisch. 2015. *Familiäre Pflichten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bleisch, B. 2015. „Rabentöchter? Rabensöhne? Zum Problem der Begründung filialer Pflichten“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2: 237–272.
- Brighthouse, H., und A. Swift. 2014. *Family Values: The Ethics of Parent-Child Relationships*. Princeton: Princeton University Press.
- Cooper, J. 1977. „Friendship and the Good in Aristotle“. *Philosophical Review* 86: 290–315.
- Cowburn, J. 2003. *Love*. Milwaukee: Marquette University Press. Curzer, H. 1995. „Aristotle’s Account of the Virtue of Justice“. *Apeiron* 28.3: 207–238.
- Dixon, N. 1995. „The Friendship Model of Filial Obligations“. *Journal of Applied Philosophy* 12: 77–87.
- English, J. 1979. „What Do Grown Children Owe Their Parents?“. In *Having Children: Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*, herausgegeben von Onora O’Neill und William Ruddick, 351–356. New York: Oxford University Press.
- Hutchinson, D.S., und M.R. Johnson. 2017. *Aristotle: Protrepticus, or Exhortation to Philosophy. Citations, fragments, paraphrases, and other evidence*. Onlineversion auf [protrepticus.info](http://protrepticus.info).
- Irwin, T. 1999. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- Keller, S. 2006. „Four Theories of Filial Duties“. *Philosophical Quarterly* 56: 254–274.
- Kristjánsson, K. 2006. „Parents and Children as Friends“. *Journal of Social Philosophy* 37.2: 250–265.
- Kupfer, J. 1990. „Can Parents and Children Be Friends?“. *American Philosophical Quarterly* 27: 15–26.

---

phie an der Uni Bern für ihre wertvollen Verbesserungsvorschläge herzlich bedanken.

- Nozick, R. 1989. „Love’s Bond“, In *The Examined Life: Philosophical Meditations*, herausgegeben von Robert Nozick, 68–86. New York: Simon & Schuster.
- Pakaluk, M. 1998. *Aristotle, Nicomachean Ethics: Books VIII and IX*. Oxford: Clarendon Press.
- Richards, N. 2010. *The Ethics of Parenthood*. Oxford: Oxford University Press.
- Schechtman, M. 1996. *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schinkel, A. 2012. „Filial Obligations: A Contextualist, Pluralist Model“. *Journal of Ethics* 16: 395–420.
- Sherman, N. 1987. „Aristotle on Friendship and the Shared Life“. *Philosophy & Phenomenological Research* 47: 589–613.
- Stocker, M. 1976. „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories“. *Journal of Philosophy* 73: 453–66.
- Welch, B. 2012. „A Theory of Filial Obligations“. *Social Theory and Practice* 38: 717–737.
- Whiting, J. 1991. „Impersonal Friends“. *Monist* 74: 3–29.
- Wilcox, W.H. 1987. „Egoists, Consequentialists, and Their Friends“. *Philosophy & Public Affairs* 16: 73–84.
- Williams, B. 1980. „Justice as a Virtue“. In *Essays on Aristotle’s Ethics*, herausgegeben von A.O. Rorty, 189–199. Berkeley: University of California Press.

# Ein Markt für Geflüchtete?

## Bedingungen für die Zulässigkeit des Handels mit Flüchtlingskontingenten

### A Market in Refugees?

### Conditions for the legitimacy of trading refugee quotas

MATTHIAS HOESCH, MÜNSTER

*Zusammenfassung:* Verschiedene Vorschläge, wie die Verantwortung für Geflüchtete auf Staaten verteilt werden könnte, sehen vor, dass Staaten anderen Staaten Geld dafür bieten dürfen, dass diese ihre Flüchtlingskontingente übernehmen. Ein solcher Handel mit Flüchtlingskontingenten ist sowohl in der öffentlichen Debatte als auch in der Philosophie und Politischen Theorie massiv kritisiert worden. Der Beitrag rekonstruiert und diskutiert die zentralen Einwände gegen den Handel mit Flüchtlingskontingenten und hält Bedingungen fest, unter denen der Handel legitim sein kann.

*Schlagwörter:* Flüchtlingsschutz, handelbare Flüchtlingsquoten, Lastenteilung, Ökonomisierung, Quotenhandel

*Abstract:* Quota trading schemes have been a feature of several recent proposals to realize burden sharing in refugee protection. According to these quota trading schemes, states would be able to reduce the number of refugees they are required to accept by paying other states to take over a percentage of their quota. There has been strong criticism of such refugee quota trading in both public and academic debates. The paper reconstructs and discusses the main objections against tradable refugee-admission quotas and postulates conditions under which legitimate refugee quota trading may occur.

*Keywords:* Externalization, refugee protection, tradable refugee-admission quotas, burden sharing, quota trading

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



Wie kann Flüchtlingsschutz so organisiert werden, dass Geflüchtete effektiven Zugang zu sicheren Lebensperspektiven haben und sich zugleich die Schutzaufgaben gerecht auf potentielle Aufnahmestaaten verteilen? Disziplinübergreifend wurde eine Reihe von Vorschlägen diskutiert.<sup>1</sup> Eine der Fragen, über die in diesem Zusammenhang gestritten wird, ist die Frage, ob Staaten das Recht haben sollten, Schutzpflichten nach einem Marktmechanismus untereinander aufzuteilen, indem sie anderen Staaten Geld dafür bieten, dass diese ihnen Flüchtlingskontingente abnehmen.

Ein solcher Handel mit Flüchtlingskontingenten ist Bestandteil mehrerer Vorschläge für eine Reform des europäischen Asylsystems (vgl. insb. Fernández-Huertas Moraga und Rapoport 2015) und für die Einführung eines globalen Verteilmechanismus (vgl. insb. Schuck 1997). Nichtinstitutionalisierte Vorformen des Kontingenthandels existieren bereits heute in großer Zahl, denn Staaten versuchen verstärkt, Schutzaufgaben gegen Geldzahlungen an andere Staaten abzutreten (vgl. Gerver 2018, 45).

An der normativen Bewertung der Möglichkeit, Flüchtlingskontingente zu handeln, scheiden sich allerdings die Geister. Befürworter\*innen, die auf Freiheitsrechte der Staaten und Effizienzsteigerungen im Flüchtlingsschutz verweisen, stehen einer breiten Front gegenüber, die den Handel mit Flüchtlingskontingenten massiv ablehnt. Stimmen in der öffentlichen Debatte und im akademischen Diskurs kritisieren, dass hier etwas den Regeln des Marktes unterworfen werde, was ihnen nicht unterworfen werden sollte; dass der Schutz von Menschen hier wie eine Ware und nicht wie ein moralisches Gut behandelt werde.

Eine solche kritische Position gegenüber dem Handel mit Flüchtlingskontingenten hat zweifellos eine gewisse Anfangsplausibilität. Irgendwas scheint merkwürdig zu sein an der Idee, dass Flüchtlingskontingente gegen Geld hin- und hergeschoben werden. Man stelle sich einmal vor, Pflegekinder würden durch Marktmechanismen zum tiefstmöglichen Preis an Pflegefamilien verteilt oder beliebte Studienorte würden grundsätzlich an die meistbietenden Studierenden vergeben, sodass sich weniger wohlhabende mit den unattraktiven Universitäten begnügen müssten. Solche Beispiele erscheinen uns moralisch äußerst fragwürdig, und der Handel mit Flüchtlingskontingenten weist in mancher Hinsicht Gemeinsamkeiten mit ihnen auf.

---

1 Vgl. etwa die Vorschläge in Carens 2013, 212–216; Hathaway 2016; Miller 2016, 86–93; Owen 2018; Schuck 1997.

Aber worin genau liegen die moralischen Probleme des Handels mit Flüchtlingskontingenten? Einfach zu behaupten, dass eine Ökonomisierung im Bereich des Flüchtlingsschutzes unangebracht sei, ist sicherlich keine hinreichende Argumentation – es muss offengelegt werden, welche Güter oder Normen auf dem Spiel stehen. Nicht zuletzt die emotionale Vehemenz, mit der in der öffentlichen Debatte und auf Konferenzen über den Kontingenthandel gestritten wird, macht eine genaue philosophische Analyse notwendig. Obwohl es mittlerweile mehrere Aufsätze zu normativen Aspekten des Themas gibt, sind die Einwände gegen den Kontingenthandel noch nicht befriedigend rekonstruiert und diskutiert worden. Teils werden potentielle Einwände zurückgewiesen, die in der Debatte von niemandem ernsthaft vertreten werden;<sup>2</sup> teils werden denkbare Versionen der vorhandenen Einwände übergangen oder die Einwände vorschnell auf unplausible Thesen festgelegt. Vor diesem Hintergrund setzt sich der vorliegende Beitrag zum Ziel, verschiedene denkbare Einwände gegen den Kontingenthandel voneinander abzugrenzen, jeweils ihre plausibelste Fassung zu rekonstruieren und diese kritisch zu diskutieren.

Damit verfolgt der Beitrag ein eng gefasstes Beweisziel: Es soll im Folgenden nicht argumentiert werden, dass der Handel mit Flüchtlingskontingenten eine besonders gute Lösung des Problems der Verantwortungsteilung für Geflüchtete darstellt. Es geht vielmehr darum zu untersuchen, ob es grundsätzliche Argumente gibt, den Handel mit Flüchtlingskontingenten von vornherein aus dem Bereich legitimer Optionen auszuschließen oder mit generellen Restriktionen zu versehen.

Entsprechend benennt Abschnitt 1, der einen Arbeitsbegriff des Handels mit Flüchtlingskontingenten einführt, die Hoffnungen, die mit diesem Instrument verbunden werden, nur kurz und ohne sie zu evaluieren. Ebenfalls im ersten Abschnitt werden bereits zwei Bedingungen eingeführt, die der Handel erfüllen muss, damit er überhaupt ein interessanter Kandidat normativer Analyse wird. In den Abschnitten 2 bis 4 werden mögliche Einwände gegen den Kontingenthandel rekonstruiert. Während ein befürchteter Bewusstseinswandel (Abschnitt 2), die Behandlung von Geflüchteten als Personen mit negativem Wert (Abschnitt 3) und die Möglichkeit einer ex-

---

2 Kuosmanen (2013, 112f.) argumentiert u. a., aus der These Kants, Personen hätten einen Wert, aber keinen Preis, folge kein Einwand gegen den Kontingenthandel. Dies ist nicht erstaunlich, vertritt in der Literatur doch niemand das Gegenteil.

pressiven Schädigung (Abschnitt 4) keine generelle Zurückweisung des Kontingentshandels begründen können, macht der vierte Einwand, der Einwand der übergangenen Interessen und Präferenzen der Geflüchteten, die Formulierung einer weiteren Bedingung für den Handel erforderlich (Abschnitt 5). Das Fazit hält daher fest, dass der Handel mit Flüchtlingskontingenten mit bestimmten Einschränkungen als legitim angesehen werden muss.

## 1. Der Handel mit Flüchtlingskontingenten

Ein Handel mit Flüchtlingskontingenten – in der internationalen Debatte als *refugee quota trading* oder allgemeiner als *refugee markets* oder *markets in refugees* bezeichnet – umfasst im Kern zwei Elemente. Das erste Element besteht darin, dass Staaten eine Anfangsverteilung der Verantwortung für Geflüchtete akzeptieren, die einem jeden Staat die Verpflichtung zur Aufnahme einer bestimmten Zahl Geflüchteter zuweist. Diese Anfangsverteilung kann unterschiedlich festgelegt werden. Gegenwärtig determiniert insbesondere das im Völkerrecht verankerte Prinzip des Non-Refoulement, welcher Staat für Geflüchtete zuständig ist – das Prinzip des Non-Refoulement enthält zwar keine direkte Aussage über diese Frage, läuft aber faktisch darauf hinaus, dass sich eine bestimmte Anfangsverteilung ergibt, indem es den Staat, an dessen Grenzen oder auf dessen Territorium sich eine geflüchtete Person befindet, unter bestimmten Bedingungen mit einem Verbot der Zurückweisung oder Abschiebung belegt. In Europa gibt zusätzlich die Dublin-Verordnung vor, welcher Staat für welche Geflüchteten zuständig ist.

Im Optimalfall wird die Anfangsverteilung nach *fairen Kriterien* festgelegt. Die heute bestehenden Formen der Verantwortungszuschreibung sind davon weit entfernt, denn sie belasten manche Staaten extrem stark und andere kaum. Wie faire Kriterien im Detail aussehen würden, ist jedoch strittig. Festgehalten werden kann aber, dass Fairness nicht ausschließlich darauf abzielt, dass die *Geflüchteten selbst* fair verteilt werden. Stattdessen ist sinnvollerweise davon auszugehen, dass im Flüchtlingschutz monetäre sowie nichtmonetäre Lasten zu bewältigen sind und dass diese voneinander getrennt aufgeteilt werden können. Ein wohlhabender Staat wie Singapur, in dem ständige Wohnraumknappheit herrscht, wird in einer fairen Verteilung also nur wenige Geflüchtete aufnehmen, aber einen großen finanziellen Beitrag leisten müssen. Dieser Beitrag wird dann solchen Staaten zugutekommen, die zwar aufnahmefähige gesellschaftliche Strukturen aufweisen, aber nicht die nötigen finanziellen Ressourcen haben.

Das zweite Element des Kontingenthandels ergänzt die Anfangsverteilung um die Idee eines freien Handels der anfangs zugewiesenen Kontingente: Staaten können bei akzeptierter Anfangsverteilung anfangen, sich untereinander Geld zu bieten, um einen Teil ihrer Anfangsverpflichtung an andere Staaten abzutreten. Alle beteiligten Staaten können ganz nach ihren Präferenzen Angebote der anderen Staaten annehmen und selbst Angebote unterbreiten. Dadurch entsteht ein Marktpreis für die Übernahme eines Flüchtlingskontingents: Bei einem bestimmten Preis sind genauso viele Staaten bereit, Geld für das ‚Outsourcen‘ des Flüchtlingsschutzes zu bezahlen, wie andere Staaten bereit sind, zu diesem Preis Geflüchtete aufzunehmen.

Gehandelt werden können sowohl Kontingente von Asylsuchenden, bei denen das Verfahren der Prüfung ihres Asylanspruchs noch aussteht, als auch Kontingente von Personen, die bereits ein Verfahren der Anerkennung eines bestimmten Schutzstatus durchlaufen haben – die also bereits als Flüchtlinge im Sinne der Genfer Konvention anerkannt sind oder aber subsidiären Schutz gewährt bekommen haben. Denkbar wäre weiterhin, Kontingente für Personen, die voraussichtlich nur vorübergehenden Schutz benötigen, getrennt von Kontingenten für Personen zu handeln, die auf Dauer eine neue Heimat suchen.

Wenn also vom Handel mit Flüchtlingskontingenten die Rede ist, so ist kein spezieller Begriff des Flüchtlings vorausgesetzt. Wie auch immer Schutzansprüche definiert werden, der Handel mit Flüchtlingskontingenten ist mit allen Ansätzen kompatibel. Welche Gruppen von Geflüchteten die gehandelten Kontingente umfassen, entscheiden grundsätzlich die beteiligten Staaten.

Der Markt für Flüchtlingskontingente kann allerdings – genauso wie andere Märkte – bestimmten Regulierungen unterworfen werden. Es liegt auf der Hand, dass zwei<sup>3</sup> Regulierungen von vornherein nötig sind, um den Handel unter moralischen Gesichtspunkten akzeptabel zu machen, und diese werden im Folgenden als gegeben vorausgesetzt. Erstens sollten alle Staaten,

---

3 Eine dritte Art der Regulierung führe ich in Abschnitt 4 ein. In der Literatur wird als eine weitere, vierte Art der Regulierung gefordert, Diskriminierungen auszuschließen, indem begrenzt wird, welche Merkmale der aufzunehmenden Geflüchteten die Staaten vertraglich festlegen dürfen – demzufolge wäre es etwa unzulässig, gezielt muslimische Geflüchtete an andere Staaten abzutreten (vgl. Kuosmanen 2013, 113–115). Da diese Position auf eine umfassende Theorie der Diskriminierung festgelegt ist, übergehe ich sie hier (als Problemaufriss vgl. Fine 2016); es ist aber festzuhalten, dass auf diesem Weg Diskriminierungen ausgeschlossen werden könnten, falls solche drohen.

die am Handel teilnehmen, nicht erpressbar sein. Unter anderem sollten sie über so viele finanzielle Ressourcen verfügen, dass sie freie Entscheidungen darüber treffen können, ob sie ein Kontingent übernehmen möchten. Sind Staaten erpressbar, dann verliert der freie Handel seine normative Basis: Der scheinbare Konsens der Handelspartner überdeckt einfach nur die Machtlosigkeit des schwächeren Partners. Das Regelwerk des Kontingenthandels sollte also einen Mechanismus enthalten, der erpressbare Staaten vom Handel ausnimmt oder Vorkehrungen trifft, dass der Kontingenthandel nicht zum Nachteil der erpressbaren Staaten und ihrer Bevölkerungen durchgeführt wird.

Zweitens müssen alle beteiligten Staaten einen ausreichenden Flüchtlingschutz gewährleisten. Eine bedeutende Linie der Kritik am Handel mit Flüchtlingskontingenten zielt auf die Tatsache, dass Staaten mit einem solchen Handel versuchen werden, ihre Schutzpflichten möglichst ganz zu umgehen, indem sie Geflüchtete an Staaten überstellen, die keinen ausreichenden Schutz bieten. Das trifft auf viele der bisherigen Vorstöße in diese Richtung sicherlich zu. Australien vereinbarte 2015 mit Kambodscha die Zahlung von 30 Millionen Dollar für die Übernahme einer unbestimmten Anzahl von Geflüchteten; Israel schloss im gleichen Jahr mit Ruanda ein geheimes Abkommen, in dem angeblich 5000 Dollar pro übernommenem Geflüchteten festgeschrieben sind; und auch das EU-Türkei-Abkommen kann man in zentralen Hinsichten als problematischen Kontingenthandel interpretieren (vgl. Gerver 2018, 45; Heck und Hess 2017, 44–49). All diese Beispiele haben gemeinsam, dass Geflüchtete an Staaten überstellt werden, bei denen vorausgesetzt werden kann, dass sie für viele der Aufgenommenen keinen ausreichenden Schutz bieten werden.

Es scheint klar zu sein, dass es moralisch falsch ist, wenn Staaten auf diese Weise das Wohlergehen der Geflüchteten aufs Spiel setzen. Daher wird im Folgenden vorausgesetzt, dass das Regelwerk des Kontingenthandels einen Überwachungsmechanismus enthält, der sicherstellt, dass alle beteiligten Staaten einen ausreichenden Schutzstandard bieten.<sup>4</sup> Mit dem Kontin-

4 Man kann diskutieren, ob nur diejenigen Staaten, die durch den Handel *zusätzliche* Kontingente übernehmen, einen ausreichenden Schutz bieten müssen, oder aber *alle* Staaten, die am Handel beteiligt sind. Ich setze, ohne das hier vertiefen zu können, die stärkere Annahme voraus, weil im Falle zu niedriger Schutzstandards der primären Aufnahmestaaten die anderen Staaten auch ohne Quotenhandel *prima facie* eine Pflicht haben, Geflüchtete aus diesen Aufnahmestaaten einwandern zu lassen.

genthandel wird daher nur die Frage, an welchem Ort Geflüchtete Schutz erhalten, einem Marktmechanismus unterworfen, aber nicht die Frage, ob sie überhaupt Schutz erhalten – Letzteres wäre weder mit dem Völkerrecht noch mit den moralischen Grundlagen des internationalen Flüchtlingssschutzes vereinbar.

Der Schutzstandard muss allerdings nicht in jedem Staat gleich hoch sein. Es ist ausreichend, wenn Geflüchtete hinsichtlich des Existenzminimums, der medizinischen Versorgung und des Rechtsschutzes einen Standard vorfinden, wie ihn auch die ansässigen Bewohner des Staates genießen, und wenn ein unparteiischer Beobachter urteilen würde, dass dieses Niveau hinreicht, um ein menschenwürdiges Leben zu führen.

Wird der Handel mit Flüchtlingskontingenten hinsichtlich des Schutzstandards und hinsichtlich des Umgangs mit erpressbaren Staaten reguliert, dann erwarten seine Befürworter\*innen eine Reihe von Vorteilen. Zu diesen zählt erstens die Aussicht, die gesellschaftliche Akzeptanz der Aufnahme von Geflüchteten zu erhöhen. Gesellschaften würden nämlich ihre Kontingente im Wissen behalten, dass jede Alternative sie sehr teuer zu stehen käme, und sie nähmen zusätzliche Kontingente stets im Wissen auf, dass ihnen diese Aufnahme ausreichend vergütet wird.

Zweitens kann man nach der klassischen Theorie des freien Handels argumentieren, dass Vertragsfreiheit herrschen sollte und freie Vereinbarungen zwischen Staaten Wohlergehenszuwächse schaffen werden. Wenn zwei Staaten Kontingente handeln wollen, so die Überlegung, dann müsste es schon sehr gewichtige Gründe geben, ihnen das zu verbieten, denn der Handel sei durch das weithin akzeptierte Prinzip der Vertragsfreiheit abgedeckt.

Johannes Himmelreich (2019) betont, dass nach Durchführung des Handels die Präferenzen beider Vertragspartner aller Voraussicht nach besser befriedigt sein werden, denn andernfalls hätten sie sich ja nicht für den Handel entschieden. Die gesteigerte Präferenz Erfüllung könnte sich etwa darin niederschlagen, dass Geflüchtete eher dort angesiedelt werden, wo Gesellschaften offen für Zuwanderung sind; oder dass Flüchtlingssschutz tendenziell ressourcenschonend dort angeboten wird, wo er besonders preisgünstig erfolgen kann. Dass die Aufnahmestaaten auf diese Weise insbesondere eine Reduzierung der Kosten des Flüchtlingssschutzes anstreben könnten, würde die gängige Überzeugung widerspiegeln, dass bei Erfüllung einer geschuldeten Leistung der verpflichtete Akteur Sorge tragen darf, dass die Leistung möglichst günstig erbracht wird.

Besondere Vorteile bietet der Kontingenthandel, wenn er innerhalb eines Staatensystems stattfindet, das eine faire Verteilung der Lasten des Flüchtlingsschutzes intendiert. Man kann nämlich drittens davon ausgehen, dass die Bereitschaft von Staaten, sich überhaupt an Lastenteilungssystemen zu beteiligen, deutlich gesteigert wird, wenn diese Systeme einen Handel mit Flüchtlingskontingenten zulassen. Die Staaten bleiben ja durch die Möglichkeit des Handels zumindest in einiger Hinsicht Herr des Geschehens; sie müssen nicht befürchten, dass ihnen eine unbeeinflussbare Zahl von Geflüchteten vorgeschrieben wird (vgl. Kuosmanen 2013, 108).

Viertens bietet der Handel mit Flüchtlingskontingenten eine anerkannte Methode, den Preis zu bestimmen, der einem Staat zusteht, der innerhalb eines Lastenteilungssystems über das normale Maß hinaus Geflüchtete aufnimmt. Die EU-Kommission sieht seit 2015 für die Übernahme Geflüchteter aus anderen EU-Staaten (die sog. *Relocation*) eine Kompensation von 6000 Euro vor.<sup>5</sup> In Norwegen gibt es im Rahmen eines Kompensationssystems für die binnenstaatliche Verteilung Geflüchteter auf verschiedene Regionen dagegen umgerechnet etwa 80.000 Euro pro geflüchteter Person, also das 13-Fache (vgl. Askin und Stehen 2020, 35). Sind die Vorstellungen der EU angemessen, oder eher die Regelungen in Norwegen? Einige argumentieren, dass nur ein freier Markt eine angemessene Antwort auf die Frage geben kann, wie hoch die Kompensationszahlung ausfallen sollte (vgl. Fernández-Huertas Moraga und Rapoport 2015, 647).<sup>6</sup>

Fünftens führen alle genannten Aspekte in den Augen der Befürworter\*innen *indirekt* dazu, dass die Gesamtzahl derer, die Schutz erhalten, erhöht wird (vgl. etwa Gerver 2018, 56). Wenn die Kosten pro geflüchteter

5 [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/it/MEMO\\_15\\_5698](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/it/MEMO_15_5698) (Zugriff: 15.08.2020). Weiterentwicklungen dieses Instruments sind zwar anvisiert, aber hoch umstritten.

6 In der Literatur wird teilweise eine Kompensation für die Aufnahme von Geflüchteten von einem Handel mit Flüchtlingskontingenten abgegrenzt: „[W]hen states pay compensation, they express the idea that refugee hosting costs money. When states provide payments in markets, they express the idea that refugees’ exit is worth money.“ (Gerver 2018, 62; vgl. auch Owen 2018, 40) Das ist nur bedingt plausibel. In einer möglichen Deutung ist der ausgehandelte Preis einfach die angemessene Kompensation, wobei im Falle des Kontingenthandels *alle* empfundenen Lasten mit in die Preisgestaltung einfließen werden, bei Kompensationsberechnungen dagegen bestimmte Lasten bewusst ausgenommen werden können.

Person gesenkt werden, wenn die Akzeptanz zur Aufnahme steigt, wenn sich mehr Staaten an Lastenteilungssystemen beteiligen und es daher für die einzelnen Staaten deutlich weniger Anreize für eine Politik der Abschottung gibt, dann sollte sich das positiv auf die Gesamtzahl derer, die Schutz finden können, auswirken. Dies wäre zweifellos der wichtigste Vorteil des Kontingenthandels.

Damit ist ein ausreichend bestimmter Begriff des Handels mit Flüchtlingskontingenten sowie eine Übersicht über die Ziele, die mit dem Kontingenthandel erreicht werden sollen, gewonnen. Im Folgenden möchte ich danach fragen, ob es im Lichte der Merkmale und Ziele des Handels mit Flüchtlingskontingenten Einwände gegen einen solchen Handel gibt, die ihn grundsätzlich als illegitim oder moralisch problematisch erweisen würden.

Ein beträchtlicher Teil der Kritik, die der Handel mit Flüchtlingskontingenten etwa von Seiten einiger Nichtregierungsorganisationen erfahren hat, hängt mit den bereits genannten Sorgen zusammen, Geflüchtete würden an Staaten überstellt, die keinen ausreichenden Schutz bieten, und manche Staaten würden von anderen Staaten zur Aufnahme Geflüchteter gezwungen. Mit den beiden soeben eingeführten Bedingungen zur Regulierung des Handels können diese Kritikpunkte als ausgeräumt gelten, jedenfalls sofern die Umsetzung dieser Bedingungen für möglich gehalten wird. Es gibt in der Literatur aber auch Kritik, die von diesen beiden Regulierungen unangetastet bleibt, und diese Kritik lässt sich nicht vergleichbar einfach bewerten, sondern wirft interessante philosophische Fragen auf. Vier Einwände lassen sich voneinander unterscheiden.

## 2. Ein Bewusstseinswandel infolge der Kommerzialisierung?

Erstens wird durch die Kommerzialisierung des Flüchtlingsschutzes ein Bewusstseinswandel in den Aufnahmegesellschaften befürchtet. Prägnant wird diese Sorge von Michael Sandel formuliert:

[A] market in refugees changes our view of who refugees are and how they should be treated. It encourages the participants [...] to think of refugees as burdens to be unloaded or as revenue sources, rather than as human beings in peril. (Sandel 2012, 64)

Diesem Einwand zufolge ändert sich durch den Kontingenthandel also, wie die Beteiligten über den Flüchtlingsschutz nachdenken, in welchen Kategorien Flüchtlingsschutz diskutiert wird und was die Motive für die Aufnahme

Geflüchteter sind: Indem Staaten den Handel betreiben, werden in ihren Augen diejenigen, die ursprünglich als hilfsbedürftige Menschen angesehen wurden, zu ökonomischen Einheiten mit Vor- und Nachteilen.

Zu einem moralischen Problem wird ein solcher Bewusstseinswandel freilich erst, wenn gezeigt wird, dass dieser Wandel tatsächlich etwas Schlechtes ist. Man müsste also zeigen, dass mit dem Wandel wertvolle Praktiken verloren gehen oder schlechte Praktiken entstehen, oder dass er andere schlechte Konsequenzen hat.

Solche Prognosen über den Wegfall wertvoller Praktiken oder über negative Langzeiteffekte eines Bewusstseinswandels sind natürlich immer mit großen Unsicherheiten verbunden. Wer den Kontingenthandel als illegitim erweisen will, trägt aber zumindest insofern die Begründungslast, als dass er wenigstens plausibel machen muss, dass mit hinreichender Wahrscheinlichkeit spürbare negative Auswirkungen eintreten werden.<sup>7</sup> Nur auf bloße Mutmaßungen über denkbare negative Auswirkungen hin kann man den Kontingenthandel angesichts der oben genannten Hoffnungen, die mit ihm verbunden werden, nicht als illegitim oder verwerflich abtun.

Sandel bleibt eine solche Plausibilisierung schuldig. Zwei Überlegungen legen nahe, dass sie grundsätzlich kaum zu leisten sein dürfte. Erstens findet der Kontingenthandel auf institutioneller Ebene und losgelöst von konkreten Individuen statt. Ziehen wir einen Vergleich zu einer möglichen Kommerzialisierung der Zuweisung von Pflegekindern. Wenn Pflegekinder durch Marktmechanismen auf Pflegefamilien aufgeteilt würden, müssten wir Angst haben, dass für einen Teil der Pflegeeltern der ökonomische Nutzen in den Vordergrund tritt. Genau diejenigen Individuen, die ihre Bereitschaft zur Aufnahme der Kinder allein vom Preis abhängig machen, sind später einen Großteil des Tages mit den Kindern zusammen. Negative Auswirkungen wären hier zweifellos sehr wahrscheinlich. Bei Flüchtlingskontingenten leisten aber Institutionen in vielschichtigen Entscheidungsprozessen die ökonomische Bewertung, und diese bezieht sich auf abstrakte Kontingente, nicht auf konkrete Personen. Die Einstellungen der einzelnen Bürger\*innen

---

7 Zu den negativen Aspekten der Ökonomisierung könnte v.a. zählen, dass Gesellschaften zunehmend *nur dann* bereit sind, Geflüchtete aufzunehmen, wenn ihnen das vergütet wird. Dadurch würden es Geflüchtete, die nicht bereits schon einen Anspruch auf Schutz innerhalb des fraglichen Systems der Verantwortungsteilung geltend machen können, noch schwerer haben, Zugang zu Flüchtlingsschutz zu finden (diesen Hinweis verdanke ich Gesche Jeromin).

gegenüber konkreten Geflüchteten, etwa in ihrer Nachbarschaft, wären nur vermittelt über den öffentlichen Diskurs von der Ökonomisierung geprägt, nicht aber von einem kommerzialisierten Verhältnis zu den Geflüchteten selbst. Die erwartbaren Auswirkungen auf das Verhalten von Individuen sind also von vornherein begrenzt.

Sofern der Diskurs das Verhältnis zu Geflüchteten indirekt prägt, gilt zweitens, dass eine Veränderung des Denkens über Geflüchtete nicht unbedingt eine Verschlechterung bedeuten würde. Die gegenwärtig vorfindbaren Haltungen gegenüber Geflüchteten entsprechen ja sicherlich keinem Idealzustand. Zu ihnen zählen zwei Haltungen, die zu Recht kritisiert werden: eine emotionalisierend-abwertende und eine in einem negativen Sinn ‚moralisierende‘. Die abwertende Haltung sieht in Geflüchteten vor allem eine Gefahr. Eine Kommerzialisierung könnte hier eher heilsam wirken: Fremdenhass und Angst vor Zuwanderung könnten abnehmen, wenn der Fokus der Wahrnehmung sachorientiert auf den ökonomischen Gewinnen der Aufnahme läge – oder eben bei den ökonomischen Folgen der Nichtaufnahme, die öffentliche Haushalte stark belasten würde.

Auf der anderen Seite wird in der Sozialphilosophie die in einem bestimmten Sinn ‚moralisierende‘ Haltung kritisiert, die heute teilweise in der Flüchtlingshilfe präsent ist: Aufnahmegesellschaften nehmen dieser Kritik zufolge gegenüber Geflüchteten oft eine gutsherrenähnliche Haltung der Großzügigkeit und Barmherzigkeit ein (vgl. z. B. Tietje und Tuider 2019). Auch vor dem Hintergrund dieser Kritik wäre es kein Nachteil, wenn das Denken über Geflüchtete etwas nüchterner würde: Wenn sich etwa die Haltung durchsetzte, dass Flüchtlingshilfe zu leisten ist, weil sich der Aufnahmestaat vertraglich dazu verpflichtet hat, Geflüchtete also einen verbrieften Anspruch darauf haben, könnte die empfundene Asymmetrie zwischen Hilfestellendem und Geflüchtetem reduziert werden.

An dieser Stelle muss nicht behauptet werden, dass solche positiven Aspekte *tatsächlich* auftreten werden, wenn der Kontingenthandel eingeführt wird – eine solche These würde den Rahmen der Philosophie und vermutlich auch den der empirischen Sozialwissenschaften sprengen. Beide Überlegungen machen lediglich plausibel, dass die Auswirkungen der Ökonomisierung einerseits eher gering ausfallen könnten und dass andererseits das Eintreten positiver Auswirkungen nicht viel weniger wahrscheinlich ist als das Eintreten negativer Folgen. Dies reicht aus, um den Einwand eines Bewusstseinswandels infolge der Kommerzialisierung zu entkräften.

### 3. Der Einwand des negativen Wertes

Ein weiterer Einwand nimmt die Tatsache zum Ausgangspunkt, dass es sich im Falle des Kontingenthandels nicht einfach nur um eine Kommerzialisierung, sondern um die eines „Gutes“ mit *negativem Wert* handle. Für Matthew Gibney ist dies der entscheidende Einwand gegen den Handel mit Flüchtlingskontingenten. Gibney zieht eine Analogie zwischen dem Handel mit Flüchtlingskontingenten und dem Handel mit Giftmüll:

[Refugees] are treated as a kind of harm [...]. A closely analogous market is the [...] one in the exportation and trading of toxic waste. [...] In both the case of waste and refugees, the good in question is really a 'bad', something possessing a negative value. [...] But demeaning refugees – treating them like toxic waste – reinforces a view of refugees as unworthy of respect. (Gibney 2007, 72f.; vgl. auch Anker, Fitzpatrick und Shacknove 1998, 306)

Der Handel mit Flüchtlingskontingenten weise Geflüchtete also einen negativen Wert zu: Man bezahlt, damit jemand nicht mehr anwesend ist, genauso wie man anderen Staaten Geld bezahlt, die bereit sind, jemandes Giftmüll zu übernehmen. Diese Überlegung spiegelt sich in der öffentlichen Debatte, etwa in der Aussage des albanischen Ministerpräsidenten Edi Rama, die Errichtung von EU-finanzierten Flüchtlingszentren in Albanien bedeute, „verzweifelte Menschen irgendwo abzuladen wie Giftmüll, den niemand will“.<sup>8</sup>

Der Grundgedanke lässt sich vorläufig wie folgt als Argument formulieren:

- P1 Staaten dürfen Menschen nie so behandeln, als hätten sie einen negativen Wert.
- P2 Mit dem Handel von Flüchtlingskontingenten behandeln Staaten Geflüchtete so, als hätten diese einen negativen Wert.
- K Staaten dürfen keinen Handel mit Flüchtlingskontingenten betreiben.

Zweifellos hat dieser Einwand eine hohe intuitive Überzeugungskraft, und wenn er sich als zutreffend erweisen ließe, dann wäre der Kontingenthandel kaum noch zu retten: Menschen wie Giftmüll zu behandeln, ist sicherlich ein gewichtiger moralischer Fehler. Allerdings sind P1 und P2, wie sie hier for-

<sup>8</sup> Süddeutsche Zeitung vom 27. Juni 2018, online unter <https://www.sueddeutsche.de/politik/albanien-eu-fluechtlingslager-asylzentren-1.4031888> (Zugriff: 15.08.2020).

muliert wurden, unterbestimmt. Fraglich ist, ob sie sich derart spezifizieren lassen, dass sich tatsächlich ein überzeugendes Argument ergibt.

Personen kann ein *intrinsic*er Wert zugeschrieben werden, d. h., dass ihre Existenz selbst als wertvoll angesehen wird. Es kann ihnen aber auch ein *instrumenteller* Wert zugeschrieben werden, also ein Wert, der sich daran bemisst, ob sie andere Werte hervorbringen oder zur Realisierung anderer Werte verhelfen können. In P1 geht es in der aussichtsreichsten Lesart um den *intrinsic*en Wert von Personen: Staaten dürfen Personen nicht so behandeln, als wären sie *intrinsic*sch wertlos oder hätten sogar einen negativen *intrinsic*en Wert. Ein solcher Grundsatz könnte etwa aus dem Würdegebot abgeleitet werden. Dagegen dürfen Staaten Personen sehr wohl so behandeln, als hätten diese einen negativen *instrumentellen* Wert.<sup>9</sup> Schwerkranke etwa ‚kosten‘ die Gesellschaft mehr, als sie der Gesellschaft von Nutzen sind (die Summe der *instrumentellen* Werte ist also negativ), und dadurch, dass die Gesellschaft ein Solidarsystem betreibt, um ihre Pflege zu finanzieren, wird der negative *instrumentelle* Wert deutlich zum Ausdruck gebracht.<sup>10</sup>

Deshalb muss P1 als P1' wie folgt reformuliert werden:

---

9 Wollte man ein Argument gegen den Kontingenthandel an dem Zuschreiben eines negativen *instrumentellen* Wertes festmachen, so könnte man P1 allenfalls als Verbot reformulieren, Personengruppen pauschal einen negativen *instrumentellen* Wert zuzuschreiben, sofern dieser sich nicht aus den allgemeinen Merkmalen der Personengruppe ergibt. Die pauschale Zuschreibung könnte nämlich als Abwertung der ganzen Gruppe angesehen werden. In diese Richtung weist etwa Gibneys Erläuterung: „To treat refugees as something lacking any positive value is to demean them by denying their capacity to make a real contribution to countries of asylum“ (2007, 72). Der Kontingenthandel ist aber nicht notwendig mit einer pauschalen Abwertung verbunden, weil die beteiligten Staaten ausreichend Wissen über die gehandelten Kontingente erlangen können, um den *instrumentellen* Wert, aggregiert aus ökonomischen und nichtökonomischen Werten, evidenzbasiert abschätzen zu können. Sollte es doch zu einer Abwertung der Gruppe der Geflüchteten kommen, würde es sich um eine expressive Schädigung handeln, wie sie in Abschnitt 4 diskutiert wird.

10 Allerdings müssen Staaten auch so handeln, dass zum Ausdruck gebracht wird, dass der positive *intrinsic*ische Wert kranker Personen den möglichen negativen *instrumentellen* Wert übersteigt (man darf den Schwerkranken etwa nicht absichtlich in den Tod schicken, weil der negative *instrumentelle* Wert zu groß wird).

P1' Staaten dürfen Personen nie so behandeln, als hätten sie keinen positiven intrinsischen Wert.

Wie ist P2 genauer zu fassen? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass P2 eine Notwendigkeitsbehauptung enthalten muss. Um den Kontingenthandel als illegitim zu erweisen, muss gezeigt werden, dass Staaten Geflüchteten *immer* einen negativen intrinsischen Wert beimessen, wenn sie Flüchtlingskontingente handeln. Solange dies nur für manche Staaten zutrifft, machen zwar diese Staaten etwas falsch, aber die Praxis des Handels an sich wäre nicht disqualifiziert – genauso wenig, wie die Praxis des Taxifahrens dadurch falsch wird, dass manche Fahrgäste die Taxifahrerin oder den Taxifahrer als bloßes Mittel zur komfortablen Fortbewegung behandeln.

Aber in welchem Sinn behandeln Staaten Geflüchtete im Kontingenthandel überhaupt so, als hätten sie einen negativen Wert? Die Analogie zum Giftmüll-Handel, die Gibney so eindrucksvoll bemüht, kommt hier schnell an Grenzen. Giftmüll wird in andere Staaten überstellt, damit er dort vernichtet wird. In diesem Sinn hat Giftmüll einen negativen Wert: Es ist besser, wenn er nicht mehr existiert. Das wird im Handel mit Flüchtlingskontingenten aber nicht unterstellt: Staaten geben ja hier Geld aus, damit Geflüchtete auf einem anderen Territorium Schutz erhalten. Die Nichtexistenz der Geflüchteten wird also nicht als besser angesehen als ihre Existenz; ihre Existenz ist ja vom Handel nicht tangiert. Im Kontingenthandel wird stattdessen nur zum Ausdruck gebracht: Man möchte Geflüchtete nicht *auf dem eigenen Territorium* haben. Die *Präsenz Geflüchteter auf dem eigenen Territorium* bekommt im Kontingenthandel also einen negativen Wert.

P2' muss also lauten:

P2' Mit dem Handeln von Flüchtlingskontingenten behandeln Staaten Geflüchtete notwendigerweise so, als hätte deren Präsenz auf dem Staatsterritorium einen negativen Wert.

Die obige Konklusion folgt aus P1' und P2' jetzt nicht mehr. Dennoch wäre es voreilig und würde den Intuitionen, die viele hegen, nicht gerecht werden, wenn man den Einwand damit bereits für zurückgewiesen erklären würde (so aber Kuosmanen 2013, 111f.; Gerver 2018, 47). Denn auch wenn die Giftmüll-Analogie nicht so weit trägt, wie Gibney suggeriert, bleibt es ja möglich, dass der Einwand grundsätzlich gerettet werden kann. Dazu müsste man prüfen, ob es einen Zusammenhang zwischen der Anwesenheit auf dem Territorium und dem Zusprechen eines intrinsischen Wertes gibt. Dass ein solcher Zusammenhang besteht, ist durchaus plausibel, denn man kann behaupten:

P3 Behandelt ein Staat einen Menschen so, als hätte er einen positiven intrinsischen Wert, dann behandelt er ihn so, als hätte es für den Staat einen positiven intrinsischen Wert, wenn dieser Mensch auf dem Staatsterritorium lebt und Teil der Gesellschaft dieses Staates wird.

Warum sollte das gelten? Hier scheint es um eine plausible Explikation dessen zu gehen, was wir unter „jemandem einen intrinsischen Wert zusprechen“ und „jemanden so behandeln, als hätte er einen intrinsischen Wert“ verstehen. Wenn Sie Ihren Schwiegervater wertschätzen, dann sollten Sie es *prima facie* auch wertschätzen, wenn Sie Besuch von ihm bekommen; und sollten Sie den Besuch als furchtbar empfinden, könnte das Anlass geben daran zu zweifeln, ob Sie tatsächlich Wertschätzung für diese Person empfinden.

Es geht an dieser Stelle nicht darum, P3 ausführlich zu verteidigen – selbstverständlich wird P3 eine strittige Annahme bleiben (nicht zuletzt wegen der Grenzen der Analogie mit dem Schwiegervater). Dennoch sei darauf hingewiesen, dass P3 zumindest eine gewisse Plausibilität aufweist. Es scheint sprachlich in einer ähnlichen Weise inadäquat zu sein, wenn jemand behauptet: „Ich wertschätze diese Person, aber sie in meiner Nähe zu haben, ist von keinerlei Bedeutung für mich“, wie es inadäquat ist zu behaupten, dass man ein bestimmtes Objekt wertschätzt, aber keinerlei Veranlassung sieht, die fortdauernde Existenz dieses Objekts zu wünschen.<sup>11</sup> Die intuitive Überzeugungskraft des Einwands des negativen Wertes liegt möglicherweise genau an dieser Beziehung zwischen dem Wertschätzen eines Menschen und dem Wertschätzen seiner Präsenz.

Aus P3 folgt logisch P3' :

P3' Behandelt ein Staat einen Menschen so, als hätte es keinen positiven intrinsischen Wert, wenn dieser Mensch auf dem Staatsterritorium lebt und Teil der Gesellschaft wird, dann behandelt er ihn so, als hätte dieser Mensch keinen positiven intrinsischen Wert.

Mit P1', P2' und P3' sind wir an der bestmöglichen Rekonstruktion des Arguments angelangt. Entscheidend ist, dass sich auch diese Rekonstruktion entgegen dem ersten Anschein nicht zu einer aussagekräftigen Konklusion

11 Für letzteres Beispiel vgl. Scheffler 2007, 106f.; plausiblerweise kann, analog zu Schefflers Beispielen, eine solche ‚fast‘ analytische Beziehung zwischen dem Wertschätzen einer Person und dem Wertschätzen ihrer Präsenz behauptet werden.

weiterführen lässt. Aus P2' und P3' folgt, auch wenn es zunächst so aussehen mag, nicht, dass Staaten mit dem Kontingenthandel Geflüchtete so behandeln, als hätten diese einen negativen intrinsischen Wert. Die Ursache hierfür liegt in der Tatsache begründet, dass in P2' allgemein von einem negativen Wert die Rede ist, in P3' aber lediglich von einem intrinsischen Wert. P3' kann sinnvollerweise nur zugrundeliegen: Einen Eigenwert zu haben, macht die Präsenz auf dem Territorium *in einer Hinsicht*, nämlich intrinsisch, wertvoll. Es mag aber sein, dass die Präsenz in anderen, nämlich instrumentellen Hinsichten nicht wertvoll ist und alles in allem betrachtet einen negativen Wert hat. Es kann eben Gründe geben, im Einzelfall die Anwesenheit des Schwiegervaters alles in allem nicht wertzuschätzen, auch wenn man ihn als Person wertschätzt – z. B., wenn man einen romantischen Abend mit der Partnerin oder dem Partner verbringen möchte, wobei sich die Anwesenheit des Schwiegervaters vermutlich negativ auswirken würde, also einen negativen instrumentellen Wert hat. Analog dazu ist es auch möglich, dass Staaten die Präsenz Geflüchteter an sich wertschätzen, aber weitere Aspekte vorliegen, die der Präsenz alles in allem einen negativen Wert zukommen lassen.

Und es gibt tatsächlich eine Reihe von Hinsichten, in denen die Präsenz möglicherweise einen negativen instrumentellen Wert hat (die natürlich ganz anderer Art sind als im Schwiegervater-Beispiel): Geflüchtete verursachen v. a. in der Anfangszeit finanzielle Kosten, weil sie versorgt werden müssen und dem Arbeitsmarkt nicht direkt zur Verfügung stehen; Geflüchtete haben besondere Bedürfnisse, was Integrationsförderung und ihre medizinische, insbesondere psychologische Betreuung angeht; und viele Einheimische haben eine Präferenz, die gelebte(n) Kultur(en) des Staates nach Möglichkeit aufrechtzuerhalten.<sup>12</sup> Also ist es durchaus möglich, dass Staaten es grundsätzlich wertschätzen, wenn Geflüchtete sich auf ihrem Territorium befinden, aber dass sie der Anwesenheit Geflüchteter in anderen Hinsichten

12 An dieser Stelle kann die Diskussion über die möglichen monetären und nicht-monetären ‚Kosten‘ oder ‚Lasten‘ (*burdens*), die sich durch die Flüchtlingsaufnahme ergeben, nicht vertieft werden. Einige der Kosten verschulden die Aufnahmestaaten zweifellos selbst, etwa wenn keine Arbeitserlaubnis erteilt wird oder Geflüchtete durch extrem lange Asylverfahren im Unklaren über die Bleibeperspektive gelassen werden, was nachweislich Kriminalität begünstigt. Dies trifft aber sicherlich nicht auf alle Kosten zu. Für die Problematik, eine Gruppe von Personen pauschal als Verursacher von Nettokosten anzusehen, siehe Fußnote 9.

einen so großen Negativwert beimessen, dass die Gesamtsumme des Wertes der Anwesenheit im negativen Bereich liegt.

Der Handel mit Flüchtlingskontingenten weist Geflüchteten also nicht mit Notwendigkeit einen negativen Eigenwert zu; Geflüchtete werden nicht unbedingt wie Giftmüll behandelt. Natürlich bleibt es *möglich* (und ist auch wahrscheinlich), dass manche Staaten auch deshalb bereit sind, Geld für die Abwesenheit von Menschen zu zahlen, weil ihre Einwohner\*innen diese Menschen nicht wertschätzen. Dass der Kontingenthandel diese Möglichkeit eröffnet, kann ihn nicht unmittelbar als unmoralische Praxis disqualifizieren, stellt aber die Basis für eine andere Art von Einwand bereit: den Einwand, dass mit dem Kontingenthandel eine vermeidbare Form der Abwertung geschaffen wird.

#### 4. Der Einwand der Möglichkeit einer expressiven Schädigung

Selbst wenn der Handel mit Flüchtlingskontingenten den Geflüchteten nicht notwendigerweise einen negativen intrinsischen Wert zuweist, kann man doch davon ausgehen, dass manche Staaten ihn nutzen werden, um eine negative Haltung gegenüber Geflüchteten auszudrücken. Man kann daher gegen den Handel mit Flüchtlingskontingenten einwenden, dass er zwar nicht an sich eine moralisch falsche Praxis darstellt, aber eine neue Möglichkeit schafft, wie Gesellschaften eine Abwertung Geflüchteter zum Ausdruck bringen können. Mollie Gerver, die diesen Einwand in die Debatte eingeführt hat, schreibt:

Rather than claiming all markets express negative valuation, we may claim that markets permit negative valuation when states are motivated by xenophobia. [...] A refugee market will permit these xenophobic states to partake in an expressive harm that would be avoided under alternative schemes. [...] Of course, a refugee market would not necessarily express xenophobia [...]. But if states have xenophobic voters, any market that arises will likely express some xenophobia in a way non-tradable quotas do not. (Gerver 2018, 47–49)

Der Handel mit Flüchtlingskontingenten mache es also möglich, der Gruppe der Geflüchteten eine bestimmte Form von Schaden zuzufügen – den Schaden, dass eine Geringschätzung öffentlich zum Ausdruck gebracht wird. Gerver nennt diesen Schaden einen „expressiven“ Schaden. Ein solcher Schaden entspricht in etwa dem Aussprechen einer Beleidigung: Man schädigt, in-

dem man eine Negativeinstellung öffentlich macht. Der Kontingenthandel würde es insbesondere ausländerfeindlichen Gesellschaften ermöglichen, ihre Einstellungen sichtbar zu machen und auf diese Weise die Gruppe der Geflüchteten zu demütigen.

Gerver sieht in dem Einwand der Möglichkeit einer expressiven Schädigung ein wichtiges Argument dafür, den Handel mit Flüchtlingskontingen-ten nicht zuzulassen. Allerdings hat dieses Argument auch aus ihrer Sicht keine unbeschränkte Reichweite. Wenn der Kontingenthandel etwa dazu führe, dass mehr Geflüchteten Schutz geboten werde, dann würde diese positive Folge den Einwand der Möglichkeit einer expressiven Schädigung überwiegen (Gerver 2018, 56f.).

Aber sollten wir mit Gerver dem Einwand überhaupt so viel Gewicht beimessen? Entscheidend ist die Frage, inwiefern die Zulässigkeit politischer Handlungen überhaupt davon abhängt, ob diese Handlungen für die Zufügung eines expressiven Schadens genutzt werden *könnten*. Natürlich mag es Fälle geben, in denen eine an sich zulässige Praxis zu verbieten ist, weil sie missbraucht werden kann. Dafür müssen aber spezielle Bedingungen gegeben sein – wir würden sicherlich nicht urteilen, dass man Telefone verbieten muss, weil manche Menschen am Telefon Beleidigungen aussprechen. Plausiblerweise sollte eine Praxis, die zum Zufügen eines Schadens missbraucht werden kann, verboten werden, wenn (a) mit hoher Wahrscheinlichkeit (b) ein erheblicher Schaden droht und (c) der eigentliche Nutzen der Praxis im Vergleich zu dem drohenden Schaden eher gering ist. Lediglich die Bedingung (a) kann im Fall des Kontingenthandels als gegeben angenommen werden, denn es liegt auf der Hand, dass er in einigen Staaten zur Zufügung eines expressiven Schadens missbraucht würde. Doch wie groß ist der Schaden einzuschätzen, der durch einen solchen Missbrauch des Kontingenthandels droht?

Nehmen wir einmal an, der Kontingenthandel wäre verboten. Auch dann könnte sich ein Regierungschef problemlos öffentlich abwertend über Geflüchtete äußern; er oder sie könnte sogar öffentlich sagen: „Am liebsten würde ich viel Geld bezahlen, um diese Personen loszuwerden!“ Hier wird die in Frage stehende Personengruppe expressiv geschädigt – und zwar, ohne dass der Kontingenthandel als Praxis existiert.

Was ändert sich, wenn es einen Kontingenthandel wirklich gibt? Der Kontingenthandel selber vermag, wie aus Abschnitt 3 folgt, die abwertende Einstellung gar nicht direkt auszudrücken. Vielmehr muss die abwertende Einstellung aus anderen Indizien abgelesen werden, etwa aus Umfragen über

Fremdenfeindlichkeit oder eben aus Äußerungen von Regierungen wie etwa im soeben genannten Beispiel. Dass eine Abwertung ausgedrückt wird, liegt dann in *diesen* Gegebenheiten begründet, und nicht im Kontingenthandel. Der einzige Unterschied ist, dass es sich, wenn es den Handel gibt, bei den abwertenden Äußerungen nicht mehr nur um leere Worte handelt, sondern dass das Geld tatsächlich bezahlt wird, gewissermaßen als Beweis, dass die abwertende Einstellung auch wirklich vorliegt und nicht nur ‚vorgetäuscht‘ ist.<sup>13</sup> Nun ist aber der Verdacht auf eine Vortäuschung nicht sonderlich groß; es gibt ja genug andere Belege für ausländerfeindliche Einstellungen. Nicht einmal das Merkmal, dass Geld für die Nichtpräsenz Geflüchteter ausgegeben wird, ist ein spezifisches Merkmal des Kontingenthandels, denn dass die ‚Abwehr‘ Geflüchteter den Staaten viel Geld wert ist, zeigen teure Grenzsicherungssysteme auf der ganzen Welt. Der Handel mit Flüchtlingskontingenten hat also nur einen minimalen Einfluss auf die Möglichkeit, expressiven Schaden anzurichten.

Somit ist Bedingung (b) nicht gegeben: Der durch den Kontingenthandel drohende, expressive Schaden ist eher niedrig anzusetzen. Da der Nutzen der Praxis, wenn die oben genannten Vorteile des Kontingenthandels auch nur einigermaßen plausibel sind, ausreichend groß ist (und zwar auch jenseits der von Gerver selbst genannten Steigerung der Zahl derer, die Schutz erhalten), ist auch Bedingung (c) nicht gegeben. Der Einwand weist also lediglich auf eine Schattenseite des Kontingenthandels hin, stellt aber kein Argument für ein Verbot oder eine Beschränkung des Kontingenthandels dar.

---

13 Selbst das ist nicht klar, weil ja niemand wissen kann, wie Staaten im Kontingenthandel agieren würden, wenn die fremdenfeindlichen Einstellungen nicht vorliegen würden – es mag sein, dass ein bestimmter Preis in jedem Fall bezahlt worden wäre, egal ob mit oder ohne abwertende Einstellung, und damit kann der Preis auch keine abwertende Einstellung beweisen. Gerver unterstellt, dass im Fall fremdenfeindlicher Staaten ein Teil des zu zahlenden Preises auf die Fremdenfeindlichkeit zurückgeführt werden kann (2018, 48). Das trifft aber nicht immer zu: Ein Staat, der aus ökonomischen Gründen bereit wäre, fünf Millionen Euro für die Übertragung eines bestimmten Kontingents zu zahlen, und aus fremdenfeindlichen Gründen bereit wäre, noch deutlich mehr zu zahlen, kann einen anderen Marktteilnehmer finden, der sich bereits für vier Millionen Euro auf einen Handel einlässt. In dem ausgehandelten Betrag spiegelt sich dann die ausländerfeindliche Haltung kein bisschen wider.

## 5. Der Einwand der übergangenen Interessen und Präferenzen der Geflüchteten

Ist also die anfangs angesprochene Intuition, mit dem Handel mit Flüchtlingskontingenten könne etwas nicht stimmen, unbegründet? Nein, denn es gibt einen letzten Einwand, der erfolgversprechender ist: Wenn etwas den Handel mit Flüchtlingskontingenten moralisch schlecht macht, dann ist das die Tatsache, dass die Interessen und Präferenzen<sup>14</sup> der Geflüchteten bezüglich der Frage, in welchem Staat sie leben möchten, bei diesem Handel unbeachtet bleiben – als wären Geflüchtete Objekte, über die man Verträge schließt, und nicht Subjekte, *mit* denen man Verträge schließt. Es gibt im Kontingenthandel nämlich einen Vertrag zwischen zwei Parteien, der sich auf Handlungen einer dritten Partei bezieht, und diese dritte Partei ist selbst nicht Vertragspartner.

Dies wird besonders deutlich, wenn man die Argumente der Vertragsfreiheit und der Theorie des freien Tausches ernst nimmt, die eingangs unter den Vorteilen des Kontingenthandels aufgeführt wurden. Wenn Manchester United mit Real Madrid eine Übereinkunft zum Transfer von Ruud van Nistelrooy trifft, so machen die beiden *Vereine* von ihrer Vertragsfreiheit Gebrauch. Ein solcher Transfer fußt aber nicht weniger auf dem Willen des *Spielers*, den Verein zu wechseln. Was, wenn der Stürmer sich gar nicht verkaufen lassen will, weil er in Madrid seine künftige Entwicklung gefährdet sieht? Dann dürfen die Vereine nicht einfach über seinen Kopf hinweg über ihn verfügen. Vertragsfreiheit *der Vereine* ist offenkundig nicht alles, was hier zählt.

Nun gibt es zwischen dem Transfer eines Fußballers und der Überstellung eines Geflüchteten erhebliche Differenzen. Aber der genannte Punkt trifft im Kern (und mit noch zu nennenden Einschränkungen) auch auf Ge-

14 Geflüchtete haben ein *Interesse* an der Aufnahme in einem bestimmten Zielstaat, wenn dort Bedingungen gegeben sind, die es wahrscheinlich machen, dass es ihnen dort gut gehen wird. Sie haben eine *Präferenz* für einen bestimmten Zielstaat, wenn sie lieber in diesen Zielstaat gehen als in einen anderen. Eine Präferenz für einen Zielstaat kann also auch dann vorliegen, wenn ihnen der Zielstaat keine besseren Bedingungen bietet als andere Zielstaaten. Sowohl Interessen als auch Präferenzen ist ein Gewicht in moralischen Abwägungen einzuräumen – den Präferenzen auch dann, wenn sie nicht mit Interessen korrespondieren. Allerdings haben in Abwägungen Interessen mehr Gewicht als bloße Präferenzen, die nicht die Interessen einer Person widerspiegeln.

flüchtete zu: Die Übereinkunft zweier Staaten, einen Geflüchteten in einem der beiden Staaten anzusiedeln, ist für sich genommen noch nicht ausreichend, um eine Überstellung in diesen Staat zu rechtfertigen.

Diese Überlegung spiegelt sich in der jeweiligen *Präferenzenerfüllung*, die ja eine wichtige Basis der Theorie des freien Tausches ist. Was die beiden vertragsschließenden Staaten angeht, kann man eine Steigerung ihrer Präferenzenerfüllung erwarten, denn andernfalls hätten sie sich ja nicht auf den Tausch eingelassen. Aber was die Personen angeht, die Gegenstand des Tausches sind, ist eine *Verschlechterung* der Präferenzenerfüllung möglich: Es kann sein, dass nach dem Handel die Präferenzen von Geflüchteten sehr viel schlechter erfüllt werden, als sie vor dem Handel erfüllt wurden – ein Aspekt, den Himmelreich (2019) im Zuge seiner Verteidigung des Kontingenthandels komplett übersieht. Die schlechtere Präferenzenerfüllung auf Seiten der Geflüchteten könnte die bessere Präferenzenerfüllung auf Seiten der Staaten durchaus überwiegen.<sup>15</sup>

Nun ist diese Diagnose sicherlich keine, auf deren Basis sich der Handel mit Kontingenten komplett verbieten ließe; sie macht aber Bedingungen erforderlich, die der Handel erfüllen muss. Der Handel kann nämlich dann legitim sein, wenn er in fairer Weise die Entscheidungen, Interessen und Präferenzen der Geflüchteten mitberücksichtigt. Bevor skizziert wird, was dies bedeuten könnte, muss allerdings gesichert werden, dass die Diagnose bis hierhin tatsächlich überzeugend ist.

---

15 Der Einwand der übergangenen Interessen der Geflüchteten ist verwandt, aber nicht identisch mit dem Einwand, dass Staaten mit dem Kontingenthandel absichtlich dafür sorgen würden, dass Geflüchtete überwiegend in Staaten Schutz finden, die ein niedriges Schutzniveau und einen niedrigen Lebensstandard aufweisen. Dieser Einwand, den man als Einwand der absichtlichen Schlechterstellung bezeichnen könnte, muss m.E. scheitern: Wenn wir einem durch die Anfangsverteilung festgelegten Kontingent von Geflüchteten zumuten können, in einem bestimmten Land mit niedrigem Schutzniveau und niedrigem Lebensstandard zu leben, warum sollten wir dies nicht noch weiteren Geflüchteten zumuten können, die durch den Handel zusätzlich diesem Staat zugeteilt werden? Das moralische Problem ist daher das Ignorieren der Interessen im Prozess der Verteilung, aber nicht das mögliche Ergebnis, dass Geflüchtete in ein Land mit einem niedrigen Lebensstandard einwandern müssen. Im Gegenteil haben die Aufnahmestaaten ein legitimes Interesse daran, dass der Flüchtlingsschutz möglichst preisgünstig erfolgt – wobei es natürlich eine sehr komplexe Frage ist, an welchem Ort dies letztlich der Fall sein wird.

Zwei Arten des Einspruchs drängen sich nämlich auf. Man könnte erstens einwenden, dass hier kein Problem vorliegt, das *sui generis* mit dem Kontingenthandel verbunden ist. Dass die Interessen und Präferenzen Geflüchteter übergangen werden, ist ja auch Kennzeichen der meisten anderen Systeme, die zur Aufteilung Geflüchteter auf Staaten in letzter Zeit umgesetzt worden sind. Gibt es gar keinen geregelten Verteilmechanismus, so wird die Verteilungsfrage allein über das Prinzip des Non-Refoulement reguliert. In welchem Staat sie Zuflucht finden, hängt dann allein davon ab, welchen Staat Geflüchtete überhaupt erreichen können – von einer angemessenen Berücksichtigung ihrer Interessen und Präferenzen kann nicht die Rede sein. Gibt es aber einen geregelten Verteilmechanismus, dann sieht es nicht unbedingt besser aus – man denke etwa an das Dublin-System, das nur in wenigen Sonderfällen den Interessen der Geflüchteten entgegenkommt. Was hat der vorgebrachte Einwand also mit der Frage zu tun, ob der Kontingenthandel zulässig ist?

Selbstverständlich gilt, dass auch in allen anderen Systemen den Interessen und Präferenzen der Geflüchteten ein fairer Platz eingeräumt werden sollte. Es gibt aber ein Merkmal, das den Kontingenthandel von anderen denkbaren Systemen abhebt: In anderen Systemen haben einzelne Staaten oft faktisch kaum eine Möglichkeit, die Interessen und Präferenzen der Geflüchteten zu berücksichtigen. Dies liegt oft daran, dass sich die meisten *anderen* Staaten weigern, entsprechende Absprachen einzugehen. Ohne solche Absprachen kann man den Geflüchteten faktisch aber nur sehr begrenzt entgegenkommen (jedenfalls, sofern man nicht bereit ist, zusätzliche Lasten zu übernehmen, indem man alle einreisen lässt, die einreisen möchten). Daher kann man nur das Staatenkollektiv als Ganzes dafür kritisieren, dass es gegen Fairnessprinzipien verstößt, aber nicht einzelne Staaten und ihre individuellen Aufnahmeentscheidungen.

Der Handel mit Flüchtlingskontingenten führt dagegen vor Augen, dass die beteiligten Staaten faktisch die *Flexibilität* haben, den Interessen und Präferenzen der Geflüchteten mehr Raum zu geben. Indem eine Anfangsverteilung akzeptiert ist und sich zwei Staaten auf eine Umverteilung einigen, stellen sie unter Beweis, dass es realistischerweise verschiedene Verteilmöglichkeiten gibt, nämlich mindestens die Anfangsverteilung und die verhandelte Umverteilung, vermutlich auch noch viele weitere Verteilmöglichkeiten, die zwischen Anfangsverteilung und vereinbarter Umverteilung liegen (ein Staat, der bereit ist, 1000 Geflüchtete für fünf Millionen Euro zu übernehmen, wäre vermutlich auch bereit, 500 Geflüchtete für 2,5 Millio-

nen Euro zu übernehmen). Wenn es aber verschiedene Verteilmöglichkeiten gibt, die realistischerweise umgesetzt werden können, dann muss eine Möglichkeit gewählt werden, die den Präferenzen der Geflüchteten einen fairen Raum lässt. Einigen sich die Staaten in einer Weise auf eine Verteilung, die den Interessen und Präferenzen keinen fairen Raum zuweist, dann behandeln sie die Geflüchteten als bloße Objekte des Tausches und nicht als Personen, deren Interessen und Präferenzen zählen müssen. Eine jede solche Umverteilung ist daher kritisierbar.

Dies führt direkt zum zweiten Einspruch gegen die Diagnose, dass das Übergehen der Interessen und Präferenzen der Geflüchteten ein moralisches Problem darstellt, denn man kann bestreiten, dass Geflüchtete tatsächlich ein Recht darauf haben, dass ihre Interessen und Präferenzen bei der Wahl des Zielstaats berücksichtigt werden. Einige Autoren machen geltend, der Einwand der übergangenen Interessen und Präferenzen der Geflüchteten setze voraus, dass Geflüchtete ein Recht auf freie Wahl des Zielstaats haben, was unplausibel sei (so Gibney 2007, 71f.<sup>16</sup>). Stattdessen haben Geflüchtete dieser Position zufolge lediglich das Recht auf Schutz, aber kein Recht zu bestimmen, wo sie Schutz erhalten; Staaten hätten dagegen die Pflicht, Geflüchtete zu schützen, aber – jedenfalls solange keine Härtefälle vorliegen – die Freiheit zu bestimmen, an welchem Ort dieser Schutz gewährt wird (vgl. Kuosmanen 2013, 110; Himmelreich 2019, 226).

Beide Extrempositionen sind unplausibel. Zum einen gilt nicht, dass Geflüchtete ein moralisches Recht haben, sich den Aufnahmestaat frei auszusuchen (vgl. Carens 2013, 216). Es kann legitime Interessen von Staaten geben, die die Interessen und Präferenzen Geflüchteter überwiegen – etwa das Vermeiden einer zu schnellen kulturellen Veränderung oder das Aufrechterhalten der Kapazität, Neuankömmlinge integrieren zu können. Aber eine vollständige Negierung der Berücksichtigung der Interessen und Präferenzen von Geflüchteten ist ebenfalls eine extrem unplausible Position. Weil Geflüchtete als Personen zu respektieren sind, müssen ihre Interessen und Präferenzen von Trägern politischer Entscheidungsgewalt *immer* ein Stück weit Berücksichtigung finden. Hinzu kommt, dass es für Geflüchtete ohnehin sehr schwierig ist, sich eine neue Existenz in einer neuen Umgebung aufzubauen. Sie bedürfen daher nicht nur basaler Schutzleistungen, sondern auch möglichst entgegenkommender Bedingungen. Staaten haben deshalb nicht

---

16 Vgl. aber die revidierte Position in Gibney (2015, 458–461).

nur eine Pflicht, Geflüchteten Schutz zu gewähren, sondern die zusätzliche Metapflicht, diesen Schutz auf eine Art und Weise zu gewähren, die einen fairen Ausgleich schafft zwischen den Interessen von Staaten und denen von Geflüchteten.

Wie ein solcher fairer Ausgleich aussieht, hängt an vielen Faktoren und lässt sich philosophisch nicht eindeutig bestimmen. Die oben eingeführte Konzeption des Handels mit Flüchtlingskontingenten ermöglicht jedoch eine wichtige Differenzierung. Es wurde unterschieden zwischen Systemen mit und ohne eine faire Anfangsverteilung der Kontingente. Gibt es *keine* faire Anfangsverteilung, dann kann es sein, dass manche Staaten durch die Aufnahme Geflüchteter deutlich stärker belastet sind als andere Staaten. Gelingt es, durch einen Kontingenthandel legitime Interessen der belasteten Staaten zu verfolgen, dann kann dies durchaus schwerer wiegen als das Anliegen, die Präferenzen möglichst vieler Geflüchteter maximal zu befriedigen. Wenn beispielsweise ein Staat mithilfe des Kontingenthandels starke Verwerfungen auf dem Arbeitsmarkt verhindern oder die Leistungsfähigkeit demokratischer Strukturen erhalten kann, dann ist dies eine ausreichende Rechtfertigung dafür, dass Geflüchtete Schutz in einem Staat erhalten, in dem sie eigentlich nicht leben wollten (sofern die Geflüchteten sich nicht auf besondere Härten berufen können).

Gibt es aber eine faire Anfangsverteilung, dann sind alle Staaten anfangs ähnlich stark belastet, was die Kapazität zur Integration, die finanzielle Beteiligung oder die Geschwindigkeit kulturellen Wandels angeht – genau das ist ja der Sinn eines Systems, das monetäre und nichtmonetäre Lasten fair verteilt. Wenn jetzt Staaten Kontingente handeln, können sie sich nicht mehr auf besonders wichtige Interessen berufen, sondern nur noch auf ihre Präferenzen (manch Staat wird mehr kulturellen Wandel hinnehmen, wenn er dafür einen ökonomischen Vorteil erzielt, andere Staaten präferieren das Gegenteil). In diesem Fall sollten die Präferenzen der Geflüchteten stets Vorrang behalten, denn für sie steht viel mehr auf dem Spiel – es geht ja um ihre je individuelle Zukunft. Der Kontingenthandel ist also in diesem Fall nur legitim, wenn er die Präferenz Erfüllung auf Seiten der Geflüchteten nicht verschlechtert.

Der Handel mit Flüchtlingskontingenten muss also so durchgeführt werden, dass Präferenzen und besondere Interessen der Geflüchteten abgefragt und im Rahmen eines Zuweisungssystems zunächst die Geflüchteten an den Partnerstaat überstellt werden, die besondere Interessen geltend machen können, und sodann diejenigen, die eine Präferenz für diesen Staat an-

gegeben haben.<sup>17</sup> Kommt es zu einem Trade-off zwischen der Erfüllung der Präferenzen der Geflüchteten und dem Ergebnis des Kontingenthandels, so muss, wenn keine faire Anfangsverteilung vorlag, eine unabhängige Instanz (etwa die Internationale Organisation für Migration oder ein Schiedsgericht) prüfen, ob die Staaten besonders wichtige Interessen für die Endverteilung vorbringen können, die die Interessen und Präferenzen der Geflüchteten überwiegen können. Gibt es aber eine faire Anfangsverteilung, dann muss das Zuweisungssystem so beschaffen sein, dass keine Überstellungen gegen den Willen der Geflüchteten erfolgen.<sup>18</sup>

## 6. Fazit

Staaten dürfen untereinander Flüchtlingskontingente handeln, wenn alle beteiligten Staaten in der Lage sind, freie Entscheidungen zu treffen; alle beteiligten Staaten einen ausreichenden Schutzstandard erfüllen; und die Präferenzen der Geflüchteten ausreichend berücksichtigt werden. Daraus folgt aber nicht, dass jedes legitime Verteilssystem einen Kontingenthandel zulassen muss. Es mag legitime Systeme geben, die keinen Kontingenthandel vorsehen – und es dürfte, je nach Struktur der beteiligten Staaten, sogar viel bessere Systeme geben, die ihn nicht brauchen.<sup>19</sup>

- 
- 17 In der Literatur sind Vorschläge zum Matching von Präferenzen der Geflüchteten und Präferenzen der Staaten vorgeschlagen worden, die (ggf. leicht modifiziert) zur Anwendung kommen können; vgl. etwa Fernández-Huertas Moraga und Rapoport 2015, 653–656. Es sollten aber, anders als in diesen Vorschlägen vorgesehen, neben den Präferenzen der Geflüchteten auch deren Interessen abgefragt und berücksichtigt werden, damit ggf. aus dem Kreis derer, die eine Präferenz für einen Zielstaat haben, diejenigen ausgewählt werden können, die die stärksten Interessen haben, in diesem Zielstaat zu leben.
- 18 Meine Position impliziert, dass der Kontingenthandel eher durchgeführt werden darf, wenn die Anfangsverteilung den Präferenzen der Geflüchteten sehr wenig entspricht, was falsche Anreize für die Gestaltung der Anfangsverteilung setzen könnte. In welcher Weise die Anfangsverteilung Präferenzen der Geflüchteten berücksichtigen sollte, ist aber eine eigenständige Frage, und Kritik an der Anfangsverteilung darf nicht mit Kritik am Kontingenthandel verwechselt werden.
- 19 Umfasst das Lastenteilungssystem nur ungefähr gleich attraktive Staaten, dann könnte es problemlos den Geflüchteten überlassen werden, ihren Zielstaat frei zu wählen; der Ausgleich zwischen den Aufnahmestaaten würde dann nur in finanzieller Form erfolgen.

Warum ist dieses Fazit trotzdem wichtig? In Europa stellt ein System, in dem Flüchtlingskontingente gehandelt werden, aktuell eine von wenigen Optionen dar, die im Lichte der Politischen Philosophie vertretbar wären und gleichzeitig eine mittelfristig zumindest einigermaßen realistische Aussicht auf Umsetzung haben. Auf Systeme, die den Staaten noch weniger Spielraum bieten, werden sich die meisten Staaten nicht einlassen. Der Kontingenthandel würde es etwa den (bei Geflüchteten ohnehin nicht beliebten) osteuropäischen Staaten erlauben, ihre Anteile an einer fairen europäischen Lastenteilung an Staaten abzutreten, die für Geflüchtete attraktiver sind – dies könnten sie, damit zugleich die Interessen der für Geflüchtete attraktiven Staaten geschützt werden, aber nur, sofern diese sich auf einen entsprechenden Handel einlassen.<sup>20</sup>

Zudem hat der Kontingenthandel das Potential, auch hinsichtlich eines anderen Aspektes sinnvoll weiterentwickelt zu werden, nämlich hinsichtlich von Integrationsanreizen. Der Kontingenthandel könnte der erste Schritt in Richtung eines Systems sein, in dem alle Mitgliedsstaaten hohe Beiträge in einen zentralen Fonds einzahlen und die öffentliche Dienstleistung des Flüchtlingsschutzes dann frei ausgeschrieben wird, sodass sich Städte, Regionen oder Staaten um die Mittel des Fonds bewerben können. Ist der Fonds groß genug, werden Städte, Regionen oder Staaten um die Gelder konkurrieren und – da die Ausschreibung die Interessen und Präferenzen der Geflüchteten berücksichtigen muss – mit den besten Integrationskonzepten dafür werben, dass sich Geflüchtete für sie entscheiden. Der kommerzialisierende Mechanismus wäre auf der Tiefenebene immer noch der gleiche wie im Kontingenthandel, nur würde in der Wahrnehmung der Aufnahmegesellschaften nicht mehr der negative Wert Geflüchteter im Vordergrund stehen, sondern das ökonomische Potential, das der Flüchtlingsschutz für Regionen bietet. Eine solche Weiterentwicklung dürfte die Aussichten der Geflüchteten, sich in den Aufnahmestaaten eine neue Heimat aufbauen zu können, massiv verbessern.<sup>21</sup>

20 Dass ein Kontingenthandel auf europäischer Ebene positive Effekte erzeugen würde, legen auch empirische Untersuchungen binnenstaatlicher Verteilungssysteme in Europa nahe, wie etwa Askin und Stehen (2020, 41f.) andeuten.

21 Für wertvolle Hinweise danke ich Susanne Mantel, Nicolas Kleinschmidt, Amir Mohseni, Franziska Dübgen, Gesche Jeromin, Reinold Schmücker, Andrea Klonschinski, Felix Günther, Joachim Wündisch sowie zwei anonymen Gutachter\*innen. Die Arbeit an diesem Beitrag wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes

## Literatur

- Anker, Deborah, Joan Fitzpatrick und Andrew Shacknove. 1998. „Crisis and Cure: A Reply to Hathaway/Neve and Schuck“. *Harvard Human Rights Journal* 11, 295–310.
- Askim, Jostein, und Anton Stehen. 2020. „Trading Refugees: The Governance of Refugee Settlement in a Decentralized Welfare State“. *Scandinavian Political Studies* 43, 24–45. <https://doi.org/10.1111/1467-9477.12158>.
- Carens, Joseph. 2013. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Fernández-Huertas Moraga, Jesús, und Hillel Rapoport. 2015. „Tradable Refugee-admission Quotas and EU Asylum Policy“. *CESifo Economic Studies* 61, 638–672. <https://doi.org/10.1093/cesifo/ifu037>.
- Fine, Sarah. 2016. „Immigration and Discrimination“. In *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*, herausgegeben von Sarah Fine und Lea Ypi, 125–150. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199676606.003.0007>.
- Gerver, Mollie. 2018. „Moral Refugee Markets“. *Global Justice: Theory Practice Rhetoric* 11, 45–63. <https://doi.org/10.21248/gjn.11.1.140>.
- Gibney, Matthew. 2007. „Forced Migration, Engineered Regionalism and Justice between States“. In *New Regionalism and Asylum Seekers: Challenges Ahead*, herausgegeben von Susan Kneebone und Felicity Rawlings-Sanaei, 57–77. New York/Oxford: Berghahn.
- Gibney, Matthew. 2015. „Refugees and Justice Between States“. *European Journal of Political Theory* 14, 448–463. <https://doi.org/10.1177/1474885115585325>.
- Gkliati, Mariana. 2017. „The Application of the EU-Turkey Deal. A Critical Analysis of the Decisions of the Greek Appeals Committees“. *European Journal of Legal Studies* 10, 81–123. <http://hdl.handle.net/1814/48070>.
- Hathaway, James. 2016. „A Global Solution to a Global Refugee Crisis“. *European Papers* 1 (1), 93–99. <https://doi.org/10.15166/2499-8249/7>.
- Heck, Gerda, und Sabine Hess. 2017. „Tracing the Effects of the EU-Turkey Deal. The Momentum of the Multi-layered Turkish Border Regime“. *movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 3, 35–56.
- Himmelreich, Johannes. 2019. „Asylum for Sale: A Market between States that is Feasible and Desirable“. *Journal of Applied Philosophy* 36(2), 217–232. <https://doi.org/10.1111/japp.12289>.
- Kuosmanen, Jaakko. 2013. „What (If Anything) Is Wrong with Trading Refugee Quotas?“. *Res Publica* 19(2), 103–119. <https://doi.org/10.1007/s11158-012-9198-y>.

- 
- Miller, David. 2016. *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- Owen, David. 2018. „Refugees and Shared Responsibilities of Justice“. *Global Justice* 11(1), 23–44. <https://doi.org/10.21248/gjn.11.1.141>.
- Sandel, Michael. 2012. *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Scheffler, Samuel. 2007. „Immigration and the Significance of Culture“. *Philosophy & Public Affairs* 35, 93–125. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2007.00101.x>.
- Schuck, Peter. 1997. „Refugee Burden-Sharing: A Modest Proposal“. *Yale Journal of International Law* 22, 243–297.
- Tietje, Olaf, und Elisabeth Tuidier. 2019. „Post-Migration-Society, Willkommenskultur und Flucht. Unsichtbares rekonstruieren, Nicht-thematisiertes analysieren“. In *Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018*, herausgegeben von Nicole Burzan. [http://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband\\_2018/article/view/1065](http://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2018/article/view/1065).

# Einleitung: Die Corona-Pandemie – Praktische Philosophie in Ausnahmesituationen II

## Introduction: The Coronavirus pandemic – practical philosophy in exceptional circumstances II

MARK SCHWEDA, OLDENBURG (IM NAMEN ALLER HERAUSGEBENDEN)

*Zusammenfassung:* Die Corona-Krise gibt Anlass zu vielfältigen öffentlichen Debatten, die auch Fragen der Praktischen Philosophie berühren. Entsprechend intensiv fällt die philosophische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Aspekten der Covid-19-Pandemie und ihrer individuellen und politischen Bewältigung aus. Dabei lassen sich im Verlauf des Pandemiegeschehens allerdings durchaus Verschiebungen der zentralen Themen, Positionen und Perspektiven beobachten.

*Schlagwörter:* Corona-Pandemie, Praktische Philosophie, Öffentlicher Diskurs

*Abstract:* The coronavirus crisis has sparked manifold public debates that also touch upon questions of practical philosophy. Hence an intensive philosophical discussion of the Covid-19 pandemic itself and the ensuing individual and political reactions is unfolding. At the same time, central topics, positions and perspectives are shifting in the course of the pandemic.

*Keywords:* coronavirus pandemic, practical philosophy, public discourse

Als wir im März 2020 den Call for Papers für einen Schwerpunkt der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* zum Thema „Corona“ veröffentlichten, war die erste Welle der COVID-19-Pandemie gerade in Europa angelangt. In vielen Ländern traten weitreichende politische Maßnahmen zur Eindämmung der Ausbreitung des Erregers SARS-CoV-2 in Kraft. Die damit einhergehenden Einschränkungen des privaten und öffentlichen Lebens und ihre

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



möglichen individuellen und sozioökonomischen Konsequenzen wurden zunehmend intensiv diskutiert.

Der Schwerpunkt „Corona-Pandemie – Praktische Philosophie in Ausnahmesituationen“, der schließlich im zweiten Heft des vergangenen Jahres – ungefähr auf dem Höhepunkt der zweiten Welle der Pandemie – in der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* erschien, spiegelt diese Ausgangslage in vielen Hinsichten wider. Aus einer überwältigenden Gesamtzahl von beinahe 70 Einreichungen ausgewählt, erstreckte sich das thematische Spektrum der angenommenen Beiträge von den Anforderungen an klinische Ethikberatung im Zeichen von COVID-19 über die ethische Bedeutung der Selbstisolation für ein gutes Leben und die Auswirkungen des „Social Distancing“ auf leibkörperliche Nähe- und Distanzverhältnisse bis hin zur Erörterung von Fragen der lokalen Privatheit, geteilten Vulnerabilität und politischen Solidarität sowie der kritischen Auseinandersetzung mit den in der Corona-Krise zu Tage tretenden gesundheitsökonomischen Wertverständnissen und gesellschaftlichen Naturverhältnissen.

In der Redaktion beschäftigten uns seinerzeit zunächst durchaus grundsätzliche Fragen, die die Legitimation des Calls selbst und der aus ihm resultierenden Veröffentlichungen betrafen: Inwieweit war es gerechtfertigt und angemessen, auf eine in ihrem weiteren Verlauf und ihrem Ausgang noch vollkommen offene und unabsehbare Bedrohungslage, die zudem viele auf die ein oder andere Weise ganz unmittelbar vital und existenziell betraf, mit einem Aufruf zur Produktion und Publikation philosophischer Reflexionen zu reagieren? Wer hatte unter den gegebenen Bedingungen eigentlich die Zeit und Möglichkeit, sich an einem derartigen philosophischen Diskurs zu beteiligen (und wer nicht)? Und was hatte die Praktische Philosophie am Ende überhaupt zur Klärung oder gar Bewältigung einer Krise beizutragen, in der zunächst vor allem ganz „handfeste“ empirische Expertise aus Bereichen wie Virologie, Medizin und Gesundheitswissenschaften gefragt zu sein schien (Klonschinski 2020)?

In der Zwischenzeit hält der damals ausgerufene Ausnahmezustand nun bereits seit beinahe anderthalb Jahren an. Für viele zeichnen sich längst die Umrisse einer „neuen Normalität“ inmitten der Pandemie ab. Tatsächlich haben wir in vielen Hinsichten an Kenntnis, Übung und Routine im Umgang mit Corona gewonnen: Das Wissen über das Virus, seine Ausbreitung, die dadurch ausgelöste Erkrankung sowie ihre Präventions- und Behandlungsmöglichkeiten ist beträchtlich angewachsen. Die meisten haben sich an veränderte Alltagspraktiken und Umgangsformen ein Stück weit ge-

wöhnt und in den durch den Infektionsschutz gesetzten Grenzen mehr oder weniger eingerichtet (oder gar Chancen in der Krise entdeckt). Die gesundheitlichen, psychischen und sozioökonomischen Folgekosten der Pandemie sind unterdessen deutlicher zu Tage getreten und werden wissenschaftlich eingehend vermessen und öffentlich kontrovers erörtert. Dabei hat auch eine große Anzahl an Veröffentlichungen aus Philosophie und angewandter Ethik zur Verständigung über die Lage beigetragen (vgl. allein für den deutschsprachigen Raum z. B. Demmerling 2021; Jaster und Keil 2021; Kröll et al. 2020; Mukerji und Mannino 2020).

Zugleich droht die Rede von der neuen Normalität und der Gewöhnung an den Ausnahmezustand jedoch darüber hinwegzutäuschen, dass wir uns nach wie vor in einer Situation befinden, die sich überaus dynamisch entwickelt. Die fortlaufende Veränderung des Pandemiegeschehens selbst sowie die damit einhergehenden politischen und gesellschaftlichen Nachjustierungen und Umstellungen setzen auch immer wieder neue Themen auf die Agenda, werfen andere Fragen auf und erfordern erneute Positionierungen. Wurde zu Beginn der Pandemie intensiv über den Zugang zu Beatmungsplätzen diskutiert, ist heute die Frage der Verteilung des inzwischen verfügbaren Impfstoffs sowie der rechtlichen Konsequenzen der Impfung in den Vordergrund gerückt. Standen anfangs vor allem ältere Menschen als Risikogruppe im Fokus, so werden mittlerweile auch verstärkt die Belange von Kindern, Jugendlichen und künftigen Generationen in den Blick genommen. Lag das Augenmerk zunächst vielfach auf den Herausforderungen, die die praktische Bewältigung der unmittelbaren Bedrohungslage mit sich brachte, so wendet sich der Blick inzwischen auch verstärkt zurück auf die Erfahrungen, die wir dabei als Individuen und Gesellschaft mit uns selbst gemacht haben und weiterhin machen. Es gibt erste Versuche einer vorgreifenden Bilanzierung dessen, was wir durch „Corona“ gelernt haben könnten für eine „postpandemische“ Zukunft.

Unter den Vorzeichen der augenscheinlich abflauenden dritten Welle ist die COVID-19-Pandemie auch im nun vorliegenden neuen Heft der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* erneut Thema. Die eingegangenen, angenommenen und hier zu einem weiteren „Corona-Schwerpunkt“ zusammengefassten Beiträge beschäftigen sich ebenfalls mit ganz unterschiedlichen Aspekten des Pandemiegeschehens. Der Beitrag von Ronja Lutz (Erlangen), Andreas Frewer (Erlangen) und Cornelia Eibauer (München) wendet sich dem Bereich der Kinderpalliativmedizin und den hier erforderlichen Güterabwägungen in Zeiten von Corona zu. Die betroffenen Familien mit schwer-

kranken Kindern werden im Kontext der COVID-19-Pandemie als eine vulnerable Gruppe aufgefasst, deren angemessene Versorgung diffizile individuelle und interindividuelle Abwägungen von Gütern wie Gesundheits- und Lebensschutz auf der einen und Lebensqualität, Freiheit und Partizipation auf der anderen Seite notwendig macht. Der Beitrag von Christian Hofmann (Hagen/Tutzing) erörtert im Anschluss die Bedeutung und Grenzen des Lebensschutzes als einer staatlichen Aufgabe. Dabei geht er insbesondere der Frage nach, inwieweit eine mit dem Lebens- und Gesundheitsschutz begründete Einschränkung individueller Freiheiten und gesellschaftlichen Lebens aus moral- und rechtsphilosophischer Sicht gerechtfertigt werden kann. Der Text von Sebastian Krach (Wien) unterzieht biopolitische Begrifflichkeiten und Perspektiven in Auseinandersetzungen über Regierungsmaßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie einer Kritik. Dabei führt er Michel Foucaults Verständnis von Biopolitik gegen die Auffassung (bio-)politischer Ordnungen bei Giorgio Agamben und Roberto Esposito ins Feld. Der Beitrag von Davina Höll (Tübingen) wendet sich schließlich den visuellen Darstellungen der Pandemie und den ethischen Implikationen ihrer Ästhetik zu. Ausgehend von den Bildern der Maske und des Virus selbst sowie ihren kulturhistorischen Tiefendimensionen geht er der Frage nach, wie Kunst und Literatur zu einer rhetorischen und metaphorischen Deeskalation pandemischer Krisendiskurse beitragen können.

### *Literatur*

- Demmerling, Christoph. 2021. „Schwerpunkt: Corona – eine Zwischenbilanz“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69 (1): 25-28.
- Jaster, Romy, und Geert Keil, Hrsg. 2021. *Nachdenken über Corona*. Stuttgart: Reclam.
- Klonschinski, Andrea. 2020. „Philosophie in der Pandemie? Einleitung zum Schwerpunkt ‚Die Corona-Pandemie – Praktische Philosophie in Ausnahmesituationen‘“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7 (2): 245-252.
- Kröll, Wolfgang, Johann Platzer, Hans-Walter Ruckebauer und Walter Schaupp. 2020. *Die Corona-Pandemie*. Baden-Baden: Nomos.
- Mukerji, Nikil, Adriano Mannino. 2020. *Covid-19: Was in der Krise zählt. Über Philosophie in Echtzeit*. Stuttgart: Reclam.

# Güterabwägung in Zeiten der Covid-19-Pandemie

Ethische Analysen am Beispiel der Kinderpalliativmedizin

Balancing of interests in times of the covid-19 pandemic

Ethical analyses using pediatric palliative care as an example

RONJA LUTZ, ERLANGEN, ANDREAS FREWER, ERLANGEN &  
CORNELIA EIBAUER, MÜNCHEN

*Zusammenfassung:* Die Covid-19-Pandemie und der politische Umgang mit ihr beeinflussen sämtliche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens auf vielfältige Weise. Ziel dieses Artikels ist es, eine Güterabwägung am Beispiel schwerkranker Kinder und ihrer Familien als vulnerabler Gruppe durchzuführen, um politische Entscheidungen ethisch zu reflektieren. Dafür wird herausgearbeitet, was die Kinderpalliativmedizin im Vergleich zu anderen medizinischen Fachbereichen auszeichnet, und dargestellt, dass ihr Fokus auf der Linderung des „Total Pain“ nach Cicely Saunders liegt. Anhand einer Kasuistik wird ersichtlich, dass die Kinderpalliativmedizin aus diesem Grund durch die vielfältigen Einflüsse der Pandemie auf die physische, psychische, soziale und spirituelle Dimension betreuter Familien vor besondere Herausforderungen gestellt wird. In diesem Zuge wird ebenfalls erläutert, dass Familien mit kinderpalliativmedizinischem Bedarf im Kontext der Covid-19-Pandemie als vulnerable Gruppe angesehen werden können und weshalb die Notwendigkeit einer ausführlichen Güterabwägung besteht. Im Rahmen einer anschließenden ethischen Diskussion wird eine derartige Güterabwägung unter der Einschränkung von Unsicherheit durchgeführt und auf die Problematik der politischen Situation als eines „tragischen Dilemmas“ eingegangen.

*Schlagwörter:* Kinderpalliativmedizin, Corona-Pandemie, Klinische Ethik, Güterabwägung, Vulnerabilität

*Abstract:* The Covid-19 pandemic and its political handling affect several areas of social life. This article aims to undertake a balancing of interests in regard to seriously

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



ill children and their families as a vulnerable group in order to ethically reflect political decisions. The features of pediatric palliative care in comparison to other medical fields and its focus on the relief of “Total Pain” by Cicely Saunders are elaborated. On the basis of a case history it can be seen that pediatric palliative care is faced with extraordinary challenges by the complex impact the pandemic has on physical, psychological, social and spiritual dimensions of affected families. Also, it is illustrated that families who need pediatric palliative care can be seen as a vulnerable group regarding the Covid-19 pandemic and why a balancing of interests becomes necessary. A subsequent ethical discussion will undertake such a balancing of interests in confinement of uncertainty and expand on the issue of the political situation as a “tragical dilemma”.

*Keywords:* Pediatric Palliative Care, Coronavirus Pandemic, Clinical Ethics, Balancing of Interests, Vulnerability

Die Covid-19-Pandemie beeinflusst sämtliche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens in einer noch nie da gewesenen Art und Weise. Ihre Anforderungen an politische Entscheidungsträger sind ebenso neuartig und folgenreicher wie die Auswirkungen politischer Strategien im Umgang mit der Pandemie. Dies wirft zahlreiche ethische Fragen auf, für die teilweise unter großem Zeitdruck Antworten gefunden werden mussten, die der politischen Vorgehensweise eine gewisse Richtung weisen konnten. Der Deutsche Ethikrat schrieb dazu in seiner Ad-hoc-Empfehlung „Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise“ vom 27.03.2020 Folgendes: „Die gegenwärtige Pandemie fordert unsere Gesellschaft in beispielloser Form heraus. Zumindest aus der jüngeren Geschichte gibt es keine Erfahrungen mit entsprechenden gesundheitlichen Gefahren. Gleiches gilt für die aktuellen rigorosen, massiv und flächendeckend freiheitsbeschränkenden staatlichen Maßnahmen.“ (Deutscher Ethikrat 2020, 1) Wie bei allen Maßnahmen oder Gegebenheiten, von denen die gesamte Bevölkerung betroffen ist, ist es wichtig, vulnerable Gruppen im Blick zu behalten und zu evaluieren, ob eine bestimmte Vorgehensweise der gesellschaftlichen Verantwortung ihnen gegenüber gerecht wird (vgl. Bergemann und Frewer 2018). Die Neuartigkeit der aktuellen Situation und der Zeitdruck, unter dem politische Entscheidungen getroffen werden mussten, verleiht dieser Evaluation eine besondere Wichtigkeit. Hierzu formulierte der Ethikrat: „Alle an solidarischen Praxisformen beteiligten Personen sollten sich fragen, welche Einbußen und Kosten man wem mit Gründen ansinnen darf – im aktuellen Fall also etwa, wem welche Einbußen in der politischen, sozialen, wirtschaftlichen oder kul-

turellen Lebensweise zugemutet werden dürfen.“ (Deutscher Ethikrat 2020, 5) Weiterhin heißt es: „Zugleich sollten ergriffene Maßnahmen in einem dynamischen Prozess regelmäßig re-evaluiert werden, um Belastungen und Folgeschäden so gering wie möglich zu halten.“ (Ebd., 7)

Ziel des vorliegenden Artikels ist es, am Beispiel von Familien mit schwerkranken Kindern zu evaluieren, in welcher Weise die Covid-19-Pandemie und insbesondere der politische Umgang mit dieser vulnerable Gruppen betrifft, und einen Beitrag zu einer ethischen Reflexion der gewählten politischen Strategien zu leisten. Hierfür wird die Sonderstellung der Kinderpalliativmedizin unter den vielfältigen Aufgabenfeldern der Medizin herausgearbeitet und anhand eines Fallbeispiels erläutert, weshalb kinderpalliativmedizinisch betreute Familien im Rahmen der Covid-19-Pandemie als vulnerable Gruppe einzustufen sind.

## 1. Die besonderen Aufgaben der Kinderpalliativmedizin

Die besondere Konstellation der Kinderpalliativmedizin im Vergleich mit anderen medizinischen Fachbereichen liegt bereits in ihrer Definition begründet, die 1998 von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) formuliert wurde. Diese beschreibt Kinderpalliativmedizin als aktive und umfassende Versorgung des Körpers, der Seele und des Geistes eines Kindes, kombiniert mit der Unterstützung seiner Familie. Die Versorgung soll nicht erst bei einem Wegfall kurativer Therapiemöglichkeiten, sondern ab der Diagnosestellung einer Krankheit beginnen und explizit *unabhängig* davon fortgesetzt werden, ob ein Kind eine auf die Krankheit ausgerichtete Therapie erhält. Hierbei wird es als besondere Aufgabe der professionellen Helfer hervorgehoben, das physische, psychische und soziale Leid des Kindes einzuschätzen und zu lindern. Weiterhin wird betont, dass eine effektive Palliativversorgung ein umfassendes multidisziplinäres Vorgehen benötigt, das die Familie einbezieht und sich vorhandener gesellschaftlicher Ressourcen bedient. Bereitgestellt werden könne die Kinderpalliativmedizin in Zentren der Tertiärversorgung, kommunalen Krankenhäusern und auch im Zuhause der Kinder (WHO 1998).

Während der Alltag in den meisten medizinischen Fachrichtungen also von einer Spezialisierung geprägt ist (Roeder und Franz 2014, 26), welche die Gefahr in sich trägt, zu einer Teilbetrachtung des Patienten zu führen, liegt der Fokus in der Kinderpalliativmedizin explizit auf einer ganzheitlichen Betrachtungsweise, in die körperliche, seelische und geistige Kompo-

nenten einbezogen werden sollen. Ausgehend von der Schmerzlinderung als zentralem Bestandteil der Palliativmedizin und insbesondere der Versorgung am Lebensende, legte Cicely Saunders (1918–2005) einen wichtigen Grundstein zur Erfüllung dieser Aufgabe. Sie entwarf den Begriff des „Total Pain“ als Schmerz, der nicht nur physisch begründet ist und auch nicht nur rein körperlich erlebt wird. Stattdessen benannte sie vier Dimensionen, die dem Schmerzempfinden zugrunde liegen: die physische, soziale, psychologische und spirituelle Dimension (Saunders und Sykes 1994). Ausgehend von diesem Modell erklärt sich, weshalb eine konsequente Schmerzlinderung ebenso wenig wie eine effektive palliativmedizinische Behandlung im Allgemeinen durch eine rein physische Versorgung gelingen kann. Eine optimale Schmerzlinderung ist nicht möglich, wenn nicht alle Dimensionen berücksichtigt werden (Mehta und Chan 2008, 26). Zwar erleben nicht zwangsläufig alle Patienten alle Komponenten des „Total Pain“, eine erfolgreiche Behandlung setzt jedoch eine fundierte Einschätzung aller vier Dimensionen voraus, auf der sie – angepasst an die individuellen Bedürfnisse des Patienten – aufgebaut werden kann (Mehta und Chan 2008, 31).

Die üblichen Strukturen der Kinderpalliativmedizin, die insbesondere in Kinderhospizen und durch ambulante Dienste sowie SAPPV-Teams (spezialisierte ambulante pädiatrische Palliativversorgung) stattfindet, begegnen dieser Anforderung auf mehreren Wegen. Ein wichtiger Punkt hierbei ist, dass durch ein gesondertes Vergütungssystem eine höhere Personaldichte sichergestellt und deshalb mehr Zeit für die Betreuung eines Patienten akquiriert werden kann, als es im normalen Krankenhausbetrieb möglich ist. Dadurch soll eine ausführlichere Einschätzung aller wichtigen Komponenten erfolgen, die in einer sehr intensiven und individuell zugeschnittenen Versorgung des Kindes und seiner Familie mündet (Lutz, Frewer und Eibauer 2018, 266). Verstärkt wird dies durch eine Eigenschaft, die als weitere Besonderheit der Kinderpalliativmedizin angesehen werden kann. Während die palliative Versorgung erwachsener Patienten laut Weltgesundheitsorganisation früh im Verlauf einer Krankheit beginnen soll, ist für den Beginn der Kinderpalliativmedizin bereits der Zeitpunkt der Diagnosestellung genannt (WHO 1998). Die Begleitung eines Patienten durch ein gleichbleibendes Team ab Erhalt der Diagnose bis zum Lebensende und – im Sinne der Begleitung trauernder Angehöriger – darüber hinaus, ist in der Medizin nahezu einmalig. Dies führt dazu, dass Mitglieder des Teams intensive Beziehungen zu den Familienangehörigen aufbauen können. Auch hieraus resultiert die Chance einer sehr individuellen Therapie unter Beachtung

des gesamten bisherigen Krankheitsverlaufes und aller wichtigen Einflussfaktoren. Da palliativmedizinisch behandelte Kinder häufig unter seltenen Erkrankungen mit einem unvorhersehbaren Krankheitsverlauf leiden (Zernikow und Nauck 2008), ist eine derart differenzierte Betrachtungsweise besonders wichtig: „Auf diese Weise kann der schwer zu kontrollierenden und oft unberechenbaren Situation der Familie mit möglichst großer Beständigkeit begegnet werden. Das Palliativteam hat durch die längere Zeit der Begleitung die Chance, sowohl die Probleme der Patienten und ihrer Familien als auch ihre Ressourcen umfassend wahrzunehmen und zu verstehen.“ (Lutz, Frewer und Eibauer 2018, 266)

Die intensive Versorgung, die aus obenstehenden Faktoren resultiert, führt jedoch nicht nur dazu, dass dem Kind eine bessere Therapie zuteilwerden kann. Eine zeit- und bindungsintensive Arbeit mit der Familie führt darüber hinaus zu einem großen Vertrauensgewinn sowohl in das Palliativteam als auch in die eigene Selbstwirksamkeit. Größere zeitliche Ressourcen erlauben es ärztlichem und pflegerischem Personal, ihre Aufgaben nicht nur durchzuführen, sondern die Familie in diese einzubeziehen. Dadurch können Eltern in einem angstfreien Rahmen lernen, pflegerische Aufgaben auch selbst zu erfüllen. „Auf diese Weise werden sie zur Selbsthilfe befähigt, es entstehen aktive Handlungs- und Gestaltungsräume, die Familien ein Gefühl der Sicherheit und der Kontrolle zurückgeben können. Zudem wird dadurch die Selbstbestimmung der gesamten Familie und im Besonderen die des betroffenen Kindes gesteigert.“ (Ebd., 267)

Einen weiteren strukturellen Faktor, der dazu beiträgt, dem Anspruch der Ganzheitlichkeit gerecht zu werden, stellt die ebenfalls von der WHO geforderte Multiprofessionalität dar (WHO 1998). Die enge multidisziplinäre Zusammenarbeit sowohl professioneller als auch ehrenamtlicher Mitarbeiter ermöglicht einen vielseitigen Blick auf die Situation der Familie. Sie vereint eine hohe medizinische, psychologische, sozialpädagogische und gegebenenfalls seelsorgerische Kompetenz. Besonders betont wird im Rahmen der WHO-Definition die soziale Komponente der Versorgung, indem die Unterstützung der Familie des Kindes neben dem Aspekt der Ganzheitlichkeit noch einmal gesondert genannt wird. Dies erscheint zum einen deshalb sinnvoll, weil die Anzahl direkt von der Krankheit betroffener Personen bei lebensbedrohlich erkrankten Kindern häufig größer ist als bei Erwachsenen (Zollenkop 2014). Zum anderen ist darüber hinaus natürlich zu beachten, dass die Bindung zwischen Eltern und Kind von einmaliger Intensität ist (Goldstein 2018, 144) und ein Kind deshalb unter dem Anspruch der Ganz-

heitlichkeit unmöglich außerhalb des familiären Kontextes betrachtet werden kann. Soziale Probleme, etwa die Sorge um nahestehende Angehörige, können auch bei erwachsenen Patienten beispielsweise die Wahrnehmung von Schmerz intensivieren (Mehta und Chan 2008, 28). Ausgehend davon lässt sich erahnen, dass sich der „Total Pain“ eines Kindes nur durch eine intensive Zusammenarbeit mit der ganzen Familie und ein daraus resultierendes Verständnis des vielschichtigen Familiensystems wahrnehmen, begreifen und lindern lässt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Kinderpalliativmedizin in ihren Grundfesten darauf ausgerichtet ist, betreuten Familien „Total Care“ zu bieten, mit der „Total Pain“ begegnet werden kann. Dass sie dabei intensiv mit allen vier von Cicely Saunders beschriebenen Dimensionen arbeitet, lässt sie jedoch auch anfällig für externe Einflüsse auf jede dieser Dimensionen werden. Aus diesem Grund stellt die Covid-19-Pandemie, die sich in vielfältiger Form auf das gesamte Familiensystem auswirken kann, die Kinderpalliativmedizin vor besondere Herausforderungen. In welcher Weise die Pandemie für kinderpalliativmedizinisch betreute Familien Konsequenzen hat, soll anhand des folgenden Fallbeispiels exemplarisch dargestellt und anschließend ethisch analysiert werden.

## 2. Die Situation kinderpalliativmedizinisch betreuter Familien: Fall B.

„Familie B.“ wird aufgrund einer lebensbedrohlichen Erkrankung ihrer zweijährigen Tochter Marlene (alle Angaben sind anonymisiert) seit eineinhalb Jahren durch einen ambulanten Kinderhospizdienst sowie ein SAPPV-Team betreut. Marlene kam mit einem schweren Herzfehler zur Welt, welcher im Rahmen mehrfacher Operationen korrigiert werden soll. Ein Teil dieser Eingriffe ist bereits erfolgt, weitere sind noch ausstehend. Sie benötigt phasenweise eine intensive pflegerische Betreuung, die teilweise durch ihre Eltern gewährleistet und teilweise durch einen ambulanten Kinderintensivpflegedienst übernommen wird. Im Anschluss an Operationen zeigt Marlene regelmäßig eine ausgeprägte Unruhe- und Schmerzsymptomatik, deren Linderung ein wichtiger Bestandteil der Arbeit der Kinderpalliativteams ist. Ihre Mutter, Franca B., arbeitet in Teilzeit-Anstellung als gelernte Köchin in einer Altenhilfeeinrichtung. Kurz nach Marlenes Geburt entwickelte Frau B. Symptome einer postpartalen Depression. Die Symptomatik zeigte sich durch eine medikamentöse Behandlung und eine psychotherapeutische Be-

gleitung deutlich rückläufig. Im Rahmen ihrer Erkrankung und der ihrer Tochter gewann Frau B.s Religiosität für sie sehr an Bedeutung. Der Vater der Familie, Bernhard B., ist gelernter IT-Ingenieur und arbeitet selbstständig als Projektentwickler für eine große deutsche Firma. Seine Erwerbstätigkeit gewährleistet die finanziellen Haupteinkünfte der Familie. Franca und Bernhard B. haben neben Marlene noch ein weiteres gemeinsames Kind. Marlenes Schwester Filipa ist sieben Jahre alt und besucht seit einem Jahr die örtliche Grundschule. Seit einiger Zeit leidet sie unter Schlafstörungen und zahlreichen situativen Ängsten. Sie ist sehr angepasst, bedarf aber dennoch intensiver Aufmerksamkeit.

Das SAPPV-Team leistet zusammen mit dem ambulanten Kinderhospizdienst und dem Pflegedienst für die Familie eine multiprofessionelle intensive Unterstützung. In diesem Sinne hat Filipa regelmäßige Termine mit einer Kinder- und Jugendpsychologin und wird von einer ehrenamtlichen Familienhelferin begleitet, mit der sie regelmäßig Zeit außerhalb des Familiensystems verbringen kann. Da die wirtschaftliche Situation auch im Vorfeld der Corona-Krise belastet war, erfährt die Familie darüber hinaus eine psychosoziale Betreuung, die eine wichtige Unterstützung darstellt. Die Covid-Pandemie beeinflusst Lebens- und Versorgungssituation der Familie deutlich. Herr B. kann einen laufenden Auftrag seines IT-Unternehmens abschließen, Anschlussaufträge werden jedoch storniert, sodass die berufliche und finanzielle Zukunft der Familie ungewiss ist. Die seit längerer Zeit im Homeoffice durchgeführte Arbeit führt zu größerer Nähe, aber auch zu Belastungen innerhalb der Familie. Marlenes ausgeprägter Unruhe- und Schmerzsymptomatik kann nur noch unter erschwerten Bedingungen begegnet werden. Da einige Mitglieder der Kinderpalliativteams Risikogruppen in Bezug auf Covid-19 angehören und freigestellt werden müssen, kommt es zu personellen Engpässen. Dies und die gesetzlich verordneten Kontaktbeschränkungen führen zu einer deutlichen Verminderung persönlicher Begegnungen. Dadurch werden die Ursachen von Schmerzspitzen teilweise erst zu spät erkannt und die Behandlung der Schmerzen im Allgemeinen erschwert.

Ein geplanter chirurgischer Eingriff wird aufgrund der Zuspitzung der pandemischen Lage um mehrere Wochen verschoben. In dieser Phase ist unklar, zu welchem Zeitpunkt der Eingriff stattfinden kann und wie sich die Verschiebung auf Marlenes Gesundheitszustand und ihre Prognose auswirkt. Dies und die belastende Situation im Allgemeinen führen wiederholt zu familiären Krisen. Frau B. setzt sich aktiv mit den möglichen Auswirkungen der Verzögerung auseinander und sucht den Austausch mit ihrem Mann.

Dieser verdrängt jedoch die Möglichkeit einer gesundheitlichen Verschlechterung des Kindes und lehnt Gespräche über die aktuelle Situation ab. Die unterschiedliche Herangehensweise der Ehepartner führt zu Spannungen innerhalb ihrer Beziehung. Diese aggravierern, als sich Frau B. aufgrund eines Covid-19-Verdachtsfalles in der Altenhilfeeinrichtung, in der sie arbeitet, einem Corona-Test unterzieht und gemeinsam mit ihrer Familie bis zum Eintreffen des Test-Ergebnisses unter häuslicher Quarantäne steht.

Besonders schwerwiegende Auswirkungen hat die pandemische Situation auf Marlenes Schwester Filipa. Sie darf nicht mehr zur Schule gehen und verliert dadurch den für sie sehr wichtigen Kontakt zu Gleichaltrigen. Während ärztliche und pflegerische Kontakte stattfinden dürfen, wenn eine eindeutige Indikation vorliegt, sind weder persönliche Kontakte zur ehrenamtlichen Familienhelferin noch zu entfernten Familienmitgliedern, wie den Großeltern, erlaubt. Dadurch verliert Filipa wichtige Bezugspersonen und zeigt eine deutliche Exazerbation ihrer psychologischen Symptomatik. Auch eine therapeutische Arbeit durch die Kinder- und Jugendpsychologin darf nicht persönlich stattfinden und kann aufgrund Filipas Alters nicht digital ersetzt werden. Frau B. profitierte sehr von regelmäßigen Kontakten zu ihrer Glaubensgemeinde und seelsorgerischem Beistand. Während Ersteres gänzlich entfällt, können die seelsorgerischen Gespräche nur noch telefonisch erfolgen. Am besten fortgeführt werden kann die psychosoziale Beratung bezüglich der nun noch stärker belasteten wirtschaftlichen Situation der Familie, welche jedoch ebenfalls nur telefonisch gewährleistet ist.

Ende Mai 2020 kann Marlenes verschobene Operation schließlich durchgeführt werden. Aufgrund der Corona-Krise ist es den Eltern nicht gestattet, sich als Begleitpersonen im Krankenhaus abzuwechseln. Ebenso ist ein Besuch durch den zweiten Elternteil nicht gestattet. Herr B. entscheidet sich dazu, während des dreiwöchigen Krankenhausaufenthaltes mit Marlene in der Klinik zu bleiben, da er seinen Beruf derzeit nicht ausüben kann, während seine Frau weiterhin erwerbstätig ist. Ab diesem Zeitpunkt ist ein Austausch zwischen den Eltern und der Kontakt zu den Kindern nur telefonisch möglich. Bei Frau B. zeigen sich durch die Isolation und die Trennung von ihrer Familie wieder Anzeichen einer depressiven Episode. Auch Marlene leidet sichtlich unter dem Kontaktverbot zu ihrer Mutter und ihrer Schwester. Sie entwickelt im Anschluss an die Operation starke Schmerzen, die schlechter in den Griff zu bekommen sind als Schmerzprobleme nach vorangegangenen Operationen. Der körperliche Kontakt zu ihrer Mutter, der bei Marlene normalerweise zu einer Beruhigung und Schmerzlinderung führt,

ist bis zur Beendigung des Krankenhausaufenthaltes nicht möglich. Frau B. muss ihre Arbeitszeit vorübergehend verringern, um die Betreuung von Filipa sicherzustellen, die noch immer nur teilweise am Präsenzunterricht ihrer Grundschule teilnehmen kann und in der restlichen Zeit per Homeschooling unterrichtet wird. Durch den stark eingeschränkten persönlichen Kontakt ist es den betreuenden ambulanten Kinderpalliativteams deutlich erschwert, Anzeichen familiärer Dekompensationen zu eruieren und damit eine suffiziente Krisenintervention zu leisten.

### 3. Auswirkungen der Covid-19-Pandemie auf die Kinderpalliativmedizin

Anhand der Kasuistik von Familie B. wird deutlich, dass sich die Covid-19-Pandemie auf vielfältige Weise auf die Medizin und speziell auf kinderpalliativmedizinisch betreute Familien auswirken kann. Weiterhin wird ersichtlich, dass Konsequenzen von kleineren Problemen bis hin zu schwerwiegenden familiären Krisen reichen können, etwa einer massiven Einschränkung der Versorgung oder im Falle von Marlenes verschobener Operation sogar zu einer Verschlechterung des gesundheitlichen Zustandes und einer möglichen Verkürzung der Lebensdauer. Auch der Ethikrat formulierte in seiner Ad-hoc-Empfehlung bereits Ende März zu Recht: „Allerdings haben die bereits ergriffenen Maßnahmen schon jetzt unvermeidliche Nebenfolgen für die wirtschaftliche und psychosoziale Lage, und bei besonders vulnerablen Personengruppen auch für deren gesundheitliche Situation.“ (Deutscher Ethikrat 2020, 2)

#### 3.1 *Kinderpalliativmedizinisch betreute Familien als vulnerable Gruppe*

Familien mit lebensbedrohlich oder lebenslimitierend erkrankten Kindern, die auf eine kinderpalliativmedizinische Versorgung angewiesen sind, können aufgrund mehrerer Aspekte im Kontext der Covid-19-Pandemie als vulnerable Gruppe eingestuft werden. Der persönliche Kontakt ist eine wichtige Voraussetzung für die ganzheitliche Wahrnehmung der verschiedenen Dimensionen des „Total Pain“, auf der eine individuell angepasste Behandlung aufbaut. Tatsächlich kann davon ausgegangen werden, dass eine inadäquate Beurteilung hierbei eine der größten Hürden für eine adäquate Schmerzlinderung darstellt (Mehta und Chan 2008, 27). Dies wurde auch bei Marlene deutlich, deren Schmerztherapie durch Mangel an persönlichem

Kontakt zum Palliativteam erschwert wurde. Die besondere Komplexität der Linderung des „Total Pain“ besteht darin, dass Patienten häufig nicht differenziert benennen können, welche Komponenten sich in welchem Maße auf ihren Schmerz auswirken (Storey 1996, 40). Bei kleinen Kindern wie Marlene, bei denen allgemein noch nonverbale Formen der Kommunikation eine wichtige Rolle spielen, verstärkt sich diese Problematik selbstverständlich zusätzlich. Aber auch viele etwas ältere Kinder klagen beispielsweise über Bauchschmerzen, auch wenn ihre Schmerzen in einer anderen Körperregion lokalisiert sind oder deren Ursache gar im rein psychischen oder sozialen Bereich liegt. Aus diesem Grund ist für eine effektive Schmerzlinderung schwer erkrankter Kinder meist eine sehr genaue Beobachtung durch erfahrene Ärzte oder Pflegekräfte hilfreich und notwendig, die einen zeitintensiven persönlichen Kontakt voraussetzt.

Die ungleiche Regelung der Kontaktbeschränkungen und -verbote für die verschiedenen, an der Kinderpalliativmedizin beteiligten Berufsgruppen führt zudem zu einem Verlust an Multiprofessionalität in der Beurteilung und Behandlung des „Total Pain“. Während im Falle von Familie B. ärztliche und pflegerische Kontakte vor Ort unter Einschränkungen zugelassen waren, entfiel die psychologische Betreuung, auf die insbesondere Marlenes Schwester Filipa angewiesen war, vollständig. Eine derartige Beschränkung wirkt sich ebenfalls gravierender aus, wenn Kinder von ihr betroffen sind. Während die Psychotherapie Erwachsener häufig durch Gespräche gestaltet wird oder der gesprächstherapeutische Anteil beim Wegfall anderer Therapiemethoden telefonisch aufrechterhalten werden kann, entfällt die Behandlung bei jüngeren Kindern komplett. Die Psychotherapie für Kinder wird in der Regel spielerisch gestaltet und kann deshalb, wenn es das Alter der Kinder, wie auch bei Filipa, nicht zulässt, ohne einen direkten persönlichen Kontakt nicht fortgesetzt werden.

Darüber hinaus sind kinderpalliativmedizinisch betreute Familien auch deshalb als vulnerable Gruppe einzuordnen, weil Personengruppen, deren medizinische Behandlung aufgrund der Pandemie nicht gewohnt fortgesetzt werden kann, grundsätzlich als vulnerabel eingestuft werden sollten. Der Deutsche Ethikrat nennt als eine der unterschiedlichen vulnerablen Gruppen „Patienten, deren medizinische Behandlung als derzeit nicht zwingend notwendig ausgesetzt wird“ (Deutscher Ethikrat 2020, 6). Im Fall von Familie B. trifft dies gleich mehrfach zu, da nicht nur ihre kinderpalliativmedizinische Versorgung eingeschränkt wird, sondern auch Marlenes Operation verschoben werden muss. Dass lange unklar ist, auf welchen Zeitpunkt

die Operation verschoben wird, und nur schwer eingeschätzt werden kann, welche kurz- und langfristigen Folgen der Aufschub für Marlenes gesundheitliche Entwicklung haben wird, erschwert die Situation zusätzlich. Ihre Folgen übersteigen die physische Komponente jedoch deutlich. Die ausgelöste Angst und Unsicherheit stellen eine große psychische Belastung dar, die sich auch in Spannungen innerhalb der elterlichen Beziehung zeigt. Damit wirkt sich die Situation auf das gesamte Familiensystem aus.

Ein weiterer Aspekt, der palliativmedizinisch betreute Kinder, aber auch Erwachsene, in eine schwierige Lage bringt, ist der Kontrast der palliativen Zielsetzung im Vergleich zur Handlungsorientierung im Umgang mit der Covid-19-Pandemie. In der Behandlung palliativmedizinisch betreuter Patienten steht die Lebensqualität klar im Vordergrund. Gesamtgesellschaftlich besteht im Umgang mit einer allgemeinen Bedrohung aber selbstverständlich eine kurative Zielsetzung in dem Sinne, dass das Überleben bedrohter Personengruppen gesichert werden soll. Dies spiegelt sich in den Maßnahmen wider, die eine klare Einschränkung der Lebensqualität aller Menschen zu Gunsten der Lebensdauer von durch eine Coronavirus-Infektion gefährdeten Menschen darstellen. Palliativmedizinisch betreute Patienten, deren persönlicher Fokus anders liegt, sind von den Maßnahmen jedoch ebenso betroffen wie alle anderen Menschen und dadurch entgegen ihres Therapieziels in ihrer Lebensqualität eingeschränkt. Maßnahmen, welche die Lebensqualität vermindern, sind Kindern und Jugendlichen im Allgemeinen leichter „zuzumuten, solange eine kurative Absicht besteht. Sobald allerdings Zweifel am Therapieziel entstehen oder die Erfolgchancen kurativer Methoden sehr klein werden, bedarf jede Einschränkung der Autonomie und der Lebensqualität der Kinder einer sehr überzeugenden Rechtfertigung. Die Indikation jedes Eingriffs in die verbleibende Lebenszeit der Kinder muss vor dem neuen Hintergrund geprüft und abgewogen werden.“ (Führer et al. 2006, 136) Was hier in der Behandlung einzelner Patienten sensibel austariert werden kann, wird bei allgemeingültigen Maßnahmen natürlich nicht beachtet. Somit entsteht ein Spannungsfeld, das ebenfalls dafür spricht, schwerkranke Kinder und ihre Familien als vulnerable Gruppe zu betrachten.

### 3.2 Multidimensionale Auswirkungen der Covid-19-Pandemie

Kinderpalliativmedizin wird durch die Covid-19-Pandemie gerade deshalb vor besondere Herausforderungen gestellt, weil sie intensiv mit allen Dimensionen des „Total Pain“ ihrer Patienten und derer Familien arbeitet und deshalb auch besonders anfällig für externe Einflüsse ist. Der Fall von Familie B. zeigt die Vielschichtigkeit dieser Einflüsse und ihre weitreichenden Folgen: Als externe Störung im Bereich der physischen Dimension kann das Verschieben von Marlenes Operation verstanden werden. Durch diese wird ihre körperliche Gesundheit und weitere Entwicklung in unbekanntem und schwer einzuschätzendem Umfang gefährdet. Inwieweit sich diese Maßnahme mittel- und langfristig auf Marlenes Krankheitsverlauf auswirken wird, ist unklar. Nicht weniger gravierend sind die Auswirkungen der Pandemie auf die psychologische Dimension der Familie. Für Frau B., die bereits psychisch vorbelastet ist, stellt Marlenes dreiwöchiger Krankenhausaufenthalt, in dem keine Möglichkeit des persönlichen Kontaktes zu ihrem Mann und ihrer Tochter besteht, eine große Herausforderung dar, die schließlich in eine depressiven Episode mündet.

Noch deutlicher wird die Belastung in Bezug auf die psychische Dimension jedoch bei Filipa, die eine deutliche Exazerbation ihrer seelischen Symptomatik zeigt. Einer der Faktoren, die zu dieser Verschlechterung führen, könnte die Schulschließung sein. Der Besuch eines Kindergartens oder einer Schule kann für Geschwister schwerkranker Kinder eine große Erleichterung darstellen, weil er ihnen Struktur gibt und ermöglicht, normale Erfahrungen außerhalb des belasteten Familiensystems zu sammeln (Lutz, Frewer und Eibauer 2018, 260). Doch im Rahmen der Covid-19-Pandemie kann „das Bildungssystem [...] seiner gesamtgesellschaftlich bedeutsamen Funktion nicht mehr gerecht [werden]“ (Deutscher Ethikrat 2020, 6).

Ebenfalls belastend stellt sich für Filipa der Wegfall der psychologischen Betreuung und der gemeinsamen Aktivitäten mit der ehrenamtlichen Familienhelferin dar. Geschwisterkinder leiden häufig sehr unter der Erkrankung eines Kindes und laufen Gefahr ein „Schattenkinddasein“ (Zernikow 2013, 13) zu führen, wenn sie durch den starken Fokus der elterlichen Aufmerksamkeit auf das kranke Kind in den Hintergrund geraten. Ihre eigenen psychischen Grundbedürfnisse nach Bindung und Selbstwerterhöhung, womöglich aber auch nach Kontrolle und Lustgewinn, werden dadurch nur unzureichend befriedigt (Grawe 2000). Filipa scheint einen Teil der Erfüllung dieser Bedürfnisse auf Personen und Aktivitäten außerhalb des Familiensystems externalisiert zu haben. So hat sie beispielsweise eine intensive

Beziehung zur ehrenamtlichen Familienhelferin aufgebaut, die es ihr ermöglicht, in regelmäßigen Abständen für eine begrenzte Zeitspanne im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu stehen. Da sich die positive Bedeutung dieser Beziehung bereits durch eine zugrundeliegende Notlage erklärt, ist ihr Einbruch besonders folgenschwer. Er entreißt Filipa eine wichtige Strategie, die ihr hilft, sich im Alltag mit ihrer schwerkranken Schwester zurechtzufinden.

Auch die soziale Dimension der Familie ist externen Einflüssen durch die Covid-19-Pandemie unterworfen. Zum einen führt der Wegfall von Aufträgen für Herrn B. zu großer finanzieller Unsicherheit, welche die Familie existenziell bedroht, insbesondere, da unklar ist, wie lange diese Situation anhalten wird. Zum anderen verursachen verschiedene Komponenten der ungewohnten Situation, vorrangig aber das Verschieben von Marlenes Operation, familiäre Spannungen. Diese werden durch eine vorübergehende Quarantäne der Familie zusätzlich verstärkt. Mit dem Krankenhausaufenthalt von Marlene und ihrem Vater entsteht eine weitere Belastung der sozialen Dimension, da die Familie, die zuvor räumlich sehr eng beisammen war, nun mit einem Mal gänzlich getrennt ist. Während Frau B. mit einer psychischen Symptomatik darauf reagiert, spiegelt sich die Trennung bei Marlene vermutlich in ihrer Schmerzproblematik wider. Womöglich macht demnach die soziale Komponente zu diesem Zeitpunkt bezogen auf Marlene den größten Anteil des „Total Pain“ aus.

Die Beeinträchtigung der spirituellen Komponente zeigt sich am deutlichsten bei Frau B., für die sich ihr Glaube im Rahmen ihrer eigenen und Marlenes Erkrankung zu einer wichtigen Stütze entwickelt hat. Zwar sind seelsorgerische Gespräche weiterhin telefonisch möglich, doch der persönliche Kontakt zu ihrer Gemeinde und die regelmäßige Teilnahme an Gottesdiensten bleiben aus. Ähnlich wie bei Filipa entfällt dadurch eine wichtige Strategie, die aus einer Notlage heraus entstanden ist.

Im Allgemeinen wird durch eine Betrachtung und Analyse der Kasuistik von Familie B. deutlich, dass die Covid-19-Pandemie und der politische Umgang mit dieser für Familien mit schwerkranken Kindern gravierende Folgen haben können. Es kommt zu einer Verstärkung des „Total Pain“ mit vielfältigen Problemfeldern innerhalb des Familiensystems, während zugleich die Möglichkeiten einer „Total Care“ stark eingeschränkt werden. Im Fall von Familie B. löst die Pandemie und die damit verbundene Vorgehensweise der Politik verstärktes Leid bei einer deutlichen Einschränkung von Autonomie und Lebensqualität aus. Aus diesem Grund ist es notwendig, die gewählten politischen Strategien ethisch zu reflektieren und „eine gerechte

Abwägung konkurrierender moralischer Güter“ zu treffen (Deutscher Ethikrat 2020, 2).

#### 4. Güterabwägung am Beispiel der Kinderpalliativmedizin

Die Covid-19-Krise und der politische Umgang mit ihr führen zu einer Bedrohung verschiedener ethischer Güter. Im Fall von Familie B. wird insbesondere eine Einschränkung von Lebensqualität, Selbstbestimmung sowie physischer und psychischer Gesundheit deutlich. Ein nennenswerter Teil dieser Problematik resultiert jedoch nicht primär aus der Pandemie selbst, sondern aus politischen Bewältigungsstrategien wie Ausgangsbeschränkung oder Kontaktverbot. Dazu schrieb der Ethikrat: „Die Rechtfertigung dieser Maßnahmen des Lockdowns bedarf von deren Einführung an und für jeden Zeitpunkt ihrer Dauer einer überaus komplexen Güterabwägung unter den Bedingungen von Unsicherheit.“ (Deutscher Ethikrat 2020, 4) Für diese Diskussion ist es wichtig zu betrachten, welche Güter durch die politischen Maßnahmen geschützt werden sollen. Hierbei ist insbesondere der Schutz des Lebens zu nennen, der sich wiederum in Fürsorge bzw. Wohltun und Nichtschaden als medizinethischen Prinzipien widerspiegelt. Anhand der Kasuistik können verschiedene Abwägungen dieser Güter getroffen werden. Hierbei soll insbesondere das Gut der Gesundheit und des Lebens gegen die Güter der Lebensqualität, der Freiheit und der Partizipation abgewogen werden, da diese im Fall von Familie B. als besonders sensible Güter gewertet werden können, die durch politische Entscheidungen bedroht wurden. Zudem soll untersucht werden, inwieweit dabei allgemein die Prinzipien Selbstbestimmung, Wohltun/Fürsorge, Nichtschaden, Gerechtigkeit und im Speziellen Chancengleichheit gewahrt werden können. Das prägnanteste Spannungsfeld besteht hierbei sicherlich zwischen gesamtgesellschaftlichen Gütern und denen von Familie B. als Angehörigen einer vulnerablen Gruppe. Allerdings kann auch eine Abwägung im kleineren Rahmen erfolgen, und zwar zwischen Gütern von Familie B. und denen von Mitgliedern der Kinderpalliativteams. Und, um noch weiter ins Detail zu gehen, eine Abwägung zwischen unterschiedlichen Gütern von Familie B. sowie zwischen unterschiedlichen Gefährdungen gleicher Güter von Familie B., wie dem Gut der Gesundheit, das im Fall von Marlene sowohl durch ein Verschieben der Herzoperation als auch durch eine potenzielle Covid-Erkrankung gefährdet werden kann. Auf die beiden letztgenannten Aspekte soll im Folgenden zuerst eingegangen werden.

#### 4.1 Individuelle und interindividuelle Güterabwägung

Die Entwicklung der Covid-19-Pandemie hat politische Entscheidungsträger im Frühjahr 2020 zu einer sehr schnellen Reaktion gezwungen. Der gewählte Weg hat einen klaren Fokus auf den Infektionsschutz und die Verminderung bzw. Verzögerung von Ansteckung. Ziel war demnach vorrangig der Schutz von Gesundheit und Leben mit einem besonderen Augenmerk auf Personengruppen mit einem erhöhten Risiko, an Covid-19 zu erkranken oder daran zu versterben. Im Fall von Familie B. gehörten auch Mitglieder der Palliativteams den Risikogruppen an. An dieser Stelle ging es also um einen direkten Schutz an der Versorgung beteiligter Personen. Ihre Güter von Gesundheit und Leben standen demnach verschiedenen Gütern von Familie B. entgegen. Ebenso sollten die Kontaktbeschränkungen natürlich Familie B. selbst vor einer Ansteckung schützen, die im Fall von Marlenes grundsätzlich geschwächerter gesundheitlicher Lage möglicherweise schwerwiegende Auswirkungen hätte haben können. Es ist also festzuhalten, dass die politischen Maßnahmen in diesem Sinne hoch sensible und schützenswerte Güter im Blick hatten. Insbesondere dürfen vorerkrankte Angehörige des Palliativteams natürlich unter keinen Umständen durch ihre berufliche Tätigkeit einem unverhältnismäßigen Risiko ausgesetzt werden. Demnach wird hier zusätzlich das Prinzip der Gerechtigkeit gewahrt, indem die entsprechenden Personen nicht gegenüber Mitgliedern anderer Berufsgruppen diskriminiert werden, bei denen die tägliche Arbeit beispielsweise leicht ins Homeoffice verlegt werden kann. Dennoch stellt sich die Frage, ob und in welchem Maße der Schutz dieser Güter und Prinzipien eine Bedrohung anderer Güter rechtfertigt. Während vorerkrankte Mitglieder der Palliativteams vor einer Diskriminierung geschützt wurden, konnte das Prinzip der Gerechtigkeit auf Seiten von Familie B. nicht gänzlich bewahrt werden. Sie ist auf die kinder-palliativmedizinische Versorgung angewiesen, um ihr familiäres, berufliches und gesellschaftliches Leben mit einem kranken Kind aufrechtzuerhalten. Demnach erfährt sie durch die Behandlung eine Befähigung zur Chancengleichheit. Diese wurde durch die starke Einschränkung der Versorgungsqualität im Rahmen der Covid-19-Pandemie zu gewissen Teilen entzogen. Im gleichen Zuge konnte Familie B.s Recht auf Selbstbestimmung als moralisches Recht (Stoecker 2020, 9) nicht gewahrt werden. Ihre Autonomie wurde in zweifacher Hinsicht eingeschränkt: Zum einen ihre Selbstbestimmung im Sinne der Freiheit von beeinträchtigenden Faktoren, die durch verschiedenste Maßnahmen und allem voran dem Lockdown und der zwischenzeitlichen Quarantäne stark eingeschränkt wurde. Zum anderen ihre Autonomie

im Sinne der Fähigkeit zu bewussten, selbstbestimmten Handlungen, für die sie aufgrund von Marlenes Erkrankung auf eine entsprechende Befähigung angewiesen ist (vgl. Macleod, Mezher und Hasan 2020, 2).

Ein weiteres Gut, das auf Seiten von Familie B. massiv bedroht ist, ist die Gesundheit. Die Maßnahmen lösen sowohl bei Frau B. als auch bei Filipa eine Verschlechterung bereits bestehender psychischer Problemfelder aus. Insbesondere im Fall von Filipa ist hierbei als unberechenbarer Faktor miteinzubeziehen, dass unklar ist, inwieweit sich diese Beeinträchtigung auch langfristig auf ihre Entwicklung auswirken wird und wie gut therapeutische Rückschritte im Anschluss abgemildert oder revidiert werden können. Auch Marlenes Gesundheit erfährt eine Schädigung, deren Folgen schwer abzusehen sind. Während hierbei durch die insuffiziente Schmerzkontrolle zum Teil akut auffällige Schwierigkeiten entstehen, lassen sich die Auswirkungen der verschobenen herzchirurgischen Operation auf Marlenes weitere Lebensqualität und -dauer kaum abschätzen. Während diese therapeutischen Einschränkungen sehr konkrete Risiken und Probleme verursacht haben, ist zu beachten, dass Marlenes Gesundheit aufgrund ihrer Vorerkrankung ebenfalls durch eine potenzielle Infektion mit dem Coronavirus hätte bedroht werden können, sodass hier ein Konflikt innerhalb derselben Norm(-Ebene) vorliegt. Sowohl ein Ausbleiben der politischen Maßnahmen als auch deren Durchführung stellten eine schwer abzuschätzende Bedrohung ihrer Gesundheit und ihres Lebens dar. Ebendiese Ungewissheiten in Bezug auf die mittel- und langfristigen Folgen der politischen Maßnahmen erschweren eine Abwägung. Es wird sichtbar, dass wichtige ethische Prinzipien und Güter bedroht und zum Teil vernachlässigt wurden, um andere, ebenfalls wichtige Güter zu schützen, oder gar spezielle Bedrohungen des gleichen Gutes zu Gunsten einer anderen Bedrohung dieses Gutes weniger Beachtung fanden. Dennoch wird am Beispiel von Familie B. deutlich, dass nicht gänzlich abzusehen ist, in welchem Maße Güter verletzt wurden oder durch die Nachwirkungen der politischen Maßnahmen zukünftig noch verletzt werden. Dies wirft die Frage auf, inwieweit politische Entscheidungen grundsätzlich ethisch legitimiert sein können, wenn sie sensible Güter in nicht abschätzbarem Maße beeinträchtigen. Da diese grundsätzliche Frage sehr weitreichend ist und einer ausführlichen ethisch-philosophischen Diskussion bedarf, soll auf sie hiermit nur verwiesen sein, ohne dass sie im Rahmen dieses Artikels vertiefend abgehandelt werden kann.

Ein weiterer Gesichtspunkt, unter dem die individuelle Güterabwägung in Bezug auf Familie B. betrachtet werden kann, ist die Care-Ethik,

mit der Carol Gilligan in ihrem Werk „In a Different Voice – Psychological Theory and Women’s Development“ und weitere Philosophinnen eine neue Betrachtungsweise von Pflege und Fürsorge etablierten (vgl. Gilligan 1982). Sie stieß damit einen Prozess in der Pflegeethik an, der sich von einer bevormundenden Versorgung hin zu einer bedarfsgerechten und personenorientierten Begleitung entwickelte. Besonders relevant wird dieses Feld bezogen auf die Kasuistik, wenn dabei die Fürsorgeleistung der Politik für die Bevölkerung oder im Speziellen für vulnerable Gruppen innerhalb der Bevölkerung betrachtet wird. Denn die Care-Ethik bezieht sich nicht nur auf klassische Pflegesituationen, sondern sieht das Individuum als einen Bezugspunkt, der nicht isoliert betrachtet werden kann, sondern immer im Kontext anderer Personen, Instanzen und seiner Umwelt gesehen werden muss und deshalb auch nie vollständig „autonom“ sein kann (Amba et al. 2020, 134). In ihrem Sinne ist nicht jede Form der Fürsorge moralisch gut, da „gute“ Fürsorge das Resultat eines dialogischen Prozesses ist und zusammen mit der Person entschieden werden muss, die diese Fürsorge empfängt (ebd., 135). Gefordert sind im Sinne der Care-Ethik also eine Hilfe als Zuwendung auf Augenhöhe und eine relationale Autonomie. Bezogen auf die Beziehung zwischen der Politik als „fürsorgender Instanz“ und Familie B. als fürsorgebedürftiger Familie, gestaltete sich diese Hilfe jedoch anders. Im Vordergrund stand hierbei der Schutz von Leben und Gesundheit, der Familie B. neben der restlichen Bevölkerung durch die durchgeführten Maßnahmen zuteilwerden sollte. Die gewählten Strategien waren jedoch kein Resultat eines dialogischen Prozesses zwischen Familie B. oder anderen Repräsentanten der vulnerablen Gruppe kinderpalliativmedizinisch betreuter Familien und politischen Entscheidungsträgern, also demokratische Prozesse, sondern schlicht dem Notfallmanagement geschuldet. Ganz allgemein schien die Stimme verschiedenster Gruppen, die im Hinblick auf die politischen Maßnahmen als vulnerabel zu betrachten sind, etwa von häuslicher Gewalt bedrohte, psychisch kranke oder sozial schwache Personen, weder während der in Eile getroffenen ersten Entscheidungen noch in den darauffolgenden Monaten einen bedeutenden Anteil im öffentlichen Diskurs einzunehmen. Doch die Problematik lag im Hinblick auf die Care-Ethik nicht nur in der Entscheidungsfindung selbst, sondern auch in den Maßnahmen, die nicht personenorientiert gewählt wurden, sondern einheitlich und allgemeingültig, unabhängig von einer individuellen Bedarfssituation. Bezogen auf Familie B. wäre eine individuelle Abwägung zwischen Aspekten wie ihrem Bedarf an kinderpalliativmedizinischer Versorgung, Marlenes Bedarf an

körperlicher Nähe zu ihrer Mutter zur Schmerzlinderung sowie der geplanten Durchführung der herzchirurgischen Operation auf der einen und dem reinen Infektionsschutz auf der anderen Seite jedoch sicherlich anders ausgefallen. Demnach lässt sich festhalten, dass die Fürsorgeleistung der Politik für Familie B. als Angehörige einer vulnerablen Gruppe nicht moralisch gut im Sinne der Care-Ethik erbracht werden konnte.

#### 4.2 Überindividuelle Perspektive

Noch relevanter werden die Überlegungen jedoch im Hinblick auf den gesamtgesellschaftlichen Kontext. Der Ethikrat beschreibt den ethischen Kernkonflikt, vor den uns die Pandemie stellt, folgendermaßen: „Ein dauerhaft hochwertiges, leistungsfähiges Gesundheitssystem muss gesichert und zugleich müssen schwerwiegende Nebenfolgen für Bevölkerung und Gesellschaft durch die Maßnahmen abgewendet oder gemildert werden.“ (Deutscher Ethikrat 2020, 2) Dies hebt die Konfliktsituation auf eine gesamtgesellschaftliche Ebene. Während in medizinischen Entscheidungssituationen also normalerweise das Individuum im Vordergrund steht, findet im Rahmen der Pandemie eine Verschiebung hin zu einer überindividuellen Perspektive statt (Bioethikkommission 2020, 4–5). Ziel dieses Perspektivwechsels und der daraus resultierenden Maßnahmen ist im Wesentlichen der Versuch, eine mögliche Triage-Situation abzuwenden und dadurch Menschenleben zu retten. „Das Wort ‚Triage‘ stammt aus dem Französischen und wurde zur Zeit Napoleons für die Selektion verwundeter Soldaten geprägt. Seitdem hat es sich nicht nur in der Militärmedizin durchgesetzt, sondern wird auch für andere Katastrophensituationen verwendet, in denen so viele Menschen so schwer verletzt werden, dass man sie nicht alle angemessen medizinisch behandeln kann.“ (Stoecker 2020, 1) Darüber hinaus gehört das Triagieren im Sinne einer Ersteinschätzung, die darüber entscheidet, wie dringend ein Arztkontakt stattfinden muss, inzwischen zur alltäglichen Arbeit in Notaufnahmen. Während es dabei jedoch in erster Linie um ein Festlegen einer Reihenfolge geht, sahen sich politische Entscheidungsträger zu Beginn der Covid-19-Pandemie von einer Triage-Situation bedroht, in der aufgrund einer wesentlich ausgeprägteren Ressourcenknappheit entschieden werden müsse, welchen Patienten überhaupt eine adäquate medizinische Behandlung zuteilwerden könne. Insbesondere, ob es beispielsweise dazu kommen würde, dass Patienten eine Beatmungstherapie vorenthalten oder weggenommen werden müsse, um diese anderen Patienten zur Verfügung stellen zu können (Liddell et al. 2020, 421). Der eingeschlagene Weg

der Politik versucht also, eine Situation zu verhindern, die ethisch unlösbar erscheint, da Menschenleben gegeneinander aufgewogen werden müssten. Es soll demnach zum einen der Schutz des Lebens an sich gewahrt werden und zum anderen sollen alle Beteiligten vor Situationen bewahrt werden, in denen der Schutz des Lebens nicht gewahrt werden kann. Die Frage ist hierbei jedoch, zu welchem Preis diese beiden Ziele erwirkt werden können. Hierzu formulierte der Ethikrat: „Auch der gebotene Schutz menschlichen Lebens gilt nicht absolut. Ihm dürfen nicht alle anderen Freiheits- und Partizipationsrechte sowie Wirtschafts-, Sozial- und Kulturrechte *bedingungslos* nach- bzw. untergeordnet werden.“ (Deutscher Ethikrat 2020, 5) Im Fall von Familie B. wird sichtbar, dass dem Schutz des Lebens durchaus einige Rechte und Güter untergeordnet werden. Wichtig ist hierbei hervorzuheben, dass unter diesen Gütern auch Gesundheit und Leben vorkommen. Die Triage-Situation, die abgewendet werden soll, würde sich jedoch nur auf eine akute Ressourcen-Knappheit im Sinne einer „vital indizierte[n], aber nicht ausreichend verfügbare[n] Beatmung“ beziehen (Stoecker 2020, 10). „Alle anderen medizinischen Mittel, insbesondere auch die palliative Versorgung, müssen gewährleistet werden.“ (Ebd., 10) Dies ist bei Familie B. nur eingeschränkt der Fall. Insbesondere durch das Verschieben von Marlenes herzchirurgischer Operation wird ihre Gesundheit und damit ihr Leben gefährdet. Demnach wird der Schutz ihres Lebens in der Folge dem Schutz des Lebens anderer Personen untergeordnet, die von einer möglichen Triage betroffen sein könnten. Obwohl es also das erklärte Ziel der Politik war, eine Abwägung zwischen Menschenleben zu verhindern, musste sie durch ihre Entscheidungen bereits eine derartige Abwägung treffen. In diesem Sinne könnte man sagen, dass zwangsläufig eine Art „vorgelagerte Triage“ bereits stattgefunden hat.

In ihrer Empfehlung „Entscheidungen über die Zuteilung intensivmedizinischer Ressourcen im Kontext der Covid-19-Pandemie“ wies die Deutsche Interdisziplinäre Vereinigung für Intensiv- und Notfallmedizin jedoch darauf hin, dass „Menschenleben nicht gegen Menschenleben abgewogen werden“ dürfen (Dutzmann et al. 2020). Auch die österreichische Bioethikkommission schrieb dazu: „Ein Dilemma bleibt die Triage jeder Konstellation dennoch, weil die Entscheidung, auf eine indizierte lebensrettende Behandlung zugunsten einer anderen Person zu verzichten oder sie zu beenden, im Kontext der rechtsethischen Werte und rechtlichen Normen nicht gerechtfertigt werden kann, zumal Leben gegen Leben einer Abwägung nach dessen Qualität nicht zugänglich ist.“ (Bioethikkommission 2020, 13)

Sobald jedoch Menschen durch die politischen Entscheidungen gesundheitlich Schaden nehmen können und die getroffenen Maßnahmen kausal am Tod einzelner Menschen beteiligt sind, hat bereits eine Abwägung zwischen Menschenleben stattgefunden, die einer derartigen Rechtfertigung bedürfte. Dies ist, wie exemplarisch bei Familie B. auch im Sinne einer dichten Beschreibung und narrativer Ethik betrachtet, zum einen durch verschobene Operationen der Fall. Um weitere Beispiele heranzuziehen, aber auch durch Suizide von Menschen, die durch die Maßnahmen psychisch schwer belastet werden oder durch sie keinen ausreichenden Zugriff auf stabilisierende und therapeutische Angebote haben, durch eine Vermehrung und Zuspitzung häuslicher Gewalt mit potenziell tödlichen Folgen sowie durch eine gesundheitliche Verschlechterung älterer, behinderter oder kranker Menschen durch den Wegfall aktivierender und mobilisierender Beschäftigungs- bzw. Kontaktmöglichkeiten u.v.m.

Für den Fall, dass eine Abwägung zwischen Menschenleben unter keinen Umständen umgangen werden kann, empfahl die Deutsche Interdisziplinäre Vereinigung für Intensiv- und Notfallmedizin eine Priorisierung nach Erfolgsaussichten (Dutzmann et al. 2020). Dieser Empfehlung liegt – zumindest teilweise – ein utilitaristischer Ansatz zugrunde, da knappe Ressourcen nutzenorientiert verteilt werden sollen. Dies passt zu der Annahme, dass es ein Katastrophenfall notwendig mache, andere ethische Maßstäbe anzulegen als im Normalfall und dabei auf eine utilitaristische Sichtweise überzugehen (Stoecker 2020, 3). Jedoch sollten auch in ungewöhnlichen Situationen – also auch im Rahmen eines Katastrophenfalls – die medizinethischen Prinzipien Autonomie, Wohltun/Fürsorge, Nichtschaden und Gerechtigkeit Beachtung finden, wie sie von Beauchamp und Childress beschrieben wurden (Beauchamp und Childress 2013; Rauprich und Steger 2005; Seth 2020, 1). Zu diesem Thema beklagt die Ethikerin Melissa McCullough, dass eine Verschiebung weg von diesen Prinzipien hin zu einer „Public-Health-Ethik“ zu beobachten sei (McCullough 2020, 1).

Die Frage ist also, inwieweit eine stärker kollektivethisch orientierte utilitaristische Herangehensweise medizinethisch vertretbar ist. Ein wichtiger Kritikpunkt am Utilitarismus ist, dass er zwar für jedes Handlungs-dilemma eine Lösung bietet, diese manchmal jedoch klarerweise falsch ist, da in ihr Menschenwürde und Gerechtigkeitserwägungen nicht ausreichend Raum finden (Stoecker 2020, 4–5). „Es ist deshalb höchst fraglich, ob eine Triage nach utilitaristischen Maßstäben durchgeführt werden sollte.“ (Ebd., 4) Es stellt sich außerdem die Frage, ob für Entscheidungen, die getroffen

werden, um einen Katastrophenfall abzuwenden, die gleichen ethischen Argumente gelten wie für einen Katastrophenfall selbst. Demnach ist es noch fraglicher, ob eine „vorgelagerte Triage“ primär utilitaristischen Maßstäben folgen sollte, also ob das Leben einzelner Angehöriger vulnerabler Gruppen gefährdet werden darf, um eine Gefährdung des Lebens anderer Personengruppen zu verhindern. Doch selbst wenn dies ethisch vertretbar sein sollte, besteht weiterhin das Problem, dass nicht absehbar ist, wie viele Menschen durch die politischen Maßnahmen in welchem Umfang in ihrem Recht auf Gesundheit und Leben bedroht werden. Eine utilitaristische Vorgehensweise setzt jedoch eine gewisse Folgenabschätzung voraus, um zu eruieren, welche Entscheidung gesamtgesellschaftlich den größten Nutzen bringen würde. Dass beispielsweise die Folgen für Morbidität und Mortalität durch verschobene Operationen unkalkulierbar sind, erschwert demnach eine utilitaristische Argumentation deutlich (Macleod, Mezher und Hasan 2020, 2). Die dominierende Ungewissheit entzieht dem Utilitarismus gewissermaßen seine Entscheidungsgrundlage. Der Ethikrat stellt dabei klar, dass die politische Strategie ihre Legitimität verlieren würde, wenn andere gesundheitliche, wirtschaftliche oder psychosoziale Schäden den abzuwehrenden Schaden überwiegen würden (Deutscher Ethikrat 2020, 6).

Eine weitere Besonderheit der gesamtgesellschaftlichen Güterabwägung liegt in der Frage der Gerechtigkeit. Auch wenn sich die politischen Maßnahmen grundsätzlich ethisch rechtfertigen lassen, besteht das Problem, dass alle Menschen ungeachtet ihrer Voraussetzungen gleichermaßen von den Maßnahmen betroffen sind. Dabei stellt jedoch beispielsweise eine Schulschließung alleinerziehende Elternteile vor wesentlich größere Herausforderungen – insbesondere im Hinblick auf ihre berufliche Situation – als zusammenlebende Eltern oder gar kinderlose Ehepaare. Da jedoch die „Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben für alle Eltern ein Erfordernis der Gerechtigkeit bildet“, verstößt dies gegen das Prinzip der Gerechtigkeit (Hohl 2015, 335). Von noch größeren Herausforderungen kann bei einer ohnehin belasteten Familiensituation ausgegangen werden, wie sie auch bei Familie B., oder in gänzlich anderer Form bei von häuslicher Gewalt betroffenen Menschen, vorliegt (vgl. Schmidhuber 2020, 273). Aus diesem Grund kann von einer Diskriminierung durch die politisch gewählte Strategie ausgegangen werden. „Die Garantie der Menschenwürde fordert [jedoch] eine egalitäre Basisgleichheit und statuiert damit einen entsprechenden basalen Diskriminierungsschutz aller.“ (Deutscher Ethikrat 2020, 3) Anhand dieser Überlegungen ist davon auszugehen, dass die Covid-19-Pandemie,

und der politische Umgang mit ihr, Gefahr läuft, gesellschaftliche Problemstellungen zu verstärken (Schmidhuber 2020, 278; Bielefeldt et al. 2020, 9). Demnach stellt sich die Frage, welchen Personengruppen was zugemutet und wie es ethisch grundsätzlich gerechtfertigt werden kann, vulnerable Gruppen vor die gleichen Herausforderungen zu stellen wie die gesamte Gesellschaft. Die österreichische Bioethikkommission formuliert in Bezug auf eine gerechte Allokation knapper Ressourcen im Kontext einer Pandemie: „Manche Personen benötigen eine spezielle Unterstützung, um ihr formales Grundrecht auf Leben und die damit verbundene medizinisch indizierte Behandlung effektiv wahrnehmen zu können, z. B. wenn sie eine physische oder psychische bzw. kognitive Einschränkung haben. In solchen Fällen ist nicht nur eine gleiche, sondern eine spezielle und damit unter Umständen auch höhere Ressourcenzuteilung nötig, damit diese Personen dieselbe Chance haben wie Menschen ohne Einschränkung.“ (Bioethikkommission 2020, 6) Die Frage ist, wie es ermöglicht werden kann, dass vulnerable Gruppen im Katastrophenfall eine höhere Ressourcenzuteilung erhalten können, um negative Folgen politischer Maßnahmen zumindest abzuschwächen und damit dem Prinzip der Gerechtigkeit entgegenzukommen (Schmidt-Luhn und Bohmeier 2015; O’Mathúna et al. 2018). Im Fall von Familie B. hätte sich dies beispielsweise in einer Intensivierung telefonischer Kontakte, einer Vertretung vorerkrankter Mitglieder des Palliativteams oder einer Notschulbetreuung für Filipa äußern können, um nur auf ein paar Beispiele einzugehen. Eine derartige zusätzliche Ressourcenzuteilung konnte im Fall von Familie B. jedoch offenbar nicht stattfinden, möglicherweise weil keine über das gewohnte Maß hinaus zu verteilenden Ressourcen vorhanden waren. Dies führt zu einem weiteren wichtigen Punkt in der Gesamtdiskussion.

Die pandemische Entwicklung zwang die Politik, trotz großer Ungewissheit Entscheidungen zu treffen. Sie konnte entweder riskieren, dass sich die gefürchtete Triage-Situation einstellen würde, oder Maßnahmen erlassen, die dieser vorbeugen sollten, jedoch selbst nicht abzuschätzende Folgen haben würden. Ähnlich wie im Fall einer Triage selbst handelt es sich auch bei dieser „vorgelagerten Triage“ um einen ethisch kaum lösbaren Konflikt und in diesem Sinne um ein „tragisches Dilemma“, also eine Situation, in der jede Entscheidung moralisch verkehrt ist (Stoecker 2020, 12). Im Umkehrschluss kann eine derartige Situation Entscheidungen, die moralisch nicht einwandfrei sind, ethisch legitimieren, weil die Möglichkeit einer moralisch einwandfreien Entscheidung nicht besteht. Allerdings sind „Zwickmühlen, in denen wir ethisch weder ein noch aus wissen, [...] häufig hausgemacht.

[...] In diesem Sinn kann eine Triage-Entscheidung, die manche Menschen das Leben kostet, zwar in sich selbst moralisch legitim sein, als Folge einer vorangegangenen Entscheidung (etwa zur Kürzung im Gesundheitswesen) aber zugleich moralisch tief verwerflich.“ (Stoecker 2020, 12)

Nimmt man an, dass aufgrund knapper Ressourcen des Gesundheitssystems nicht nur eine zusätzliche Ressourcenzuteilung an vulnerable Gruppen nicht möglich ist, sondern daraus auch ganz grundsätzlich die Gefahr einer Triage resultiert, trifft diese Überlegung sehr gut auf die Situation zu, in der sich politische Entscheidungsträger im Frühjahr 2020 wiederfanden. Die Ethikerin Melissa McCullough geht dabei so weit, die chronische Unterfinanzierung der Gesundheitssysteme als wesentlichsten Mitverursacher der Problematik der Pandemie-Situation zu bezeichnen (McCullough 2020, 2). Ohne Ressourcenknappheit hätte keine Bedrohung durch eine mögliche Triage bestanden und demnach auch keine Notwendigkeit für eine „vorgelagerte Triage“ im Sinne politischer Entscheidungen mit nicht abzusehenden Folgen für die Gesundheit und das Leben verschiedener Menschen. Entscheidungen, die in den letzten Jahren und Jahrzehnten getroffen wurden, haben im Frühjahr also dazu beigetragen, dass Maßnahmen verordnet und umgesetzt wurden, die das Potenzial hatten, Angehörige vulnerabler Gruppen zu diskriminieren und viele ihrer Rechte und Güter einzuschränken. Im Fall von Familie B. bewahrheitete sich diese Bedrohung, wie beschrieben, in vielfältiger Weise und führte zu weitreichenden, nicht abschätzbaren gesundheitlichen und sozialen Schäden, die ethisch problematisch sind. Demnach kann es als moralische Forderung verstanden werden, durch eine ausreichende Finanzierung sicherzustellen, dass auch in Krisensituationen adäquate medizinische Versorgung geleistet werden kann und moralisch einwandfreie Entscheidungen getroffen werden können (vgl. Deutscher Ethikrat 2020, 7; Schockenhoff 2020, 34; Schmidhuber 2020, 279).

## 5. Schlussüberlegungen

Die vorangegangene Diskussion legt exemplarisch dar, dass und wie die Kinderpalliativmedizin durch die Covid-19-Pandemie und ihre vielfältigen Auswirkungen vor große Herausforderungen gestellt wird. Anhand der Kasuistik von Familie B. wird darüber hinaus deutlich, auf welche Weise Familien mit kinderpalliativmedizinischem Bedarf im Rahmen der Pandemie als vulnerable Gruppe zu betrachten sind. Da die politische Strategie eine Bedrohung für wichtige Güter darstellt, ist eine ausführliche Güterabwägung

erforderlich, die jedoch aufgrund vieler unbekannter Variablen nur unter Einschränkungen durchgeführt werden kann. Aus diesem Grund ist es essenziell, derartige Abwägungen fortzuführen und politische Vorgehensweisen immer wieder neu unter Betrachtung aller relevanter Informationen zu evaluieren (Deutscher Ethikrat 2020, 7), denn „[a]uch in Katastrophenzeiten hat der Staat die Fundamente der Rechtsordnung zu sichern. Weniger noch als selbst zahlreiche tragische Entscheidungen in Lebens- und Sterbensnotfällen könnten Staat und Gesellschaft eine Erosion dieser Fundamente ertragen.“ (Ebd., 4) Trotz der Ungewissheit entsteht der Verdacht, dass es sich bei der Entscheidungssituation, vor welche die Covid-19-Pandemie die Politik gestellt hat, um ein „tragisches Dilemma“ handelt, in dem es nicht möglich ist, moralisch einwandfrei bzw. ohne (Wert-)Verluste zu handeln (Stoecker 2020, 12). Deshalb ist es wichtig zu eruieren, welche vergangenen Entscheidungen zur Entstehung einer derartigen Situation beigetragen haben und welche Maßnahmen dabei helfen können, langfristig die Entstehung ähnlicher dilemmatischer Entscheidungssituationen zu verhindern (siehe auch Reis, Schmidhuber und Frewer 2021).

*Interessenkonflikte:* Keine.

*Anmerkung:* Der vorliegende Beitrag wurde in (teilweiser) Erfüllung der Voraussetzungen zur Erlangung des medizinischen Doktorgrades („Dr. med.“) durch die Erstautorin unter Betreuung durch den Zweitautor an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg erstellt.

### *Literatur*

- Amba, Tineke A., Merel Visse, Anders Hanberger, Helen Simons und Jennifer C. Greene. 2020. „Enriching evaluation practice through care ethics“. *Evaluation* Vol. 26(2): 131–146. <https://doi.org/10.1177/1356389019893402>.
- Beauchamp, Tom L., und James F. Childress. 2013. *Principles of Biomedical Ethics*. 7. Auflage. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bergemann, Lutz, und Andreas Frewer, Hrsg. 2018. *Autonomie und Vulnerabilität in der Medizin: Menschenrechte – Ethik – Empowerment*. Menschenrechte in der Medizin Band 6. Bielefeld: transcript.
- Bielefeldt, Heiner, Christoph Herrler, Sabine Klotz und Andreas Frewer. 2020. „Vorwort: Die Rechte älterer Menschen und ‚Corona‘“. In *Gute Behandlung im Alter? Menschenrechte und Ethik zwischen Ideal und Realität*, hrsg. von Andreas Frewer, Sabine Klotz, Christoph Herrler und Heiner Bielefeldt, 7–16. Bielefeld: transcript.

- Bioethikkommission. 2020. *Zum Umgang mit knappen Ressourcen in der Gesundheitsversorgung im Kontext der Covid-19-Pandemie: Stellungnahme der Bioethikkommission*. Wien: Geschäftsstelle der Bioethikkommission.
- Deutscher Ethikrat. 2020. *Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise: Ad-hoc-Empfehlung*. Berlin: Deutscher Ethikrat, Geschäftsstelle.
- Dutzmann, Jochen, Christiane Hartog, Uwe Janssens, Susanne Jöbges, Kathrin Knochel, Georg Marckmann, Andrej Michalsen et al. 2020. *Entscheidungen über die Zuteilung intensivmedizinischer Ressourcen im Kontext der COVID-19-Pandemie: Klinisch-ethische Empfehlungen*. Berlin: Deutsche Interdisziplinäre Vereinigung für Intensiv- und Notfallmedizin.
- Frewer, Andreas, Sabine Klotz, Christoph Herrler und Heiner Bielefeldt, Hrsg. 2020. *Gute Behandlung im Alter? Menschenrechte und Ethik zwischen Ideal und Realität*. Menschenrechte in der Medizin/Human Rights in Healthcare 8. Bielefeld: transcript.
- Führer, Monika, Ayda Duroux, Michael Silc, Claudia Sommerauer, Sabine Zehentmeier und Gian Domenico Borasio. 2006. „Die Therapiezieländerung als Aufgabe des multidisziplinären Teams“. In „Können Sie denn gar nichts mehr für mein Kind tun?“ *Therapiezieländerung und Palliativmedizin in der Pädiatrie*, hrsg. von Monika Führer, Ayda Duroux und Gian D. Borasio. 1. Aufl., 136–151. Stuttgart: Kohlhammer.
- Goldstein, Richard D. 2018. „Parental Grief“. In *SIDS Sudden Infant and Early Childhood Death: The Past, the Present and the Future*, hrsg. von Jhodie Duncan und Roger W. Byard, 143–154. Adelaide: The University of Adelaide Press.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Grawe, Klaus. 2000. *Psychologische Therapie*. 2., korrigierte Aufl. Göttingen: Hogrefe Verl. für Psychologie.
- Hohl, Sabine. 2015. „Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben: Eine Frage der Gerechtigkeit“. *ZfPP* 2 (2): 311–338. <https://doi.org/10.22613/zfpp/2.2.11>.
- Kröll, Wolfgang, Johann Platzer, Hans-Walter Ruckenbauer und Walter Schaupp, Hrsg. 2020. *Die Corona-Pandemie: Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*. Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783748910589>.
- Liddell, Kathleen, Jeffrey M. Skopek, Stephanie Palmer, Stevie Martin, Jennifer Anderson und Andrew Sagar. 2020. „Who gets the ventilator? Important legal rights in a pandemic“. *Journal of Medical Ethics* 46, 421–426.
- Lutz, Ronja, Andreas Frewer und Cornelia Eibauer. 2018. „Chance zur heilsamen Entschleunigung? Möglichkeiten der Kinderpalliativmedizin“. In *Entschleunigung als Therapie? Zeit für Achtsamkeit in der Medizin*, hrsg. von Andreas Frewer, Lutz Bergemann und Caroline Hack. 1. Auflage, 247–273. Jahrbuch Ethik in der Klinik 11. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

- Macleod, Jack, Sermed Mezher und Ragheb Hasan. 2020. „Surgery During COVID-19 Crisis Conditions: Can We Protect Our Ethical Integrity Against the Odds?“. *Journal of Medical Ethics*. <https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106446>.
- McCullough, Melissa. 2020. „Ethical Decision Making in a Pandemic: Where Are the Voices of Vulnerable People?“. *BMJ (Clinical research ed.)* 369:m2406. <https://doi.org/10.1136/bmj.m2406>.
- Mehta, Anita, und Lisa S. Chan. 2008. „Understanding of the Concept of ‚Total Pain‘: A Prerequisite for Pain Control“. *Journal of Hospice & Palliative Nursing* 10(1): 26–32. <https://doi.org/10.1097/01.NJH.0000306710.58163.be>.
- O’Mathúna, Dónal P., Vilius Dranseika und Bert Gordijn. Hrsg. 2018. „Disasters: Core Concepts and Ethical Theories“. *Advancing Global Bioethics* 11. Cham u. a.: Springer.
- Rauprich, Oliver, und Florian Steger. Hrsg. 2005. „Prinzipienethik in der Biomedizin. Moralphilosophie und medizinische Praxis“. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Reis, Andreas, Martina Schmidhuber und Andreas Frewer. Hrsg. 2021. *Pandemien und Ethik*. Heidelberg: Springer (im Druck).
- Roeder, Norbert, und Dominik Franz. 2014. „Beschleunigung im Krankenhausalltag: Konsequenzen für Beschäftigte und Patienten“. *G+G Wissenschaft* 14(3): 26–34.
- Saunders, Cicely, und Nigel Sykes. 1994. *The management of terminal malignant disease*. 3. überarb. Aufl. London [u. a.]: Arnold.
- Schmidhuber, Martina. 2020. „Vulnerabilität in der Krise“. In *Die Corona-Pandemie: Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, herausgegeben von Wolfgang Kröll, Johann Platzer, Hans-Walter Ruckenbauer und Walter Schaupp, 273–281. Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783748910589>.
- Schmidt-Luhn, Björn, und André Bohmeier. Hrsg. 2015. *Priorisierung in der Medizin. Kriterien im Dialog*. Heidelberg: Springer.
- Schockenhoff, Eberhard. 2020. „Die Ad-hoc-Empfehlung des Deutschen Ethikrats zur Corona-Pandemie“. In *Die Corona-Pandemie: Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, herausgegeben von Wolfgang Kröll, Johann Platzer, Hans-Walter Ruckenbauer und Walter Schaupp, 25–35. Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783748910589>.
- Seth, A. 2020. „Bioethics: Challenges in COVID-19 pandemic“. *J Integr Health Sci* 8(1): 1–2. <https://doi.org/10.4103/2347-6486.288693>.
- Stoecker, Ralf. 2020. *Verteilung knapper Ressourcen in der Intensiv- und Notfallmedizin: Ethischer Hintergrundkommentar zur gemeinsamen Stellungnahme der AEM und anderer medizinischer Fachgesellschaften vom 25.03.2020*. [https://www.aem-online.de/fileadmin/user\\_upload/Ralf-Stoecker-Ethischer-Hintergrundkommentar-zur-Stellungnahme-der-Fachverbaende-und-AEM-1.pdf](https://www.aem-online.de/fileadmin/user_upload/Ralf-Stoecker-Ethischer-Hintergrundkommentar-zur-Stellungnahme-der-Fachverbaende-und-AEM-1.pdf)
- Storey, Porter. 1996. „The Vision of Hospice and Total Pain Relief“. *The American Journal of Hospice & Palliative Care* 13 (1): 40–49. <https://doi.org/10.1177/104990919601300110>.

- 
- WHO. 1998. *WHO Definition of Palliative Care for Children*. Zugriff am 28. Juli 2020. <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/>.
- Zernikow, Boris, und Friedemann Nauck. 2008. „Kindern ein ‚gutes Sterben‘ ermöglichen“. *Deutsches Ärzteblatt* 105(25): A1376–A1380. <https://www.aerzteblatt.de/pdf.asp?id=60612>. Zugriff am 28. Juli 2020.
- Zernikow, Boris. Hrsg. 2013. *Palliativversorgung von Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen*. 2. Aufl. Berlin.
- Zollenkop, Gesa Bettina. 2014. *Vergleichende Untersuchung der Spezialisierten Ambulanten Palliativversorgung im Kinder- und Erwachsenenbereich aus Sicht der Patienten und Angehörigen*. Dissertation, LMU München: Medizinische Fakultät. <https://doi.org/10.5282/edoc.17224>



# Person, Recht und Natur

## Zum Lebensschutz als staatlicher Aufgabe vor dem Hintergrund der Covid-19-Pandemie

### Person, Right, and Nature

#### On the protection of life as a state task against the background of the Covid-19 pandemic

CHRISTIAN HOFMANN, HAGEN / TUTZING

*Zusammenfassung:* Bis zu welchem Grad ist eine mit dem Lebens- und Gesundheitsschutz begründete Einschränkung von Grundrechten und des gesellschaftlichen Lebens, wie bei der gegenwärtigen Covid-19-Pandemie, aus ethischer und rechtsphilosophischer Sicht legitim? Ethik und Recht und nicht die Medizin sind es, die in diesen Fragen letztlich den normativen Orientierungsrahmen geben müssen – was nicht ausschließt, dass auch medizinische Argumente bei der Deliberation eine wichtige Rolle spielen. Es stellen sich deshalb Fragen nach diesem normativen Orientierungsrahmen und danach, wie die Berufung auf das „Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) und eine davon abgeleitete staatliche Aufgabe des Lebensschutzes gegenüber diesem einzuordnen sind.

Hierfür ist zunächst auf die Begriffe der „Person“ und der „Menschenwürde“ einzugehen, wobei ich mich insbesondere an Kant orientiere (1). Es stellen sich hierbei Fragen sowohl nach dem Recht als auch nach dem Verhältnis der menschlichen Person zur Natur bzw. zum Leben. Hier ist dann über Kants Dualismus hinaus zu einer in zweifacher Hinsicht stärker „integrativen“ Perspektive überzugehen, die den Menschen als personal-leibliche Einheit bzw. als personales Naturwesen begreift und auch methodisch eine Vielfalt relevanter Perspektiven einbezieht (2) und von der her sich auch Konsequenzen für das Verhältnis zu Viren und für den Begriff der Gesundheit ergeben (3). Die hiermit angesprochenen naturphilosophischen und anthropologischen Aspekte sind dennoch zugleich vor dem Hintergrund Kants normativ einzubinden. Als absoluter Selbstzweck können dabei nicht das Leben und die Gesundheit gelten, sondern nur die menschliche Würde. Vor diesem Hintergrund

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



betrachte ich einige zentrale Argumente der gesellschaftlichen und juristischen Debatten, die im Zuge des ersten Lockdowns im Frühjahr 2020 geführt wurden, speziell zum Verhältnis von Würde und Leben und zur Verhältnismäßigkeitsprüfung in Bezug auf die Einschränkung von Grundrechten (4). Dass es hierbei eines differenzierten Umgangs mit verschiedenen Gruppen von Betroffenen bedarf, zeige ich an den Beispielen von Senior:innen in Pflegeheimen sowie Kindern und Jugendlichen (5). Als Ergebnis halte ich fest: Der Schutz des Lebens ist der Würde des Einzelnen im Zweifel unterzuordnen; es bedarf einer integrativen Perspektive und eines differenzierten Vorgehens, das verschiedene Personengruppen auch hinsichtlich ihrer jeweiligen besonderen Situation entsprechend berücksichtigt (6).

*Schlagwörter:* Menschenwürde, Person, Lebensschutz, Verhältnismäßigkeit, Grundrechte

*Abstract:* To what extent can the protection of life and health justify a restriction of fundamental rights and social life, as in the current Covid-19 pandemic, regarded from an ethical and jurisprudential perspective? Only ethics and law, and not medicine, can give the ultimate orientation framework here. This does not preclude that medical arguments, too, can play an important role in the process of deliberation. Hence, questions arise concerning this normative orientation framework and concerning the status of the appeal to “the right to life and physical integrity” (*Basic Law for the Federal Republic of Germany*, article 2, paragraph 2, sentence 1) in relation to this framework. In how far is the protection of life a governmental task?

First, I focus on the concepts of ‘person’ and ‘human dignity’ from the perspective of Kant’s philosophy (1). Questions arise concerning right as well as the relation of the person to nature and life. Here I go beyond Kant’s dualism towards a more ‘integrative’ perspective: on the one hand the human being must be regarded as a psychosomatic unity, on the other hand a plurality of relevant perspectives must be included (2). This has consequences for the relation of the human being towards the virus and for the concept of health (3). However, these aspects must be incorporated within the normative background of Kant’s practical philosophy. Not life or health, but only dignity can be an absolute end in itself. Against this background, I consider some central arguments of the public and legal debates which arose in the course of the first lockdown in spring 2020, especially concerning the relationship of dignity and life and the proportionality of the restriction of fundamental rights (4). As I demonstrate by reference to the examples of elderly people in nursing homes as well as children and young people, we must take into account the specific conditions and necessities of different social groups as well (5). I conclude that the protection of life is subordinated to the principle of dignity in the case of doubt; an integrative and differentiated view is needed which takes into account the specific situations of different social groups (6).

*Keywords:* Human dignity, person, protection of life, proportionality, fundamental rights

Die Ende 2019 ausgebrochene Covid-19-Pandemie erinnert den Menschen daran, dass er auch ein Naturwesen ist. Zivilisatorische Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten wurden durch die Pandemie und die im Zuge ihrer Bekämpfung beschlossenen Maßnahmen in Frage gestellt. Plötzlich konnten aufgrund eines natürlichen Ereignisses Wirtschaft und Gesellschaft gleichsam lahmgelegt und auf Minimalbetrieb „heruntergefahren“ werden, der Rhythmus des gesellschaftlichen Lebens verlangsamte sich deutlich.<sup>1</sup> Dies alles geschah bzw. geschieht zudem global, da alle Staaten hiervon mehr oder weniger betroffen sind. Kultur und Zivilisation müssen sich also scheinbar der Natur (in Gestalt der Viren) beugen. Um hiergegen anzugehen, scheint es geraten, auch das gesellschaftliche Leben und die (Willkür-)Freiheit der Einzelnen durch politische Maßnahmen einzuschränken. Denn dies, so argumentieren Virolog:innen seit Beginn der Krise, sei medizinisch notwendig, damit eine Ausbreitung von Covid-19 zumindest verlangsamt werden könne. Allgemeine Vorsichtsmaßnahmen, wie Abstandsregelungen und die Hinweise auf Hygieneregeln, sind wohl relativ unstrittig. Doch wie steht es mit der Einschränkung von Grundrechten (etwa in Bezug auf die Versammlungsfreiheit), wie wir sie in vielen Ländern beobachten können? Die Spannweite des politischen Umgangs mit der Pandemie reicht hier von der totalen Abriegelung und Überwachung auch unter Einsatz digitaler Medien, wie in einigen Städten der chinesischen Provinz Hubei, bis hin zur Verharmlosung oder Leugnung des Problems auch auf Regierungsebene, wie etwa durch den ehemaligen US-Präsidenten Trump oder den brasilianischen Präsidenten Bolsonaro.

Deutschland ging bislang bei den im Zuge der Pandemie-Bekämpfung verhängten Maßnahmen weniger weit als manche andere Staaten (wie in Europa zeitweise etwa Spanien oder Italien). Auch hier wurden aber unter Berufung auf das neu erlassene „Gesetz zum Schutz der Bevölkerung bei einer epidemischen Lage von nationaler Tragweite“ und das hierdurch geänderte „Infektionsschutzgesetz“ Rechte wie die Versammlungs- oder die Reisefrei-

---

1 Dies mag eine ambivalente Erfahrung sein, die für die Zukunft zugleich auch hoffen lässt: nämlich zu sehen, was (anders als man früher meinte, als schnell mit der „Alternativlosigkeit“ und mit „Sachzwängen“ argumentiert wurde) – z. B. im Hinblick auf Sozial- oder Umweltpolitik – politisch möglich ist, wenn nur ein entsprechender Wille da ist.

heit v. a. während des „Lockdowns“ im Frühjahr 2020 und erneut im Winter 2020/21 deutlich eingeschränkt. Bis zu welchem Grad aber kann eine mit dem Gesundheitsschutz begründete Einschränkung der Rechts- und Gesellschaftsordnung aus ethischer und rechtlicher bzw. rechtsphilosophischer Sicht legitim sein? Denn Ethik und Recht (und nicht die Medizin) sind es, die in diesen Fragen letztlich den *normativen* Orientierungsrahmen geben müssen – was nicht ausschließt, dass auch naturwissenschaftlich-medizinische Erkenntnisse und Argumente auf einer demgegenüber untergeordneten Ebene bei der Deliberation eine wichtige Rolle spielen können.

Ein wesentlicher Beitrag des medizinischen Urteils hierzu dürfte die Klärung der Frage sein, wie gefährlich Covid-19 insgesamt betrachtet ist. Hierüber gibt es unterschiedliche Einschätzungen: Unstrittig ist wohl, dass das Virus sich sehr rasch durch Ansteckung überträgt und dass es auch sehr schwere Krankheitsverläufe (z.T. mit Todesfolge) gibt. In allgemeiner Erinnerung sind dabei noch die bedrückenden Bilder aus Bergamo, New York oder Delhi. Jedoch wird auch darauf hingewiesen, dass Covid-19 in den weitestmeisten Fällen harmlos verläuft und (auch wenn es Ausnahmefälle von jungen schwer erkrankten Personen gibt) im Großen und Ganzen nur ein kleiner Prozentsatz von „Risikopatient:innen“ stärker betroffen ist. Dabei ist die Frage nach den möglichen Langzeitfolgen von Covid-19 noch nicht geklärt. Aber auch die Höhe der Dunkelziffer, also die Zahl derjenigen Infizierten, die aufgrund milder oder gar keiner Krankheitsverläufe statistisch nicht erfasst werden, ist umstritten – und entsprechend die Frage, wie hoch tatsächlich der Anteil schwerer Krankheitsverläufe und auch der Todesfälle an der Zahl der Gesamtinfizierten ist (vgl. Spelsberg und Keil 2020). Auch wenn die Mortalitätsrate bei Covid-19 im Vergleich zur Grippe insgesamt höher liegt, so ist dieser Unterschied, wie Gerhard Schurz meint, „bei unter 55-jährigen [sic] vernachlässigbar gering“ (Schurz 2021). Der Deutsche Ethikrat sieht zudem die Notwendigkeit einer „breitangelegten öffentlichen Diskussion“, die auch die sozialpsychologischen, ökonomischen und politischen „Nebenwirkungen des Lockdowns“ in angemessener Weise berücksichtigt (Deutscher Ethikrat 2020, 5–6).

Die aus größerer zeitlicher Distanz heraus zu treffende Beurteilung des Gesamtbilds der Schwere der gesundheitlichen Folgen von Covid-19, aber auch der bei der Bekämpfung der Pandemie aufgetretenen gesellschaftlichen Folgen jedenfalls wird in die Verhältnismäßigkeitsprüfung<sup>2</sup> in

2 Zum Verhältnismäßigkeitsgebot, das im Verfassungsrecht letztlich „ein Ober-

Bezug auf die getroffenen und zukünftig zu treffenden Maßnahmen eingehen müssen. Ebenfalls müssen weitere Perspektiven, etwa die der Geistes-, Sozial-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, aber auch aus der Gesellschaft insgesamt, einbezogen werden. Die Philosophie kann hierbei einige Koordinaten zur Orientierung bei dieser und auch bei zukünftigen Pandemien aufzeigen, indem sie an den normativen Rahmen und notwendige Bedingungen erinnert bzw. diese entwickelt, vor deren Hintergrund die zur Diskussion stehenden Beurteilungen zu betrachten sind. Die gegenwärtige Covid-19-Pandemie mag dann als Beispiel und Erfahrungsgrundlage für die Zukunft dienen.

So stellt sich zunächst ganz grundlegend die Frage nach dem allgemeinen normativen Orientierungsrahmen und nach dem *Verhältnis*, in dem medizinische Beurteilungen und das Argument des Lebensschutzes bzw. der Schutzpflicht unter Berufung auf das „Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) gegenüber diesem einzuordnen sind (vgl. etwa Kube 2020; Lepsius 2020). Um sich der Beantwortung dieser Fragen anzunähern, ist zunächst auf das Subjekt dieses Lebens einzugehen, dessen körperliche Unversehrtheit zu schützen ist – und damit auf die Begriffe der „Person“ und der „Menschenwürde“ (1). Dies erfolgt vor dem Hintergrund einer grundlegenden, über die rechtliche Ebene hinausgehenden philosophischen Betrachtung, die ihre normative Orientierung von der Ethik Kants her bezieht. Es stellen sich dabei auch Fragen nach dem Verhältnis der menschlichen Person zur Natur bzw. zum Leben, wobei ich hierfür im Sinne eines integrativen Ansatzes die kantische Perspektive noch um leibphänomenologische Aspekte ergänze (2). Von der naturphilosophischen und anthropologischen Betrachtung über die Einbettung des Menschen in die Natur her ergeben sich auch Konsequenzen für die Begriffe des „Lebens“ und der „Gesundheit“ (3). Diese Betrachtung ist dann wiederum in den ethisch- bzw. rechtlich-normativen Rahmen einzubinden. Vor dessen Hintergrund erfolgt ein Blick auf die verfassungsrechtliche Ebene (4). Hier ist zu zeigen, welchen Stellenwert die Fragen nach Leben und Gesundheit aus verfassungsrechtlicher Sicht haben, inwiefern sie also überhaupt Gegenstand des Rechts und Aufgaben des Staates sein können und inwiefern nicht. Um dabei den Bezug zu den seit Beginn der Covid-19-Pandemie entbrannten gesellschaftlichen und juristischen Diskussionen herzustellen, wird auch auf Zeitungsartikel

---

begriff für die beiden Gebote der Erforderlichkeit und Angemessenheit“ sei, vgl. Reimer 2015, hier 75.

sowie Beiträge speziell aus dem *Verfassungsblog* verwiesen.<sup>3</sup> Dass es hierbei auch einer gesellschaftlich differenzierten Beurteilung bedarf, wird am Ende anhand der Beispiele von Bewohner:innen von Pflegeheimen sowie von Kindern und Jugendlichen gezeigt (5).

## 1. Person und Recht (bei Kant)

Die Begriffe der „Menschenwürde“ und der „Person“ gehören für Kant untrennbar zusammen. Der Mensch – und zwar ausnahmslos jeder Mensch – ist demnach als Vernunftwesen Person.<sup>4</sup> So schreibt Kant in der Einleitung in *Die Metaphysik der Sitten*: „Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind.“ (Kant 1907, 223) Ein zurechnungsfähiges Handeln aber, für das das handelnde Subjekt demzufolge auch Verantwortung trägt, setzt Freiheit voraus. Diese Freiheit ist das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ (Kant 1907, 237), das deshalb auch in interpersonalen Verhältnissen zu achten ist. In dieser Freiheit, die unauflöslich mit der Verpflichtung, nur dem Sittengesetz gemäß zu handeln, verbunden ist, liegen die Würde und somit Selbstzwecklichkeit des Menschen begründet. In der Menschheits- oder Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs heißt es deshalb: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Kant 1903, 429)

Zugleich ist der Mensch aber immer auch ein Naturwesen. Er hat gleichsam Anteil an zwei „Welten“, die er in sich vereinigt.<sup>5</sup> Die normativen

3 Dieser Artikel wurde im Sommer 2020 verfasst und bezieht sich speziell in Abschnitt 4 primär auf Diskussionen, die vor dem Hintergrund des ersten Lockdowns im Frühjahr 2020 geführt wurden. Die hier aufgeworfenen grundlegenden Fragen sind auch angesichts der seitdem eingetretenen Entwicklungen (wie dem erneuten Anstieg der Infektionszahlen und dem Lockdown im Winter 2020/21, dem Beginn von Impfungen gegen Covid-19 sowie dem Auftreten neuer Virus-Mutationen) weiterhin aktuell. Im Frühjahr 2021 wurde der Text in Teilen bearbeitet. Für hilfreiche Anregungen danke ich Michael Spieker und Helge Köttgen.

4 Ich gehe also mit Kant von einem Personbegriff aus, der nicht an die Aktualisierung bestimmter „Eigenschaften“ gebunden, sondern vielmehr untrennbar mit dem Begriff des Menschen verknüpft ist.

5 Vgl. Kant 1903, 452, wo es heißt, dass das vernünftige Wesen „zwei Stand-

Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens, hier der Rechtsprinzipien in ihrer vernunftrechtlichen Begründung, erwachsen allerdings allein aus der Vernunft. Kant begründet dies aus einer streng dualistischen Perspektive heraus: Ihm zufolge ist der Mensch als empirisches Wesen oder Naturwesen nur „von geringer Bedeutung“ (Kant 1907, 434), seine Würde erwächst allein aus der praktischen Vernunft, nämlich aus der Fähigkeit des Vernunftwesens, die unbedingte Forderung der Pflicht zu vernehmen und sich dieser Pflicht freiwillig und aus eigener Einsicht in einem selbstgegebenen Gesetz zu unterwerfen. Deshalb ist „[a]llein der Mensch, als *Person* betrachtet, [...] über allen Preis erhaben“, nur „er besitzt eine Würde“, die „Achtung“ durch andere Vernunftwesen und zugleich „moralische Selbstschätzung“ gebietet (Kant 1907, 434–435). Es geht hier also um den Menschen „nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit“ (Kant 1907, 239).

Aus der in der Fähigkeit zur Autonomie begründeten Würde erwächst für Kant die Forderung nach der Achtung und Anerkennung des Menschen als Person, die über das Urrecht der Freiheit verfügt. Nach Kant kennen wir „unsere eigene Freiheit [...] nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann“ (Kant 1907, 239). Aus der inneren Freiheit des Menschen wird von Kant also das Recht auch auf äußere Freiheit begründet. Aus diesem *einen* Menschenrecht der Freiheit (vgl. hierzu Kersting 2007, 163–166) lassen sich mittelbar weitere Grundrechte ableiten (wie das Recht auf Eigentum oder das politische Recht auf Teilhabe an der Gesetzgebung), „als Konstitutionsbedingungen eines freiheitsgesetzlichen Rechtserzeugungsprozesses“.<sup>6</sup> Damit verbunden ist die rechtliche Forderung, die Anerkennung der Rechtspersonen und ihrer Rechte in äußerer Hinsicht allgemein und objektiv zu garantieren.

---

punkte [habe], daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.“

6 Kersting 2007, 290. Vgl. zur Begründung des Eigentums- und des politischen Teilhabe- oder Mitwirkungsrechts und zu den hierfür nötigen Zwischenschritten ebd., 190–196, 284–290.

Dennoch wird dadurch die Bedeutung der Natur natürlich nicht außer Kraft gesetzt. Der Mensch bleibt zugleich ein endliches Naturwesen mit natürlichen Bedürfnissen. Das Recht soll gerade die Möglichkeit der Freiheit auch unter diesen Bedingungen der Natürlichkeit und Endlichkeit schützen (vgl. Spieker 2012, 125). Es muss sich deshalb auch auf die leibliche Ebene der Person erstrecken. Das Recht muss der Person, damit gerade auch ihrem verletzlichen Leib, Schutz – etwa vor den Angriffen Dritter – garantieren. Denn „[w]eil der Mensch ein leibliches Wesen ist, umfaßt die individuelle Würde auch den menschlichen Leib. Ausdruck des *leiblichen* Aspekts der Würde ist das Menschenrecht auf leibliche Integrität und Leben, das generelle Tötungsverbot (generell, nicht: absolut) sowie das Recht auf materielle Bedingungen selbständiger Lebensgestaltung.“ (Pöltner 2002, 53) Auf diese leibliche Dimension des Menschen und damit der Person ist nun weiter einzugehen.

## 2. Der Mensch als personales Naturwesen

Die Würde gründet, wie eben grob zusammengefasst, mit Kant gesprochen darin, dass der Mensch nicht bloß dem Bereich der Natur angehört, sondern auch dem der Vernunft. Wie wir mit Kant verstehen können, erwächst aus der Natürlichkeit des Menschen als solcher keine normative Kraft. Der Mensch ist zwar nach Kant gegen sich selbst durchaus auch „zur Erhaltung seines Lebens [...] verbunden“; diese vollkommene Pflicht des Menschen gegen sich selbst bestehe aber „blos durch seine Qualität als Person“ (Kant 1907, 422). Das Leben ist für Kant um der Person willen zu erhalten, denn es ist eine notwendige Bedingung für deren empirische Existenz. Ebenso ist auch „die fortdauernde absichtliche Belebung des Thieres am Menschen“ – und somit die Erhaltung der körperlichen Gesundheit – „Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (Kant 1907, 445). Leben und körperliche Gesundheit erhalten ihren Zweck für Kant aber letztlich durch die Vernunft. Sie bestehen „in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person“ (Kant 1907, 447), d. h. um des Menschen als Vernunftwesen willen.

Dass der Mensch auch ein Naturwesen ist, wird mit Kants Personbegriff – im Unterschied zu einem cartesianisch bestimmten Subjektbegriff – also durchaus einbezogen (vgl. auch Kannezky und Tegtmeyer 2007, 5–6). Um den empirischen Bedingungen des menschlichen Lebens und konkret den Herausforderungen, die sich durch die Konfrontation mit Viren stellen, gerecht zu werden, sind aber die Natürlichkeit und Umwelteinbezogenheit

des Menschen noch stärker in der Betrachtung zu berücksichtigen. Dafür ist über Kants dualistische Entgegensetzung von Vernunft und Natur hinauszugehen und gleichwohl an dem durch Kant begründeten normativen Verständnis des Menschen als autonomer Person festzuhalten. Dies vermag insbesondere eine spekulative und dialektische Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft bzw. Geist einerseits und Natur andererseits und eine entsprechende Anthropologie, wie sie sich etwa im Ausgang von Hegels Theorie des subjektiven Geistes bestimmen lässt.<sup>7</sup>

Was bedeutet es nun, dass das Verhältnis von Vernunft bzw. Geist und Natur dialektisch zu betrachten ist? Der Mensch lebt in der Natur und er lebt von der Natur. Er ist von natürlichen Bedingungen abhängig – z. B. von Sauerstoffzufuhr, Wasser und Nahrung – und ist als Naturwesen selbst ein Teil der natürlichen Gesamtordnung. Er ist in die Kreisläufe und in das dynamische System der Natur eingebunden und wirkt gleichzeitig auch auf dieses zurück. Zugleich ist der Mensch aber als Vernunftwesen radikal von der Naturordnung unterschieden – seine Würde gründet gerade in dieser Unterschiedenheit. Dennoch sind wir auch als Personen von der Geburt an (und auch schon vorher) bis zum Tod leiblich verfasste Wesen, die in einer auch natürlich bestimmten Umwelt leben, mit der sie durch ihren Leib in Austausch und Wechselbeziehung stehen. Insofern kann man mit Günther Pöltner von einer unmittelbaren „Leiberfahrung“ sprechen, die auch jeder Objektivierung des Leibes zu einem naturwissenschaftlich erfassbaren „Körper“ immer vorausgeht. Während der „Körper“ als physikalisches Objekt fixiert und beschrieben werden kann, entzieht sich der „Leib“ einer solchen Betrachtungsweise, da er immer an den ganzheitlich verstandenen Lebensvollzug des Subjekts geknüpft ist.<sup>8</sup> Hier zeigt sich wieder ein dialektisches Verhältnis: Der Mensch ist mit seinem Leib identisch – und er ist zugleich als Person über seinen Leib hinaus. Auch wenn mein Leib untrennbar zu mir gehört, bin ich doch nicht auf diesen zu reduzieren, ich bin noch etwas anderes, kann mich zu meinem Leib ins Verhältnis setzen, ich „habe“ diesen. So ist der Leib nach Pöltner „Wesensmedium“ personalen Existierens (vgl. Pöltner 2002, 70–75). Dieses Verhältnis mache „begreiflich, warum die Würde einerseits dem *ganzen* Menschen als leiblich-personalem Wesen zukommt, und ihre Achtung die Unversehrtheit von Leib und Leben umfaßt (ich *bin*

7 Vgl. hierzu Hofmann 2019. Ebenfalls bietet sich ein Ansatz von Aristoteles' Hylemorphismus aus an (vgl. Knaup 2012).

8 Vgl. zur Unterscheidung von „Körper“ und „Leib“ genauer Fuchs 2000.

mein Leib), der Leib des Menschen aber andererseits *weder* absolut unantastbar ist *noch* schrankenloser Willkür unterliegt – was (medizin-)ethisch relevante Abstufungen zuläßt (ich *habe* meinen Leib)“ (Pöltner 2002, 74–75). So ist z. B. eine freiwillige Organspende weder rechtlich noch ethisch verboten; es ist mir also erlaubt, in diesem Sinne meinen Leib „anzutasten“ und etwa eine meiner Nieren einem anderen Menschen zu spenden, um dadurch dessen Leben zu retten (vgl. Pöltner 2002, 221–222). Die „Antastbarkeit“ des Leibes ist also differenziert zu betrachten: Inwiefern sie ethisch und rechtlich verboten oder unter bestimmten Bedingungen auch erlaubt sein kann, bemisst sich auch in Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Kontext und stets vor dem normativen Hintergrund der Bestimmung des Menschen als leiblich-personaler Einheit und seiner Würde. Letztere hingegen ist *prinzipiell* unantastbar.

Vor diesem Hintergrund möchte ich für die Position einer *integrativen Bioethik* plädieren. Das „Integrative“ ist hier in einem doppelten Sinne gemeint: zum einen so, dass der Mensch eben nicht bloß als abstraktes Vernunftwesen betrachtet wird, sondern „ganzheitlich“ von seiner leiblich-personalen Einheit her, wobei er zugleich in einem „Wechselverhältnis“ mit seiner Umwelt steht; die Einbindung in den Gesamtzusammenhang des Lebens und der Natur ist zugleich mit einem Festhalten an einem Konzept von Autonomie (und somit von Würde und Personalität) im kantischen Sinne zu verbinden, beide Seiten sind also zu vermitteln (vgl. Hoffmann 2019, 179–184). Zum anderen ist das „Integrative“ auch methodisch zu verstehen, da damit ein multidisziplinärer und zugleich „pluriperspektivischer“ Ansatz verbunden ist, der für die Fragen nach dem „Leben“ alle thematisch relevanten Wissenschaften, aber auch „außerwissenschaftliche[] Manifestationen des gesellschaftlichen Bewußtseins“ einbezieht (vgl. hierzu Hoffmann 2019, 179).

### 3. Virus, Gesundheit, Immunität

Viren stören sich freilich nicht an der Unantastbarkeit der Menschenwürde und der Geltung von Grundrechten, die von ihnen ausgehenden Wirkungen sind rechtlich gesehen zunächst irrelevant. Rechtlich relevant kann aber ein Handeln von Menschen werden, das Auswirkungen auf die Verbreitung von Viren hat und somit zur Ansteckung anderer Personen führen kann.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> So wäre sicherlich eine absichtliche Ansteckung eines anderen Menschen mit lebensgefährlichen Viren (oder eine fahrlässige Inkaufnahme hiervon) als bewusste Körperverletzung (bzw. als fahrlässige Gefährdung anderer) auch

Die Ansteckung mit dem SARS-CoV-2-Virus ruft nun – wenn auch offenbar nicht in allen Fällen – Krankheitssymptome hervor. Der befallene Organismus wird dadurch (wie in der Krankheit überhaupt) sich selbst entfremdet, wie Hegel sagt (Hegel 1991, §373 Anm.). Die Krankheit kann dabei als „Mangel an Gesundheit“ verstanden werden (Pöltner 2002, 84), das kranke Subjekt, der kranke Mensch, ist in seinem Selbst- und Weltbezug eingeschränkt. Dies versteht sich vor dem Hintergrund von „Gesundheit“ als einem letztlich normativ-praktischen Begriff (vgl. Pöltner 2002, 80–84). Dieser beinhaltet naturwissenschaftlich-deskriptive Elemente, die es beispielsweise erlauben, von einem „gesunden Herzen“ oder einer „gesunden Lunge“ zu sprechen, die (anders als die kranken Organe) ihre jeweiligen Funktionen erfüllen. Aber Gesundheit ist doch noch mehr als dies – sie ist bezogen auf den Zustand des gesamten Subjekts, zu dem die entsprechenden Organe jeweils gehören, und sie ist etwas für dieses Subjekt Bedeutsames, Erwünschtes (vgl. Pöltner 2002, 83). Da der Mensch ein leiblich-personales Wesen ist, das in Verbindung zu seiner natürlichen und sozialen Umwelt steht, bezieht sich die Frage nach der Gesundheit nicht allein auf die materielle, körperliche Dimension, sondern auch auf die psychische. Ebenso sind hierbei soziale Faktoren einzubeziehen.<sup>10</sup>

Gesundheit als solche ist jedoch – ähnlich wie der Leib oder das Leben – kein absoluter Wert, sie ist kein Selbstzweck. Selbstzweck ist vielmehr die menschliche Würde. Der kranke Mensch soll möglichst von der Krankheit geheilt werden, dies ist die Aufgabe der Medizin; aber es gibt auch Grenzen des medizinisch-technisch Machbaren. Diesen Grenzen kann eher mit einer gewissen Gelassenheit begegnet werden, wenn wir uns eingestehen, dass Gesundheit eben kein absoluter Wert ist. Dies gilt dann auch für den Umgang mit Viren.

Viren sind ebenfalls Bestandteile des natürlichen Systems, dem wir als leibliche Wesen angehören. Sie sind nach klassischer Definition selbst keine wirklichen Lebewesen, da sie keinen Stoffwechsel betreiben und zur

---

rechtlich zu beurteilen. Denn sie gefährdet den verletzlichen Leib und damit eine notwendige Bedingung der Existenz des Vernunftwesens.

10 So heißt es auch in der Präambel der Verfassung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) von 1948: „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.“ (WHO 2020, 1)

Fortpflanzung auf Wirtszellen angewiesen sind.<sup>11</sup> Möglicherweise haben Viren schon von Beginn an bei der Evolution des Lebens eine wichtige Rolle gespielt (vgl. Mölling 2015). Sie mutieren, sind im Wandel begriffen, unterliegen ebenfalls der Dynamik des Gesamtsystems Natur. Welche Perspektive ist dann in Bezug auf das Virus einzunehmen? Freilich sollte sich der Mensch vor gefährlichen Viren schützen. Als natürliche Wesen in einer natürlichen Umwelt, in der Viren immer in irgendeiner Form vorkommen, erscheint es aber klug, sich darauf einzustellen, mit Viren zu leben, sofern es deren Gefährlichkeit zulässt. Einen wirklichen Schutz gegen Viren bietet nur die Immunität – sei es auf natürlichem Wege durch Ansteckung oder durch Impfung.<sup>12</sup>

Bloß darauf zu warten, dass allein durch natürliche Ansteckung eine „Herdenimmunität“ entsteht, wäre sicherlich fahrlässig.<sup>13</sup> Doch erscheint es weder unklug noch ethisch gesehen problematisch, in möglichst *kontrollierter* Weise eine gesellschaftliche Immunität durch Ansteckung zwar nicht zu forcieren, wohl aber zuzulassen.<sup>14</sup> Das bedeutet keineswegs, dass wir unserem Immunsystem nicht auch zu Hilfe kommen sollten, dass wir nicht ver-

11 Diese Definition ist heute allerdings nicht mehr unumstritten (vgl. Schulte 2011).

12 Am Ende von §6 der „Tugendlehre“ der *Metaphysik der Sitten* diskutiert Kant einige Beispiele zum ethischen Problem der „Selbstentleibung“ und endet dort mit der „kasuistischen Frage“, ob es angesichts der damit verbundenen „Todesgefahr“ erlaubt sei, „sich die Pocken einimpfen zu lassen“ (Kant 1907, 424). Aufgrund des seitdem erfolgten medizinischen Fortschritts erscheint heute eine solche Warnung vor der mit einer Impfung verbundenen „Todesgefahr“ unbegründet – wohl aber kann die von Kant gestellte Frage immer noch zur Vorsicht mahnen, sich nicht auf unzureichend getestete Impfstoffe einzulassen.

13 Vgl. Höffe (2020a), der diesbezüglich von einem „Verrat [...] an unserer Humanität“ spricht.

14 Vgl. auch Deutscher Ethikrat (2020, 2): „Mit Blick auf die Spezifika des neuen Erregers, die Risikoverteilung und die zu erwartenden Belastungen des Gesundheits- und insbesondere des Krankenhaussystems erscheint eine Strategie des ‚Laufenlassens‘ unverantwortlich, die in der Hoffnung, die Epidemie werde zum Stillstand kommen, sobald genügend Personen die Infektion überstanden hätten (Gemeinschaftsschutz, auch ‚Herdenimmunität‘), allein auf die rasche Verbreitung des Virus setzte. Anders zu beurteilen ist möglicherweise ein Vorgehen, das eine solche Strategie mit einem weitreichenden abschirmenden Schutz vulnerabler Gruppen verbindet. Aber auch dabei ist zu

suchen sollten, uns und andere (v. a. Schwache) zu schützen, die Ausbreitung von Viren durch Hygienemaßnahmen, Abstandsregeln oder eben auch durch Impfung einzudämmen. Gerade Impfungen ermöglichen auch für eine Strategie kontrollierter Herdenimmunität „neue Handlungsoptionen“, da hierdurch Risikopatient:innen geschützt und eine Überlastung des Gesundheitssystems vermieden werden können (vgl. Speicher 2021). Auch verbesserte Testmöglichkeiten können hierbei hilfreich sein.

Da wir mit der Natur verbundene leiblich-personale Wesen (und keine abstrakt-cartesianischen Vernunftwesen) sind, die sich somit auch nicht restlos vor der Natur schützen können, erscheint es geraten, so gut wie möglich in und mit dieser zu leben. Gleichzeitig sollten wir als Vernunftwesen wissen, dass wir die Rechtsprinzipien um unserer Freiheit willen nicht preisgeben dürfen. Freiheit muss auch im Ausnahmezustand gelten (vgl. Hoffmann 2020, Deutscher Ethikrat 2020, 3–4). Vor diesem Hintergrund stellt sich erneut die Frage, wieweit wir das Recht eingrenzen dürfen, um uns damit – als Naturwesen, die wir eben immer auch sind – gegen die Natur zu schützen? Diese Frage ist nun konkret unter Einbeziehung positiven Rechts zu beantworten, wofür ein Blick auf die verfassungsrechtliche Debatte in Deutschland zu werfen ist, die vor dem Hintergrund des ersten Lockdowns im Frühjahr 2020 entstand.

#### 4. Recht und Lebensschutz – zur Verhältnismäßigkeitsprüfung

Der Rechtsstaat muss dafür Sorge tragen, dass auch in Zeiten der Pandemie und ihrer Bekämpfung die Rechtsprinzipien gewahrt werden. Orientierung muss hier v. a. das Prinzip der Menschenwürde geben, von dem wir oben (in Abschnitt 1) ausgegangen waren. Von Kant wird dieses Prinzip im Rahmen seiner Ethik begründet, es fordert seine Anerkennung aber auch für die Verhältnisse äußerer Handlungsfreiheit, d. h. im Bereich des Rechts: Aus der Menschenwürde folgt nach Kant das „Menschheitsrecht“ der Freiheit (vgl. Kersting 2007, 160). Recht aber muss sich unter empirischen Bedingungen, als positives Recht, verwirklichen, um wirksam zu sein.

---

bedenken, dass es gleichwohl zu einer Überlastung des Gesundheitssystems mit Gefahren für Leib und Leben aller kommen kann.“

Vorausgesetzt ist hier freilich auch, dass durch die Ansteckung mit Covid-19 tatsächlich eine dauerhafte Immunität entsteht und dass dabei das Risiko hiermit evtl. verbundener Langzeitfolgen verhältnismäßig gering ist. Beides ist wohl noch nicht abschließend geklärt.

Auch im deutschen Grundgesetz ist das Prinzip der Menschenwürde den Grundrechten vorangestellt (Art. 1 Abs. 1 GG). Aus der Anerkennung der gleichen Würde eine:r jeden Einzelnen folgt die Gleichheit aller Bürger:innen vor dem Gesetz. Insofern ist es sicherlich geboten, z. B. darauf hinzuwirken, dass keine Situationen entstehen, in denen eine gleiche Versorgung aller durch ein überlastetes Gesundheitssystem nicht mehr ermöglicht werden kann.<sup>15</sup> Ebenso ist der Schutz des Lebens der Bürger:innen nach dem deutschen Grundgesetz rechtlich gefordert, denn jede:r hat „das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG). Da der Staat dazu verpflichtet ist, einer Verletzung von Grundrechten entgegenzuwirken, muss er bei einer entsprechenden Gefahrenlage Leben und körperliche Unversehrtheit der Bürger:innen schützen.<sup>16</sup> Aber folgt daraus auch ein oberstes Gebot des Lebensschutzes? Bis zu welchem Maße und gegen welche Gefährdungen ist der Staat hierzu verpflichtet? Wie verhält es sich zudem, wenn der Lebensschutz in einen Konflikt mit anderen Grundrechten gerät?

Hier sei zunächst an die Bestimmung des Menschen als personales Naturwesen erinnert, das in, mit und von einer dynamischen natürlichen Umwelt lebt, zu der Gefahren, Krankheiten und Viren „natürlicherweise“ gehören. Hier kann das Recht keinen absoluten Lebensschutz um jeden Preis fordern. Zwar ist das Leben des Menschen gegenüber Bedrohungen von außen zu schützen, der rechtliche Regelungsbereich bezieht sich aber v. a. auf die Bedrohung durch andere Menschen und nicht auf eine Bedrohung durch die Natur. Das Leben in der Natur entzieht sich zunächst einer rechtlichen Regulierung. Hierzu bemerkt der Jurist Klaus Günther:

„Infolge von Krankheiten sterben zu müssen gehörte in früheren Zeiten [...] zum allgemeinen Lebensrisiko, das sich nur selten vermeiden oder reduzieren ließ. Erst seitdem wir über ein hochkomplexes und aufwendiges medizinisches Versorgungssystem verfügen, stellt sich überhaupt die Frage, was und wie viel Staat und Gesellschaft tun können und müssen, um vorhersehbar lebensgefährliche Krankheitsverläufe zu verhindern oder abzumildern.“

15 Vgl. auch Deutscher Ethikrat (2020, 3–4) zur „Triage“-Situation.

16 Dies lässt sich mit Art. 1 Abs. 1 S. 2 auch aus dem Prinzip der Menschenwürde begründen, denn diese „zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“. Daraus lässt sich auch eine „staatliche Schutzpflicht für das individuelle Leben, das schwach ist und sich nicht ausreichend selbst schützen kann“ begründen (Kube 2020).

Innerhalb des Rechts auf Leben tritt damit eine zweite Bedeutungskomponente hervor – die Verpflichtung des Staates, Leben und Gesundheit zu schützen, und zwar nicht nur, wie schon immer, vor rechtswidrigen Angriffen Dritter, sondern auch durch die Bereitstellung adäquater medizinischer Versorgung. Das steht jedoch unter dem Vorbehalt des Möglichen; keine Gesellschaft kann alle ihre Ressourcen in das Gesundheitssystem stecken. Je nachdem aber, wie gut eine Gesellschaft ihr Gesundheitssystem ausstattet und funktionsfähig hält, verschiebt sie die Grenze zwischen unvermeidbaren und vermeidbaren tödlichen Folgen der ‚allgemeinen Lebensrisiken‘. Hier scheint mir der Kern des Abwägungsstreits zu liegen: Es herrscht Uneinigkeit darüber, wo die Grenze zwischen vermeidbaren und unvermeidbaren tödlichen Krankheitsverläufen angesichts des hohen und in seinen Folgen nicht absehbaren Aufwands an Freiheitsverzicht gezogen werden soll – zwischen Minimum und Maximum.“ (Günther und Habermas 2020)

Der Zweck der Pandemiebekämpfung zum Schutz von Menschenleben ist zweifellos legitim, aber zu prüfen ist, ob auch die gewählten Mittel im Einzelnen angemessen und überhaupt geeignet sind, um ihren Zweck zu erfüllen (vgl. Reimer 2015). Dabei sind neben empirisch-medizinischen Faktoren in die Verhältnismäßigkeitsprüfung auch noch andere, außer-medizinische Faktoren einzubeziehen. So wurde bereits zu Beginn des Lockdowns im März 2020 (und verstärkt in den darauf folgenden Wochen) auf dessen mögliche Nebenwirkungen hingewiesen: Grob zusammenfassend und vereinfachend kann man anführen, dass der Lockdown zu wirtschaftlicher Rezession führt, diese zu steigender Arbeitslosigkeit und Letztere wiederum zu vielfachen weiteren individuellen und sozialen Problemen. Die Folgen von höherer Arbeitslosigkeit und zudem erzwungener sozialer Isolation können ein Anstieg von Krankheiten, möglicherweise auch eine höhere Selbstmordrate sein. Ebenso wurde schon früh vor einem Anstieg von Kriminalität, häuslicher Gewalt und sexuellem Missbrauch gewarnt. Besonders für Kinder, Jugendliche, Senior:innen oder psychisch Kranke sind die sozialen Nebenwirkungen des Lockdowns häufig verheerend, worauf am Ende dieses Artikels noch einzugehen ist.

So zeigt sich hier das Paradox, dass um der Gesundheit willen nicht „bloß“ Recht und Freiheit, sondern z.T. auch die Gesundheit selbst eingeschränkt wird. Insbesondere in der Zeit des ersten Lockdowns wurden solche Abwägungen und eine entsprechende Evaluierung jedoch häufig vernachlässigt (vgl. Haarhoff 2020) oder gar als ethisch verdächtig erachtet. In einem CNN-Artikel etwa wurden Ansätze, die Frage nach dem Lockdown nicht nur

aus medizinischer bzw. gesundheitlicher, sondern auch aus ökonomischer und sozialer Sicht zu beurteilen, pauschal als „utilitaristisch“ abgetan (vgl. Burke 2020). Dies mag vor dem Hintergrund der amerikanischen Diskussion verständlich sein, wenn die Frage so gestellt ist: „Should we reopen the economy to help the majority or protect the lives of the vulnerable by remaining in lockdown?“ (Burke 2020) Hierauf wäre in der Tat zu entgegnen, dass jede:r Einzelne zu schützen ist, dass das Leben de:r einen also nicht gegen die (hier ökonomischen) Interessen anderer abgewogen werden darf.

Die Frage ist aber noch ganz anders zu stellen. Nicht (jetzt etwas umformuliert): „Dürfen wir Leben und Gesundheit einer Minderheit den ökonomischen Interessen einer Mehrheit opfern?“ Dies wäre freilich nicht erlaubt. Die Frage, die sich zunächst stellt, ist aber die folgende: „Dürfen wir die Grundrechte aller einschränken, um dadurch die Gesundheit aller (vielleicht auch gegen den Willen einiger) zu schützen (und wenn ja, inwieweit dürfen wir dies tun)?“

Fraglich ist also keineswegs, ob wir das Recht auf Leben von Menschen anerkennen sollen oder nicht, sondern ob (und wenn ja, inwieweit) wir zum Zweck ihres Schutzes auch Grundrechte einschränken dürfen. Es geht also philosophisch gesehen um eine tiefere Betrachtungsebene: nicht um eine utilitaristische Abwägung, sondern um eine Prinzipienfrage, nämlich die, welchen Sinnordnungen prinzipiell im Zweifel der Vorrang gebührt. Welche Hierarchien sind hierbei zu beachten?

Ausgangspunkt für die Gestaltung der Gesellschaft muss das *Recht*sprinzip sein, d. h. insbesondere die Idee der Menschenwürde, die Anerkennung des Menschen als Person mit ihren Grundrechten. Ökonomische Nutzenerwägungen hingegen sind nachgeordnet. Ebenso gilt aber auch, dass eine utilitaristische Begründung von Grundrechtseinschränkungen, welche den „Nutzen“ einer öffentlichen Gesundheit verabsolutiert und dabei auch das Recht des Einzelnen instrumentalisiert und einem gesamtgesellschaftlichen Kalkül unterwirft, zurückzuweisen ist. Dabei ist es freilich Aufgabe der Politik, für das Gemeinwohl zu sorgen. Innerhalb des rechtlichen Rahmens kann es dann durchaus zu Abwägungen, etwa zwischen gesundheitlichen, ökonomischen und sozialen Konsequenzen kommen. Hierüber ist in einem öffentlichen demokratischen Prozess unter Einbeziehung möglichst aller relevanten Perspektiven zu beraten.<sup>17</sup>

17 Vgl. Deutscher Ethikrat 2020. Für einen deliberativen und zugleich ildungsorientierten Ansatz generell in Bezug auf bioethische Fragen vgl. PCSBI 2016.

Im Vordergrund steht also nicht die Frage, ob der Staat die Verpflichtung, Leben zu schützen, gegenüber z. B. damit verbundenen ökonomischen Folgen abwägen darf bzw. sollte, sondern die Frage, ob die Forderung, Leben zu schützen, nicht unter bestimmten Bedingungen auch an einem höheren Prinzip relativiert werden muss, da letzteres neben dem Lebensschutz auch noch andere Forderungen an uns stellt. Nur gegenüber der Menschenwürde sind wir in *unbedingter* Weise verpflichtet. Die öffentliche Diskussion in Deutschland wurde insbesondere durch eine Interviewäußerung von Bundestagspräsident Wolfgang Schäuble (im April 2020) daran erinnert: das höchste zu schützende Gut ist nicht das Leben als solches, sondern ein „Leben in Würde“. <sup>18</sup> Hierauf hatte einige Wochen zuvor bereits der Jurist und Rechtsphilosoph Uwe Volkmann hingewiesen. <sup>19</sup>

Sicherlich kann man aber aus dem Menschenwürdebegriff die Verpflichtung der Gemeinschaft, Schwache und Bedürftige zu schützen, begründen (vgl. Kube 2020). Es ist durchaus auch Aufgabe des Rechtsstaats, Leib und Leben der Bürger:innen zu schützen. Dabei kann das „Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) jedoch mit dem Recht auf Freiheit in einen Konflikt geraten. So wurden durch politische Maßnahmen wie Ausgangsbeschränkungen oder Quarantäne das Recht auf Versammlungsfreiheit (Art. 8 GG) und das Recht auf Freizügigkeit (Art. 11 GG) eingeschränkt. Über letzteres heißt es in Art. 11 Abs. 2 GG:

„Dieses Recht darf nur durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes und nur für die Fälle eingeschränkt werden, in denen eine ausreichende Lebensgrundlage nicht vorhanden ist und der Allgemeinheit daraus besondere Lasten entstehen würden oder in denen es zur Abwehr einer drohenden Gefahr für den Bestand oder die freiheitliche demokratische Grundordnung des Bundes oder eines Landes, zur Bekämpfung von Seuchengefahr, Naturkatastrophen oder besonders schweren

---

18 Vgl. Schäuble 2020: „[W]enn ich höre, alles andere habe vor dem Schutz von Leben zurückzutreten, dann muss ich sagen: Das ist in dieser Absolutheit nicht richtig. Grundrechte beschränken sich gegenseitig. Wenn es überhaupt einen absoluten Wert in unserem Grundgesetz gibt, dann ist das die Würde des Menschen. Die ist unantastbar. Aber sie schließt nicht aus, dass wir sterben müssen.“

19 Vgl. Volkmann 2020. Einige Wochen später führte auch Otfried Höffe aus: Das „Recht auf Leben“ ist kein „Trumpf, der alles sticht“, absolut gelte nur die Menschenwürde (vgl. Höffe 2020b).

Unglücksfällen, zum Schutze der Jugend vor Verwahrlosung oder um strafbaren Handlungen vorzubeugen, erforderlich ist.“

Es geht also um die „Lebensgrundlage“ der Gesellschaft, auf der auch die freiheitliche demokratische Rechtsordnung überhaupt erst gründet. Die „Bekämpfung von Seuchengefahr“ ist hierbei ausdrücklich genannt. Die Einschränkung der Willkürfreiheit erfolgt im Dienste einer höheren Freiheit, nämlich der Freiheit der Teilhabe an einer funktionierenden Rechts- und Solidargemeinschaft, die auch die rechtliche Freiheit überhaupt erst garantiert, somit eine notwendige Bedingung für letztere ist.

Im Rechtsstaat darf der Teilhabe an der Solidargemeinschaft jedoch nicht das Prinzip der Menschenwürde geopfert werden. Grundrechte dürfen auch im „Ausnahmestand“ „niemals flächendeckend und generell zur Disposition stehen“, sondern der Rechtsstaat muss auch hier alles daran setzen, die Aufrechterhaltung der „Anerkennungsgemeinschaft“ zu garantieren (Hoffmann 2020). So kann es nur temporäre und möglichst minimale Einschränkungen von Grundrechten geben, die stets auf ihre Verhältnismäßigkeit zu prüfen sind (vgl. Gesellschaft für Freiheitsrechte 2020). Otfried Höffe weist zudem darauf hin, dass das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit in Art. 2 Abs. 2 GG direkt mit der „unverletzlichen“ „Freiheit der Person“ in Zusammenhang gebracht wird: Jede Freiheitseinschränkung trage eine Beweislast; zudem müsse eine Güterabwägung berücksichtigen, dass nicht nur Covid-19 die Gesundheit bedrohe, sondern auch die wirtschaftlichen, sozialen und psychologischen Nebenwirkungen des Lockdowns (vgl. Höffe 2020b).

Es gilt demnach *„auch das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit nicht ohne Einschränkung“* (Gesellschaft für Freiheitsrechte 2020). Das Lebensschutzprinzip bleibt gegenüber dem Gebot der Achtung der Menschenwürde nachrangig. Es folgt aus diesem, ist diesem aber nicht ebenbürtig. So widerspricht auch der Staats- und Verwaltungsrechtler Thorsten Kingreen

„der derzeit verbreiteten Vorstellung [...], dass bei den notwendigen Abwägungsentscheidungen Gesundheit und Leben apriorisch höher-rangig sind als andere Verfassungsgüter. Auch wenn es schwer fällt: Das Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) steht unter einem einfachen Gesetzesvorbehalt. Im Interesse der persönlichen Freiheit zwingen wir niemanden, in die postmortale Organspende einzuwilligen, obwohl tagtäglich Menschen auf den War-

telisten sterben. Natürlich würden ein Tempolimit auf den Autobahnen und ein Überholverbot auf Landstraßen dazu führen, dass nicht jeden Tag neun Menschen auf Deutschlands Straßen sterben; wir machen es nicht, weil wir (hier m.E. absurderweise) die mobile Freiheit höher gewichten als den Lebensschutz.“ (Kingreen 2020)

So gesehen ist das Lebensschutzprinzip also zu relativieren. Der Rechtswissenschaftler Oliver Lepsius stellt im April 2020 zudem fest, dass es bei den Maßnahmen zur Pandemiebekämpfung gar nicht, wie immer behauptet werde, um den Lebensschutz selbst als Ziel gehe, sondern „lediglich“ um die Vermeidung einer Überlastung des Gesundheitssystems:

„Das Vermeiden von Ansteckungen ist nicht das Ziel der Eingriffe, sondern Mittel zur Steuerung. Lebensschutz ist der mittelbare Effekt des Steuerungszwecks, nicht aber das Ziel selbst [...]. Die momentane Diskussion hält aber politisch wie publizistisch immer noch in erster Linie am Schutzgut Leben fest, statt das Ziel konkret zu benennen: kapazitätsgerechte Steuerung des Pandemieverlaufs. Es ist klar, dass sich mit einem solchen Ziel die Rechtfertigungslasten signifikant verschieben würden – sowohl im Hinblick auf die beizubringenden Tatsachen, die Grundrechtseingriffen zugrunde gelegt werden, als auch im Hinblick auf die normative Bewertung anderer grundrechtlicher Belange.“ (Lepsius 2020)

Das aber bedeute: „Die getroffenen Maßnahmen müssen folglich geeignet und erforderlich sein zur kapazitätsadäquaten Verlangsamung der Infektionsrate der Bevölkerung, nicht zur Verhinderung der Infektion von Einzelnen.“ (Lepsius 2020)

Natürlich sollte der Staat Vorkehrungen treffen, um speziell besonders vulnerable Personengruppen (wie ältere Menschen, an Vorerkrankungen Leidende, Arme, Obdachlose, Krankenpflegepersonal usw.) vor den Gefahren einer Ansteckung zu schützen. Hierdurch dürfen Grundrechte aber nicht (jedenfalls nicht langfristig und unverhältnismäßig) eingeschränkt werden, sonst schlägt Schutz und Fürsorge in Paternalismus um.

So schreibt Wolfgang Kersting (2007, 285) zur Bedeutung des Freiheitsprinzips für Kants Theorie des Staatsrechts: „Eine Regierung [...], die die im Menschenrecht eingeschlossene Befugnis zur eigenverantwortlichen Lebensführung im Rahmen der formalen Verträglichkeitsbestimmungen ignoriert und ihre Macht zur Durchsetzung arbiträrer Wohlfahrtskonzepte gebraucht, ist nicht rechtmäßig. Sie mißachtet das fundamentale Recht

eines jeden auf Unabhängigkeit von der nötigen Willkür anderer und mißbraucht die staatliche Macht, um ihre private Willkür zur Geltung zu bringen.“ Eine solchermaßen paternalistische Regierung, welche die Bürger:innen wie Unmündige behandle, sei – wenn sie auch die besten Absichten verfolge – für Kant zumindest in einer Hinsicht mit einer tyrannischen vergleichbar, da in beiden der Mensch „zum Objekt eines fremden Willens gemacht“ werde (Kersting 2007, 285).

Handelt es sich bei den Corona-Maßnahmen in Deutschland nun um „arbiträre Wohlfahrtskonzepte“ und um „Willkür“, welche den Bürger:innen einen „fremden Willen“ aufzwingt? Dagegen kann eingewendet werden, dass die Regierung demokratisch gewählt ist und dass die Maßnahmen während des Lockdowns und auch danach Umfragen zufolge einen großen Rückhalt in der Bevölkerung hatten bzw. noch immer haben. Dennoch bleibt (neben Verfahrensfragen)<sup>20</sup> die Frage nach der rechtlichen Verhältnismäßigkeit. Zudem wäre mit Kant noch einmal nachzuhaken: Können die den Maßnahmen zugrundeliegenden Gesetze, gemessen nicht an einem *empirischen* Willen (wie er etwa in Meinungsumfragen zum Ausdruck kommt), sondern an dem rein „formalen Prinzip der Verträglichkeit der Freiheit aller“ (Kersting 2007, 286), „im Prinzip als von der Bürgergemeinschaft selbst gegebene“ (Kersting 2007, 286) gedacht werden? Es geht also um den „demokratische[n] Begriff politischer Freiheit“, um das „Recht auf Mitbestimmung des gesetzgebenden Willens“ als Vernunftprinzip (Kersting 2007, 289).

Das Ziel ist sicherlich unstrittig: Können wir als Bürgergemeinschaft wollen, dass sich das Virus nicht weiter (bzw. nicht in einer das Gesundheitssystem überlastenden Weise) ausbreitet? – Ja, sicherlich. Sind aber die Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, verhältnismäßig und gerecht, d. h. entsprechen sie den formalen Prinzipien der Allgemeinheit, Gleichheit und Wechselseitigkeit (vgl. Kersting 2007, 81)? Die Antwort hierauf wird differenziert ausfallen müssen. Gegen allgemeine Abstands- und Hygieneregulungen ist wohl wenig zu sagen, doch kann man fragen, ob pauschale Quarantänemaßnahmen gegenüber ganzen Wohnblocks, Mitarbeiter:innen von betroffenen Firmen<sup>21</sup> oder ganzen Landkreisen verhältnismäßig sind. Können wir solche Freiheitsbeschränkungen als Bürger:innen wollen?

20 So kann seit dem 28. März 2020 im Falle einer „epidemischen Lage von nationaler Tragweite“ das Bundesgesundheitsministerium ohne Zustimmung des Bundesrates entsprechende Maßnahmen verordnen (nach IfSG §5).

21 So wurden im Kreis Gütersloh pauschal alle Beschäftigte eines von der Pande-

Die Hagener Juristin Andrea Edenharter etwa hat zu Beginn des ersten Lockdowns die bereits am 18. März 2020 verhängte allgemeine zweiwöchige Ausgangsperre in der oberpfälzischen Kleinstadt Mitterteich als „unverhältnismäßig“ und „rechtswidrig“ kritisiert (vgl. Edenharter 2020). Ihre Frankfurter Kollegin Claudia Maria Hofmann wirft der bayerischen Landesregierung (angesichts der in ganz Bayern ab dem 20. März 2020 geltenden besonders strengen Ausgangsbeschränkungen) in diesem Sinne „Holzhammermethoden“ vor, wo doch vielmehr „ein Skalpell das Werkzeug der Wahl wäre“ (Hofmann 2020). Lepsius empfiehlt im Hinblick auf Grundrechtseingriffe, deren Erforderlichkeit und Geeignetheit zudem noch zu prüfen seien, generell „eine (1) strenge Limitierung der Mittel mit (2) einer Pflicht zu ihrer Überprüfung anhand der sich durch Zeitablauf verbessernden Tatsachenkenntnis und (3) der ständigen Suche nach milderem Mitteln“ (Lepsius 2020).

Diese Fragen sollen hier nicht weiterverfolgt werden. Es bleibt aber noch festzuhalten, dass hierbei auch über die abstrakten Prinzipien der Allgemeinheit, Gleichheit und Wechselseitigkeit noch zu einer differenzierteren und konkreteren Betrachtung hinausgegangen werden muss. Denn Gleiches ist gleich, aber Ungleiches ist auch ungleich zu behandeln (vgl. auch Kersting 2007, 276). Dieses Verhältnis findet sich schon in Aristoteles' Begriff einer „proportional“ verfahrenen distributiven Gerechtigkeit ausgedrückt, der zufolge nicht einfach jeder Person das Gleiche, sondern das jeweils Ihre zuzuteilen ist (vgl. Aristoteles 1985, 107f. [NE, 1131a–b]), das, wie wir nun sagen können, auch vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Bedingungen und Bedürfnisse zu ermitteln ist. So ist Olivia Mitscherlich-Schönherr zuzustimmen, die mit Hegel für ein „konkretes Denken“ im Umgang mit der Pandemie plädiert, das in einem „unabgeschlossene[n] Lernprozess“ beständig versucht, über einseitig-abstrakte Betrachtungsweisen hinauszugehen (vgl. Mitscherlich-Schönherr 2020).

Auch die Menschenwürde ist zwar etwas Allgemeines, aber zugleich etwas Konkretes (vgl. Hoffmann 2003; Spieker 2012). Sie gilt allgemein für alle Menschen in gleicher Weise, aber sie muss doch für und durch jedes Individuum unter seinen jeweiligen Bedingungen konkret verwirklicht werden. Die Ebene der Besonderheit ist also in die Betrachtung mit aufzunehmen. Und

---

mie betroffenen Schlachtbetriebs für vier Wochen unter Quarantäne gestellt – davon einige Hundert osteuropäische Arbeiter:innen mit Werkverträgen teilweise auch zu Unrecht für noch längere Zeit (vgl. Kordes und Danciu 2020).

so erscheint es auch „[a]us grundrechtlicher Perspektive [...] unverzichtbar, zielgenauere Adressatengruppen auszdifferenzieren“ (Lepsius 2020).

So soll am Schluss noch auf zwei konkretere Beispiele eingegangen werden, durch die deutlich wird, wie besondere Personengruppen durch die allgemeinen Maßnahmen in besonderer (und das heißt hier in ungleicher) Weise betroffen waren (und z.T. noch immer sind), nämlich Senior:innen in Pflegeheimen sowie Kinder und Jugendliche. Dieser ungleichen Betroffenheit wäre dann auch mit ungleichen Maßnahmen zu begegnen.

## 5. Beispiele: Bewohner:innen in Pflegeheimen sowie Kinder und Jugendliche als in besonderer Weise Betroffene

Ältere Menschen gelten als eine von Covid-19 in besonders hohem Maße betroffene Bevölkerungsgruppe, da ab einem gewissen Lebensalter die Gefahr eines schweren oder sogar tödlichen Krankheitsverlaufs deutlich steigt. Deshalb sind sie in besonderer Weise zu schützen. Während des Lockdowns im Frühjahr 2020 führte dies jedoch zeitweise dazu, dass Senior:innen, die in Pflegeeinrichtungen leben, in noch höherem Maße als andere Gesellschaftsgruppen von sozialer Isolation betroffen waren. Das Haus konnten sie nicht mehr verlassen und nun konnten sie auch keine Besuche mehr empfangen bzw. wenn, dann in sehr reglementierter Weise: z. B. einmal die Woche für 25 Minuten von einer Person, wobei Besucher:in und Besuchte:r dann durch eine Plexiglasscheibe voneinander getrennt waren. Eine wirkliche „Begegnung“ ist so kaum möglich, gerade wenn es sich bei der besuchten Person um eine Demenzkranke handelt, für die besonders nonverbale Kommunikation wichtig ist, aber auch Berührung und z. B. gemeinsames Singen (vgl. Spieker 2020).

Eine solche Isolation, die den Zweck haben soll, das Leben der betroffenen Person zu schützen, wird dann zum „sozialen Tod“ und verhindert gerade eine Verwirklichung von Würde, die doch eigentlich über dem Leben steht: „Die Menschenwürde ist individuell und grundlegend, sie kann nicht mit anderen Rechten abgewogen werden, sie steht noch über dem Leben – darum nennt sie das Grundgesetz an erster Stelle. Wichtiger als das Leben ist, dass man lebendig man selbst sein kann. Das erfordert selbstbestimmte Teilhabe am gemeinsamen Raum der Freiheitsverwirklichung. Weil sie gemeinsam ist, kann die Verletzung der Würde des einen dem anderen nicht gleichgültig sein. Wann jemand ‚man selbst ist‘, kann nur jeder Mensch selbst beurteilen.“ (Spieker 2020)

Ein anderes Beispiel ist das einer 86-jährigen Bewohnerin eines Pflegeheims, die halbseitig gelähmt im Rollstuhl sitzt. Zu ihrem „Schutz“ wurde sie in ihrem Zimmer isoliert, nicht nur Kontakte zu Besuchern, sondern auch zu anderen Bewohner:innen des Pflegeheims entfielen zeitweilig. An der verordneten Isolation sei für sie nicht die Einsamkeit das Schlimmste, sondern „dass niemand sie gefragt hat“ (Grimm 2020). Dieser Schutz werde zur „Qual“; sie wolle die ihr noch verbleibende Lebenszeit gemeinsam mit anderen Menschen verbringen, die Gefahr an Covid-19 zu sterben, sei ihr hingegen „egal“ (Grimm 2020). Denn „[d]er Tod, sagt sie, hat in diesem Wartesaal namens Pflegeheim seinen Schrecken verloren. Viel größer als die Angst, zu sterben, sei an solchen Orten die Angst, in Unwürde und ohne Sinn zu leben.“ (Grimm 2020)

Ganz anders ist die Situation bei Kindern und Jugendlichen, also bei Menschen, die am Anfang ihres Lebens stehen. Sie gehören vermutlich zu den gesundheitlich weniger stark von Covid-19 gefährdeten Personengruppen. Gleichzeitig sind auch sie in besonderer Weise durch die soziale Isolation beeinträchtigt.<sup>22</sup> Kindergärten und Schulen blieben z.T. über Monate geschlossen, somit Stätten der Erziehung und Bildung, aber auch des sozialen Kontakts. Austausch mit Gleichaltrigen und neue Erfahrungen sind für Kinder und Jugendliche besonders wichtig, deren Verhinderung hingegen kann sie mitunter sogar in ihrer Entwicklung hemmen oder zurückwerfen (vgl. DIMR 2020, 3). Solche möglichen langfristigen Folgen sind bei der Verhältnismäßigkeitsprüfung ebenfalls zu berücksichtigen (vgl. DIMR 2020, 4). Hinzu kommen Fälle von Kindern und Jugendlichen, die in sozial besonders schwierigen und zudem auch räumlich beengten Verhältnissen aufwachsen, oder auch von solchen, die mit häuslicher Gewalt und sexuellem Missbrauch konfrontiert sind. Für sie ist das Zurückgeworfensein auf die eigene Familie und deren Wohnung, die Isolation vom äußeren Umfeld, von Freund:innen, Lehrer:innen und vielleicht auch Sozialarbeiter:innen, besonders verheerend.

Das *Deutsche Institut für Menschenrechte* fordert deshalb, dass die besonderen Bedürfnisse und Rechte von Kindern und Jugendlichen bei der Überprüfung der Maßnahmen stärker berücksichtigt werden. So etwa

---

22 Zu den psychischen Folgen der Covid-19-Pandemie und der Maßnahmen für Kinder und Jugendliche vgl. die Ergebnisse der repräsentativen COPSY-Studie des Universitätsklinikums Hamburg-Eppendorf (vgl. Ravens-Sieberer, Kaman, Otto und andere 2021). Zu den „Wohlergehensverlusten“ für Kleinkinder aus kinderethischer Sicht vgl. Platz 2020.

„müssen alternative Kontaktmöglichkeiten ebenso sichergestellt werden wie Unterstützung“ physischer und psychosozialer Art (DIMR 2020, 10). Die Maßnahmen dürften sich nicht einfach nur „an den Bedürfnissen einer Mehrheit“ der Gesellschaft ausrichten, sondern müssten auch „Ausnahmemöglichkeiten vorsehen“; ansonsten bestehe die Gefahr, „dass bereits bestehende vulnerable Lebenslagen und Ungleichheiten verstärkt werden, weil die entsprechenden Situationen sich pauschal dem Mehrheitsbild unterordnen müssen“ (DIMR 2020, 11).

## 6. Schluss

Die genannten Beispiele sollen deutlich machen, dass es notwendig ist, dass ungleiche Lebenslagen und Bedürfnisse auch ihrer jeweiligen Besonderheit gemäß ungleich behandelt werden. Erst dann nämlich wird tatsächlich jedes Menschenleben „gleich geschätzt“ (DIMR 2020, 12), wenn nicht alle nur über den Kamm einer abstrakten Gleichheit geschoren, sondern auch in ihrer jeweiligen Besonderheit berücksichtigt werden.

Drei Punkte sollen abschließend festgehalten werden:

- 1) Die Würde des Einzelnen muss den höchsten normativen Orientierungsrahmen auch für Maßnahmen der Pandemieeindämmung geben. Auch der Schutz des Lebens ist diesem im Zweifel unterzuordnen.
- 2) Generell bedarf es eines integrativen Ansatzes, der den Menschen in seiner personal-leiblichen Einheit und zugleich als umwelteinbezogenes und soziales Wesen betrachtet. Hierzu gehört auch, alle relevanten wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Perspektiven in die Verhältnismäßigkeitsprüfung bezüglich der zu treffenden Maßnahmen und in die öffentliche Diskussion über diese einzubeziehen.
- 3) Bei dieser Prüfung ist zudem möglichst differenziert und konkret vorzugehen, um jeweils besonderen Lebenslagen und Bedürfnissen gerecht zu werden.

## Literatur

- Aristoteles. 1985. *Die Nikomachische Ethik*, herausgegeben von Günther Bien, 4., durchges. Aufl. Hamburg: Felix Meiner.
- Burke, Daniel. 2020. „The dangerous morality behind the ‚Open it Up‘ movement“. *CNN*, 24. April 2020. <https://edition.cnn.com/2020/04/23/us/reopening-country-coronavirus-utilitarianism/index.html> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).

- Deutscher Ethikrat. 2020. *Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise*. Ad-hoc-Empfehlung, 27. März 2020. Berlin: Deutscher Ethikrat. <https://www.ethikrat.org/mitteilungen/2020/solidaritaet-und-verantwortung-in-der-corona-krise/> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Deutsches Institut für Menschenrechte [DIMR]. 2020. *Kinderrechte in Zeiten der Corona-Pandemie*. Stellungnahme, Mai 2020. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte. [https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user\\_upload/Publikationen/Stellungnahmen/Stellungnahme\\_Kinderrechte\\_in\\_der\\_Corona-Pandemie.pdf](https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Stellungnahmen/Stellungnahme_Kinderrechte_in_der_Corona-Pandemie.pdf) (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Edenharter, Andrea. 2020. „Freiheitsrechte ade? Die Rechtswidrigkeit der Ausgangssperre in der oberpfälzischen Stadt Mitterteich“. *Verfassungsblog*, 19. März 2020. <https://verfassungsblog.de/freiheitsrechte-ade/> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Fuchs, Thomas. 2000. *Leib, Raum, Person. Entwürfe einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gesellschaft für Freiheitsrechte. 2020. „Corona und Grundrechte: Fragen und Antworten“. Letztes Update: 16. Februar 2021. <https://freiheitsrechte.org/corona-und-grundrechte/#1> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Grimm, Imre. 2020. „Corona ist mir egal: Warum Helga Witt-Kronshage (86) lieber sterben will, als eingesperrt zu sein.“ *Redaktionsnetzwerk Deutschland*, 23. April 2020. <https://www.rnd.de/gesundheit/corona-ist-mir-egal-warum-helga-witt-kronshage-86-lieber-sterben-will-als-eingesperrt-zu-sein-3MEBDIO-BEFA6BDULC4N5WGZJG4.html> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Günther, Klaus, und Jürgen Habermas. 2020. „Kein Grundrecht gilt grenzenlos“. *Die Zeit*, 20/2020. <https://www.zeit.de/2020/20/grundrechte-lebensschutz-freiheit-juergen-habermas-klaus-guenther> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Haarhoff, Heike. 2020. „Evaluierung bisher leider unerwünscht“. *Die tageszeitung*, 27. März 2020, 7. <https://taz.de/!5670966/> (zuletzt abgerufen: 22.3.2021).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1991. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner.
- Höffe, Otfried. 2020a. „Philosoph Otfried Höffe über die Corona-Krise: ‚Regierungen sind nicht für Glück zuständig‘“. Interview in *Frankfurter Rundschau*, 15. April 2020 (aktualisiert am 27. Mai 2020). <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/philosoph-otfried-hoeffe-ueber-coronakrise-regierungen-sind-nicht-glueck-zu-staendig-13651363.html> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Höffe, Otfried. 2020b. „Ist das Recht auf Leben ein Trumpf, der alles sticht? Auch dann, wenn er die Würde des Menschen tangiert? Ein paar Fragen zur Corona-Krise“. *Neue Zürcher Zeitung*, 7. Mai 2020. <https://www.nzz.ch/feuilleton/corona-krise-ist-recht-auf-leben-ein-trumpf-der-alles-sticht-ld.1555397> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).

- Hoffmann, Thomas Sören. 2003. „Menschenwürde – ein Problem des konkreten Allgemeinen“. In *Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, herausgegeben von Walter Schweidler, Herbert A. Neumann und Eugen Brysch, 111–127. Münster: LIT Verlag.
- Hoffmann, Thomas Sören. 2019. „Integrative Bioethik“. In *Ansätze der Bioethik*, herausgegeben von Michael Fuchs und Max Gottschlich, 161–191. Freiburg: Karl Alber.
- Hoffmann, Thomas Sören. 2020. „Freiheit, auch ausnahmsweise“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19. Juni 2020, 14. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/corona-und-rechtsstaat-selbsterhaltung-der-freien-persoenlichkeit-16821312.html> (zuletzt abgerufen: 22.3.2021).
- Hofmann, Christian. 2019. „Natur, Geist und Bildung. Zu den normativen Implikationen einer spekulativen Anthropologie“. In *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, herausgegeben von Thomas S. Hoffmann und Hardy Neumann, 223–242. Berlin: Duncker & Humblot.
- Hofmann, Claudia Maria. 2020. „Verhältnismäßigkeit mit der Holzhammermethode. Ausgangsbeschränkungen in Bayern“. *Verfassungsblog*, 13. April 2020. <https://verfassungsblog.de/verhaeltnismaessigkeit-mit-der-holzhammermethode/> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Kannetzky, Frank, und Henning Tegtmeier. 2007. „Begriff der Person und Theorie der Personalität“. In *Personalität. Studien zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie*, herausgegeben von Frank Kannetzky und Henning Tegtmeier, 5–18. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Kant, Immanuel. 1903. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Kant's gesammelte Schriften* Bd. 4, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 385–463. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, Immanuel. 1907. *Die Metaphysik der Sitten*. In *Kant's gesammelte Schriften* Bd. 6, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 203–549. Berlin: Georg Reimer.
- Kersting, Wolfgang. 2007. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. 3., erw. u. bearb. Aufl. Paderborn: Mentis.
- Kingreen, Thorsten. 2020. „Whatever it takes? Der demokratische Rechtsstaat in Zeiten von Corona“. *Verfassungsblog*, 20. März 2020. <https://verfassungsblog.de/whatever-it-takes/> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Knap, Marcus. 2012. *Leib und Seele oder mind and brain? Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Kordes, Herbert, und Traian Danciu. 2020. „Freiheitsberaubung? Wie Tönnies-Beschäftigte grundlos in Quarantäne gehalten werden“. *Monitor*, 30. Juli 2020, <https://www1.wdr.de/daserste/monitor/sendungen/toennies-quarantaene-100.html> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Kube, Hanno. 2020. „Leben in Würde – Würde des Lebens“. *Verfassungsblog*, 2. April 2020. <https://verfassungsblog.de/leben-in-wuerde-wuerde-des-lebens/> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).

- Lepsius, Oliver. 2020. „Vom Niedergang grundrechtlicher Denkkategorien in der Corona-Pandemie“. *Verfassungsblog*, 6. April 2020. <https://verfassungsblog.de/vom-niedergang-grundrechtlicher-denkkategorien-in-der-corona-pandemie/> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Mitscherlich-Schönherr, Olivia. 2020. „Wer denkt abstrakt? Wie Philosophie in der Corona-Krise unter Anleitung von Hegel praktisch werden kann“. *Praefaktisch*, 23. Dezember 2020. <https://www.praefaktisch.de/hegel/wer-denkt-abstrakt-wie-philosophie-in-der-corona-krise-unter-anleitung-von-hegel-praktisch-werden-kann/> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Mölling, Karin. 2015. „Am Anfang war das Virus“. Interview in *Der Tagespiegel*, 4. Juni 2015. <https://www.tagesspiegel.de/wissen/ursprung-des-lebens-am-anfang-war-das-virus/11867530.html> (letzter Zugriff am 22.3.2021).
- Platz, Monika. 2020. „Wohlergehensverluste bei Kleinkindern durch den coronabedingten Wegfall der außerhäuslichen Betreuung. Eine kritische kinderethische Analyse der Betreuungsverbote und -einschränkungen“. In *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7(2): 359–384. <https://doi.org/10.22613/zfpp/7.2.15> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Pöltner, Günther. 2002. *Grundkurs Medizin-Ethik*. Wien: UTB.
- Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues [PCSB]. 2016. *Bioethics for every generation. Deliberation and Education in Health, Science, and Technology*. Mai 2016, Washington D.C. [https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcsb/sites/default/files/PCSB Bioethics-Deliberation o.pdf](https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcsb/sites/default/files/PCSB%20Bioethics-Deliberation%20o.pdf) (zuletzt abgerufen am 27.8.2020).
- Ravens-Sieberer, Ulrike, Anne Kaman, Christiane Otto und andere. 2021. „Seelische Gesundheit und psychische Belastungen von Kindern und Jugendlichen in der ersten Welle der COVID-19-Pandemie – Ergebnisse der COPSYS-Studie“. In *Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz*, 1. März 2021. <https://doi.org/10.1007/s00103-021-03291-3> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Reimer, Philipp. 2015. „Verhältnismäßigkeit im Verfassungsrecht, ein heterogenes Konzept“. In *Verhältnismäßigkeit. Zur Tragfähigkeit eines verfassungsrechtlichen Schlüsselkonzepts*, herausgegeben von Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius, 60–76. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schäuble, Wolfgang. 2020. „Schäuble will dem Schutz des Lebens nicht alles unterordnen“. Interview in *Der Tagesspiegel*, 26. April 2020. <https://www.tagesspiegel.de/politik/bundestagspraesident-zur-corona-krise-schaeuble-will-dem-schutz-des-lebens-nicht-alles-unterordnen/25770466.html> (zuletzt abgerufen am 27.8.2020).
- Schulte, Uwe. 2011. „Sind Viren Lebewesen?“. In *Deutsche Apotheker-Zeitung* 1/2011, 84, 6. Januar 2011, <https://www.deutsche-apotheker-zeitung.de/daz-az/2011/daz-1-2011/sind-viren-lebewesen> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Schurz, Gerhard. 2021. „Sicherheit auf Kosten von Freiheit und Lebensqualität?“. *Praefaktisch*, 5. Februar 2021. [https://www.praefaktisch.de/covid-19/sicherheit-auf-kosten-von-freiheit-und-lebensqualitaet/#\\_ftn1](https://www.praefaktisch.de/covid-19/sicherheit-auf-kosten-von-freiheit-und-lebensqualitaet/#_ftn1) (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).

- Spelsberg, Angela, und Ulrich Keil. 2020. „Fehlgerechnet“. *Die tageszeitung*, 10. August 2020, 12.
- Speicher, Christian. 2021. „Der Weg zur Herdenimmunität ist lang. Er lohnt sich jedoch auch, wenn das Ziel verfehlt wird“. *Neue Zürcher Zeitung*, 13. Februar 2021, <https://www.nzz.ch/wissenschaft/corona-auch-mit-impfung-ist-der-weg-zur-herdenimmunitaet-lang-ld.1600305> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Spieker, Michael. 2012. *Konkrete Menschenwürde. Über Idee, Schutz und Bildung menschlicher Würde*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.
- Spieker, Michael. 2020. „Zwischen uns die Plexiglaswand“. *Der Freitag* 23/2020. <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/zwischen-uns-die-plexiglaswand> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- Volkmann, Uwe. 2020. „Das höchste Gut“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1. April 2020. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/staatsrecht-und-die-wuerde-des-menschen-16705618.html> (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).
- World Health Organization [WHO]. 2020. „Constitution of the World Health Organization“. In *Basic documents*. 49. Aufl., herausgegeben von der World Health Organization, 1–19. [https://apps.who.int/gb/bd/pdf\\_files/BD\\_49th-en.pdf#page=7](https://apps.who.int/gb/bd/pdf_files/BD_49th-en.pdf#page=7) (zuletzt abgerufen am 22.3.2021).

# Kritik der Biopolitik

Überlegungen zur biopolitischen Gouvernementalität in Zeiten des Coronavirus und die Möglichkeit ihrer Kritik

## A Critique of Biopolitics

Thoughts on biopolitical governmentality during Covid-19 and the potential for its critique

SEBASTIAN KRACH, WIEN

*Zusammenfassung:* Aktuelle Debatten zu gesellschaftspolitischen Folgen der Corona-Pandemie zeigen, dass Intellektuelle wie Giorgio Agamben und Roberto Esposito den Begriff „Biopolitik“ ins Treffen führen, um Regierungsmaßnahmen zur Eindämmung des Virus zu analysieren. Seit Michel Foucaults Überlegungen zur Funktionsweise und Genealogie der Biopolitik birgt der Begriff jedoch eine gewisse Problematik: Aufgrund strukturell bedingter Mechanismen der Inklusion und Exklusion menschlichen Lebens gelingt es den biopolitischen Modellen nach Agamben und Esposito nicht – so die These –, ein zentrales Element des Politischen zu beschreiben. Unberücksichtigt bleibt die Möglichkeit des Widerstands und der Kritik an Regierungsmaßnahmen; eine Möglichkeit, die gerade die Heterogenität politischer Ordnungsstrukturen anzeigt. Im Zuge der Analytik moderner Machttechniken verschiebt Foucault anders als Agamben und Esposito den Fokus von der Biopolitik hin zu einem umfassenderen Paradigma des „Regierens“, der Gouvernementalität. Infolgedessen lässt sich die Biopolitik als Regierungsweise thematisieren, mit der immer schon Formen widerständigen Handelns einhergehen. Um dieser Perspektive Rechnung zu tragen, argumentiert mein Beitrag mit Foucault gegen die primär strukturelle Auffassung (bio)politischer Ordnungen nach Agamben und Esposito.

*Schlüsselwörter:* Biopolitik, Widerstand, Foucault, Agamben, Esposito

*Abstract:* Current debates on the socio-political consequences of the coronavirus pandemic show that intellectuals such as Giorgio Agamben or Roberto Esposito use

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



the term “biopolitics” to analyse government measures to contain the virus. However, since Michel Foucault’s considerations on the functioning and genealogy of biopolitics, the concept has presented a specific problem: the hypothesis states that due to the structurally determined mechanisms of inclusion and exclusion that are inherent to concepts of biopolitics, these concepts are unable to fully grasp the ideas of criticism, resistance and the fracturing of political orders. Unlike Agamben and Esposito, Foucault shifts his focus gradually from analysing biopolitics to thinking about the general paradigm of “governing” people – what he calls “governmentality”. In this way, he invokes the possibility of addressing biopolitics as techniques to govern people that are potentially always subject to criticism and forms of political resistance. To take that perspective into account, my contribution argues against the mere structuralist view of Biopolitics according to Agamben and Esposito.

*Keywords:* Biopolitics, Resistance, Foucault, Agamben, Esposito

## Einleitung: Coronavirus und die Biopolitik

In Anbetracht des anhaltenden sozialen Ausnahmezustandes, den die Corona-Pandemie weltweit beschert, ist es nicht verwunderlich, dass zahlreiche Analysen den Begriff der „Biopolitik“ bemühen, um die derzeitigen Maßnahmen zur Eindämmung des Virus theoretisch einzuordnen. Denn rezent werden biopolitische Maßnahmen zumeist als ein Versuch gewertet, Gefahren für das Leben einer Bevölkerung zu reduzieren, womit aktuell auch die Beschränkung von individuellen Freiheitsrechten in Kauf genommen wird. Giorgio Agamben und Roberto Esposito, zwei wichtige Persönlichkeiten der italienischen Gegenwartsphilosophie, kommentieren im Frühjahr 2020 ebenfalls gesellschaftspolitische Entwicklungen inmitten der Anfangszeit der Pandemie. Beide Denker eint die Einschätzung, dass sich das Konzept der „Biopolitik“ eignet, um auf die innere Logik behördlichen Vorgehens zur Eindämmung des Virus zu verweisen. Zu nennen sind Regierungsmaßnahmen wie das „Social Distancing“, das Tragen von Mund-Nasen-Schutzmasken, die verordnete Heimquarantäne und Ausgangssperren, die Schließung nationaler Grenzen sowie die generelle Erschwerung des transnationalen Personenverkehrs.

In Situationen, in welchen ein Virus den menschlichen Körper befällt, lassen sich biopolitische Maßnahmen laut Esposito als Versuch begreifen, das biologische Leben nicht bloß des Einzelnen, sondern eines ganzen Bevölkerungskörpers zu sichern. Hierbei besteht nach Esposito jedoch die Gefahr, das institutionalisierte Leben in seinen soziokulturellen Ausformungen

dauerhaft auf einen rein biologischen Status zu reduzieren. Diesen speziellen Umstand bezeichnet Esposito in Anlehnung an Walter Benjamin als eine Reduktion auf „nacktes“ oder „bloßes“ Leben (Esposito 2020). Gleichsam äußert sich hierin wiederum die steigende Bedeutung der Notstandsgesetzgebung, die subjektive Freiheitsrechte unter dem Kalkül des Bevölkerungsschutzes beschneidet. Insbesondere Agamben moniert zu Beginn der Pandemie jene Beschneidung der Freiheitsrechte infolge der aktiven Herbeiführung von gesellschaftlichen und rechtlichen Ausnahmezuständen. Er meint: „First and foremost, what is once again manifest here is the growing tendency to use the state of exception as a normal governing paradigm“ (vgl. Agamben 2020). Dabei drückt der Ausnahmezustand für Agamben und Esposito nicht einzig die Reduktion der Vielfalt institutionalisierter Lebensformen auf die Biologie des Lebens aus. Zugleich bedeutet die Ausnahme auch einen *Ausschluss* aus politisch-juridischen Ordnungen. Beachtenswert ist dies insofern, als die politisch-juridischen Ordnungen der meisten europäischen Staaten bestimmte Freiheitsrechte genuin zu bewahren suchen.

Sowohl Agamben als auch Esposito assoziieren „Biopolitik“ mit der grundsätzlichen Konstitution juridisch-politischer Ordnungen über Modi des Ein- und Ausschlusses menschlichen Lebens. Zuvorderst bilden hierbei Michel Foucaults Erörterungen zum Begriff der Biopolitik<sup>1</sup> die gemeinsame Referenz. Dennoch ist einleitend anzumerken, dass sich nicht nur in Absetzung von Foucault, sondern auch in dessen unmittelbarer Nachfolge verschiedenartige Rezeptionswege und Forschungsinteressen gen Ende des letzten Jahrhunderts herausbilden, die mit dem Begriff der Biopolitik operieren. Das Spektrum des Begriffgebrauchs reicht von der Humangenetik und Biotechnologie hin zur Reproduktionsmedizin und Stammzellenforschung.<sup>2</sup>

---

1 Der Begriff der Biopolitik ist jedoch nicht von Foucault selbst eingeführt worden, sondern besitzt einige Vorläufer, wie sowohl Thomas Lemke (2008) als auch Esposito (2008a, 13ff.) jeweils erörtern.

2 Vgl. hierzu die Sammelbände: Buchstein und Beier (2011), Geyer (2001), van den Daele (2005), Spieker (2009) sowie mit einem feministischen Schwerpunkt Graumann und Schneider (2003). Zu einem konsequent weitergeführten und für die Gegenwart neu ausgelegten Konzept der Biopolitik im Ausgang von Foucault vgl. Rose (2014), der den Fokus weg vom Bevölkerungsdiskurs hin auf das scheinbar rezent biopolitisch agierende Individuum richtet. Zu nennen sind zuletzt auch die Textsammlung Braun und Gerhards (2019) zum Versuch einer sozialtheoretischen Neubestimmung der Biopolitik im Anschluss an Foucault sowie der Sammelband Muhle und Thiele (2011), der sich

In letztgenannten Forschungsrichtungen versteht man unter Biopolitik also primär die politische Auseinandersetzung mit konkreten medizinethischen Fragestellungen, die sodann mit der Organisation des Gesundheitswesens zusammenlaufen. Die Überlegungen Foucaults, Agambens und Esposito zielen dagegen auf eine allgemeinere Ebene der Regierungspraxis sowie der Analyse von Ausschlüssen aus den politisch-rechtlichen Ordnungsgefügen.<sup>3</sup> In Folge der vielseitigen Begriffsanwendung könnte letztlich der Eindruck einer inflationären, gar diffusen Verwendung des Begriffs der „Biopolitik“ entstehen (vgl. Pieper et al. 2011, 7; vgl. Braun und Gerhards 2019, 4).

Der vorliegende Forschungsbeitrag widmet sich einem grundlegenden Problem in den Konzeptionen der Biopolitik nach Agamben und Esposito.<sup>4</sup> Insofern genannte Denker biopolitische Überlegungen ausschließlich auf das Strukturhafte der einschließenden und ausschließenden Mechanismen politischer Ordnungen richten, versäumen sie es meines Erachtens, ein politisches Moment der Kritik und des Widerstandes auszuloten. In dieser Hinsicht rezipieren Agamben und Esposito die Schriften und Aufzeichnungen Foucaults bloß selektiv, denn Foucault führt seit 1978 den Begriff der Biopolitik mit dem Verständnis von „Gouvernementalität“ eng. Dieser Umstand findet bei Agamben und Esposito keine Berücksichtigung. Doch gerade die Inblicknahme des *Regierens von Menschen* zeigt, dass Biopolitik immer schon mit potenzieller Widerständigkeit und Kritik konfrontiert ist. Dies kann theoretisch insofern konzeptualisiert werden, als die Praxis des Regierens in Foucaults Schriften seit 1978 zum Paradigma der Machtanalyse avanciert. Da Foucault bereits 1976 formuliert, dass Macht nicht ohne Widerstand zu denken ist, schließt sich der Kreis zurück zur Biopolitik und zum Verständnis der Gouvernementalität. Die aktuellen Widerstände gegen Maßnahmen zur Bekämpfung der Pandemie sind vielfältiger Natur und

---

insbesondere den Verbindungslinien zwischen Foucault'scher Machtanalytik und der Biopolitik widmet.

- 3 Wie jedoch mit Matthias Bohlender argumentiert werden kann, sind die Grenzen zwischen bioethischen und biopolitischen Debatten fließend, denn auch in bioethischen Debatten stellt man sich die Fragen nach den „Akzeptabilitätsbedingungen“ lebenswerten Lebens (vgl. Bohlender 2006, 99) – ein Topos, der in den Schriften Foucaults, Agambens und Esposito wieder aufscheint.
- 4 Damit wird ein weiterer Rezeptionsweg des Foucault'schen Verständnisses von Biopolitik nach Hardt und Negri (2002) vernachlässigt. Hierzu vgl. zum Beispiel den Sammelband von Pieper et al. (2007).

reichen von fundierter Kritik bis zu zahlreichen inkonsistenten Verschwörungstheorien, die es voneinander zu unterscheiden gilt. Eine Theorie der Biopolitik, welche für sich beansprucht, ein Verständnis für die Konstitution politischer Ordnungen zu liefern, sollte meines Erachtens in der Lage sein, Widerständigkeit konzeptuell zu erfassen. Aus diesem Grund zielt der Beitrag auf eine Ergänzung der Ansichten Agambens und Esposito, die es unterlassen, politische Widerständigkeit zu thematisieren.

Um den konzeptionellen Umgang mit dem Begriff der Biopolitik in den Ausführungen Agambens und Esposito zu kritisieren, werde ich in zwei Schritten verfahren. Zunächst soll (1.) ausführlich dargelegt werden, weshalb die Rede von der Biopolitik zumeist der Betrachtung inhärenter Inklusions- und Exklusionsmechanismen verhaftet bleibt und es nicht gelingt, widerständige Praxis in die Theoretisierung der Biopolitik zu integrieren. Hierzu werde ich zunächst die biopolitischen Positionen Foucaults, Agambens und Esposito skizzieren sowie diesbezügliche Problemhorizonte diskutieren. Darauf folgt (2.) die Absicht, wiederum mit Foucault zu verdeutlichen, dass Biopolitik als Regierungsweise sehr wohl einem Moment des Widerständigen exponiert ist und sich politische Ordnungen daher ungeachtet möglicher struktureller Eigenschaften stets als heterogen erweisen. Zur Bewerkstelligung dieses Vorhabens folgt meine Argumentation Foucaults Ausführungen zurück zur berühmten Neuausrichtung seiner Machtanalytik in *Der Wille zum Wissen* aus dem Jahre 1976. Zuletzt werde ich im Rahmen der Konklusion (3.) die gewonnenen Einsichten am Beispiel jenes Ausnahmezustandes erproben, den das Coronavirus gegenwärtig mit sich bringt.

## 1 Biopolitische Inklusions- und Exklusionsmechanismen

Foucault begreift die Biopolitik in *Der Wille zum Wissen* (1976) sowie dem Vorlesungsband *In Verteidigung der Gesellschaft* (1996) als eine seit dem 18. Jahrhundert in Europa erstarkende Form der Regierung von Menschen. Die Rede ist von einer „historische[n] Zäsur“ (Lemke 2008, 80), die auf den Rationalisierungsversuch sozioökonomischer Probleme der Bevölkerung<sup>5</sup>

---

5 Wie Foucault in der Vorlesung vom 18. Jänner 1978 nachzeichnet, besteht im 18. Jahrhundert das Problem der Bevölkerung in Form von Nahrungsmängeln. Dieser Zustand der Knappheit führt schließlich zur physiokratischen Kritik an preislichen Regulierungsmechanismen der merkantilistisch ausgerichteten Staatsräson und mündet in einen marktwirtschaftlichen Liberalismus des „Laissez-faire“. Für eine kompakte Rekonstruktion dieser his-

folgt (vgl. Foucault 1976, 136; vgl. Foucault 2006, 435). Erstmals wird die Ganzheit eines Bevölkerungskörpers (vgl. Foucault 1996, 289f.) nicht einzig als Summe von Rechtssubjekten (vgl. Foucault 2004, 108, 524), sondern als eigene wissensfähige Größe konstituiert, statistisch vermessen, an regulatorischen Normen ausgerichtet und nach Maßstab dieser Normen strategisch verwaltet (vgl. Foucault 1996, 298f.).<sup>6</sup>

Das Einwirken auf globale Bevölkerungsphänomene wie die öffentliche Gesundheit und Hygiene, die Geburten- und Sterblichkeitsrate, die Lebensdauer der Menschen wie auch Migrationsbewegungen gelingt maßgeblich über die biologische Kategorie des „Lebens“ (vgl. Foucault 1976, 135; vgl. Foucault 1996, 290).<sup>7</sup> Aus der modernen Biologie stammt das Wissen über eine wesensmäßige Natürlichkeit des Lebens, das nach Foucault auf kollektiver Ebene als serieller, demographisch konstanter „Gesamtprozess“ in Erscheinung tritt (Foucault 1996, 294). Biopolitik versteht sich in diesem Sinne als die Summe an Maßnahmen zur Kontrolle von Risiken und wahr-

---

torischen Entwicklung ökonomischen Denkens anhand der Ausführungen Foucaults siehe Bohlender 2006.

- 6 Foucault differenziert zwischen *Normation* und *Normierung* (vgl. 2004, 98f.). Die Norm, welche in der Biopolitik zum Einsatz kommt, richtet sich an der Vorgabe des biologischen Lebens aus, insofern die regelmäßigen Prozesse des Lebens als Maßstab für die Einwirkung auf die Bevölkerung erhalten. Dies nennt Foucault „Normation“, im Gegensatz zur „Normierung“, die über die Disziplinen erfolgt. Die statistische Normalverteilung, die Normalisierung von Phänomenen des Lebens wie auch die Normalisierungsgesellschaft (vgl. Foucault 1976, 139; vgl. Foucault 1996, 299) – all diese Begriffe korrespondieren in zentraler Hinsicht mit Foucaults Verständnis von Biopolitik. Um die Ausrichtung an der Norm des Lebens zu bewahren, werden Sicherheitsmechanismen installiert (vgl. Foucault 1996, 290), die in den Bereich des Sicherheitsdispositivs fallen (vgl. Foucault 2004, 39f.).
- 7 Auf die Unterbestimmtheit des Lebensbegriffs in den Arbeiten Foucaults verweist Maria Muhle (2008, 10f.), die ein Buch zur Genealogie des Lebensbegriffs im Werk Foucaults vorgelegt hat. Mit dem neu konstituierten Wissenskomplex der Biologie des Lebens (vgl. Unterthurner 2016, 167) wird seit dem 18. Jahrhundert ein Prozess der autonomen Selbstorganisation des Lebens unterstrichen (vgl. Lemke 2004, 958). Muhles These, nach der die Biopolitik im Sinne einer formalen Analogie dem biologischen Lebensprozess selbst gleicht (vgl. Muhle 2008, 261), geht meines Erachtens einen Schritt zu weit. Es handelt sich nicht etwa um eine strategische Imitation, sondern vielmehr richten sich Regierungsweisen an dem biologischen Wissen über die Konstanten des Lebens aus und üben dahingehend Macht aus.

scheinlichen Entwicklungen, die das „Naturphänomen“ Bevölkerung betreffen (Foucault 2004, 110; vgl. Foucault 2004, 92ff.; vgl. Foucault 1996, 294).

Ferner eignet der Biopolitik eine lebenssteigernde und -vervielfältigende, schützende sowie gesundheitsfördernde Funktion. Thomas Bedorf präzisiert in dieser Hinsicht gelungen: „Das Leben (*bíos*) und die Lebensfähigkeit der Population steigern zu wollen, hat zur Folge, dass das Leben keine Gnade mehr ist, die das Recht gewährt [...], sondern eine Aufgabe, die zu erfüllen ist“ (Bedorf 2013, 78). Mit dieser „biologische[n] Modernitätsschwelle“ reflektiert sich laut Foucault erstmals „das Biologische im Politischen“ (Foucault 1976, 138). Zusammenfassend ermöglicht das Wissen um die „biologischen Prozesse der Menschengattung“ (Foucault 1996, 291) die Bevölkerung mithilfe von Sicherheitsdispositiven sowie der politischen Ökonomie zu durchdringen, zu formen und zu korrigieren (vgl. Foucault 2004, 111, 162, 523). Biopolitische Regierungspraktiken finden somit Einzug in Institutionen wie die Medizin, die Polizeiarbeit sowie die Planung und Organisation von Städten (vgl. Foucault 1996, 295f., 298).<sup>8</sup>

Hervorzuheben ist, dass sich die Biopolitik nach Foucault vom Modus der souveränen oder auch als juristisch bezeichneten Machtausübung eines Herrschers über seine Untertanen unterscheidet. Vermittels Gesetzen steht es dem Herrschenden in dieser Logik zu, die Untergebenen zur eigenen Verteidigung zu liquidieren oder aber leben zu lassen und auf ihre Körper und Arbeitskraft zuzugreifen (vgl. Foucault 1976, 132). Wie bereits ausgeführt, besteht die historische Transformation im sukzessiven Wechsel der Regierungsweise hin zu einer „politischen Macht“ über das Leben der Bevölkerung (Foucault 1976, 134), d.i. ebenjene Art und Weise, die „biologische Existenz einer Bevölkerung“ zu schützen und zu steigern (vgl. Foucault 1976, 132f., 139). Dagegen wird die souveräne Machtausübung eines Herrschers, Königs oder anderer Figuren der Souveränität durch Verbote, Repressionen, Ausgrenzung und die Macht über Leben und Tod der Untertanen charakterisiert.

Die souveräne Macht über das Leben wird jedoch nicht gänzlich ausgesetzt oder einfach abgelöst. Prinzipiell gilt, dass sich Formen der Macht

---

8 Zentralen Stellenwert in der Analyse der Biopolitik respektive Bio-Macht besitzt auch das *Sexualitätsdispositiv*, welches scharnierartig zwischen der kollektiven Ebene der Bevölkerung und derjenigen des Individuums Effekte zeitigt (vgl. Foucault 1976, 140ff.; vgl. Foucault 1996, 297). Auf welche Weise der *Sex* nach Foucault mit dem Begriff des Lebens korrespondiert, ist eine Fragestellung, der in vorliegender Arbeit nicht weiter nachgegangen werden kann.

überlagern, verzahnen und in verschiedenen zeitlichen und örtlichen Kontexten unterschiedliche Dominanz aufweisen (vgl. Foucault 1976, 144; vgl. Foucault 2004, 159f.). So tritt zur biopolitischen Steigerungsfunktion des Lebens ein moderner, evolutionsbiologischer Staatsrassismus hinzu (vgl. Foucault 1976, 144), der die Funktion der souveränen Macht erfüllt, den Bevölkerungskörper zu fragmentieren. Dies bedeutet, dass vor Fremden, Gefährlichen und Delinquenten Schutz geboten und die eigene „Rasse“ gestärkt wird, indem bestimmte Menschen ausselektiert, getötet, vertrieben oder einem erhöhten Todesrisiko ausgesetzt werden (vgl. Foucault 1996, 301ff.). Folgen wir Foucault, so zielt ein derartiger Staatsrassismus letztlich auf die Steigerung der Gesundheit, Reinheit und Homogenität des Bevölkerungskörpers, der Rasse oder Nation. Ein Umstand, der im NS-Regime einen traurigen Höhepunkt erfahren hat (vgl. Foucault 1996, 306ff.).

Die gleichlaufenden Funktionen der Lebenssteigerung und Ausgrenzung beziehungsweise gar Tötung bestimmten Lebens werden in der Rezeption des Öfteren als Paradoxie (vgl. Gorgoglione 2016) oder Antinomie der Biopolitik (vgl. Esposito 2014, 98) wahrgenommen. Sie sind nach Foucault jedem modernen Staatswesen inhärent (vgl. Foucault 1996, 308). Dennoch bleibt der Konnex zwischen Biopolitik und Rassismus sowie Foucaults generelles Verständnis des Rassismus berechtigterweise nicht vor Kritik verschont.<sup>9</sup> Was bei aller Kritik am Rassismusbegriff Foucault'scher Prägung fortbesteht, sind jedoch die scheinbar inhärenten und souveränen Exklusionsmechanismen der Biopolitik. Die damit einhergehende Fragmentierung des Bevölkerungskörpers stellt einen zentralen Topos in den Schriften Espositos und Agambens dar. Sprechen beide aktuell von „Biopolitik“, so stellen sie im Anschluss an Foucault ein Modell politischer Ordnungen vor, das über ein *Innen* und *Außen* politischer Ordnungen intelligibel wird. Mit dem

9 Lemke und Sarasin kritisieren bspw. die Uneindeutigkeit, fehlende Trennschärfe sowie historische Mängel des Foucault'schen Rassismusbegriff (vgl. Sarasin 2003, 66ff.; vgl. Lemke 2003, 162f.). Demgegenüber hebt Sarasin mit Anleihen aus der Diskurstheorie Chantal Mouffes und Ernesto Laclaus ein rassistisches Imaginäres der Biopolitik hervor, welches für eine Bevölkerung identitätsstiftend wirke (vgl. Sarasin 2003, 76, 68ff.). Hingegen gebraucht Mike Laufenberg den Foucault'schen Rassismusbegriff auf affirmative Weise, um gezielt Hierarchisierungen und Minorisierungen innerhalb einer Gesellschaft hervorzuheben (vgl. Laufenberg 2016, 28). Vgl. hierzu auch Ulrich Bröckling, der dem biopolitischen Rassismus die Funktion zuschreibt, zwischen höherwertigem und minderwertigem Leben zu unterscheiden (Bröckling 2010, 413).

im Folgenden zu erläuternden „Immunisierungsparadigma“ nach Esposito äußert sich die Fragmentierung der Bevölkerung und die Konstitution einer politischen Ordnung unter anderem in der Figur der „ausschließende[n] Einschließung“ (Esposito 2004, 15). Im Falle Agambens wird sogar von einer ursprünglichen politischen Struktur des Abendlandes gesprochen, welche den Ausschluss aus einer Rechtsgemeinschaft in Form einer „einschließende[n] Ausschließung“ erbringt (Agamben 2002, 17).

### *Biopolitik nach Agamben und Esposito*

Agamben hält die „Produktion eines biopolitischen Körpers“ in der politischen Geschichte des Abendlandes für „die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht“ (Agamben 2002, 16). Eine souveräne Macht, die demnach ab ovo eine biopolitische Ordnung konstituiert, indem sie einen Rechtsraum institutionalisiert, mit dem zugleich bestimmtes Leben auf den Status der *zoé* im aristotelischen Sinne reduziert wird (vgl. Flügel-Martinsen 2011, 28f.). Dieses ausgeschlossene „nackte Leben“ befindet sich in keiner politischen Ordnung, besitzt keine soziokulturelle Lebensform<sup>10</sup> und ist einzig auf die naturhaften Funktionen des Lebens selbst bezogen – „reine[s] Sein“ (Agamben 2002, 191). „Nacktes“, bloßes Leben wird nun insoweit einschließend ausgeschlossen, als die eigentliche Konstitution einer jeden politisch-rechtlichen Ordnung laut Agamben mit einem souveränen Bann des jeweilig nackten Lebens aus der politischen Ordnung koinzidiert (vgl. Agamben 2002, 148). Dies bedeutet, dass der Status von nacktem Leben konstitutiv an den souveränen Bann gebunden ist, der einen Raum der Ausnahme gegenüber der rechtlichen Ordnung und den zu schützenden Lebensformen schafft. Insofern kann von der paradoxalen Figur der „einschließenden Ausschließung“ die Rede sein.<sup>11</sup>

10 In seinem Essay *Lebens-Form* verdeutlicht Agamben den Unterschied zwischen dem „bloßen“ biologischen Leben und den Lebensformen, die in „juristisch-sozialen Identitäten abstrakt kodifiziert werden“ (Agamben 1994, 253). Agamben nennt beispielhaft die Lebensformen des Rentners, des Studenten, des Lohnempfängers, des Journalisten oder der Eltern.

11 Jene „originäre politische Beziehung“ (Agamben 2002, 190) ist nach Peter Zeillinger zudem *alteritär* zu verstehen (vgl. 2020, 16). Im Kontext der „einschließenden Ausschließung“ bedeutet dies, vereinfacht gesagt, ein konstitutives Verhältnis, in dem das nackte Leben innerhalb der politischen Ordnungen als Konstitutionsbedingung derselben zum Ausdruck kommt. Auch für das

Zwar setzt Agamben anders als Foucault den Beginn der Biopolitik bereits sehr viel früher an (vgl. Agamben 2002, 190), dennoch verändert sich laut Agamben der biopolitische Bezug auf das Leben mit der Moderne zunehmend. Die Herbeiführung eines Ausnahmezustandes wird nach Agamben ab dem 18. Jahrhundert zusehends zur *Regierungstechnik* souveräner Macht, worauf eine Tendenz zur Ununterscheidbarkeit politisch-rechtlicher Kategorien, wie etwa derjenigen zwischen der Sphäre des Öffentlichen und des Privaten sowie das Aussetzen von Lebensformen und subjektiven Rechten, folgen soll (vgl. Agamben 2002, 14, 19, 130; vgl. Agamben 2004, 39). In dieser Hinsicht sind Agambens umstrittene Aussprüche zu verstehen, die das Lager zum „absoluten Ausnahmeraum“ (Agamben 2002, 30), zum Paradigma<sup>12</sup> moderner Politik erkoren (vgl. Agamben 2002, 131) und eine Wesensähnlichkeit zwischen Demokratie und Totalitarismus artikulieren (vgl. Agamben 2004, 9; vgl. Agamben 2002, 20f., 130). Zusammenfassend kennzeichnet die biopolitische Moderne aus der Perspektive Agambens, dass praktisch jede\*r Bürger\*in als potenziell nacktes Leben gehandelt wird (vgl. Agamben 2002, 148, 121). Oder anders formuliert, nach Agamben fallen das „Innen“ und „Außen“ politischer Ordnungen schrittweise zusammen.

Theoretische Differenzen zu Foucaults Modell der Biopolitik scheinen in Anbetracht der obigen Erläuterungen zu Agamben augenscheinlich und werden in der Forschungsliteratur ausführlich diskutiert.<sup>13</sup> Für die vorliegende Abhandlung von besonderem Interesse ist das sich unterscheidende Verständnis *souveräner Macht*, der beide Denker innerhalb ihrer biopoliti-

---

nackte Leben bildet umgekehrt die politische Ordnung die alteritäre Konstitutionsbedingung.

- 12 Agambens Verständnis eines Paradigmas wird in seiner Schrift *Signatura rerum* (2009) dargelegt. Demnach löst sich im Begriff des Paradigmas das einzelne historische Beispiel, um eine Regelmäßigkeit oder *Struktur* sichtbar zu machen (vgl. Agamben 2009, 29; vgl. Zeillinger 2020, 8). Dahingehend ist auch Agambens Beispiel des Lagers zu kontextualisieren.
- 13 Zum Vergleich der verschiedenen Lebensbegriffe vgl. Muhle (2007). Die Kritik an Agambens Modell im Verhältnis zu Foucault fasst wiederum Lemke zusammen: Er kritisiert Agambens Art und Weise, die Biopolitik als historisches Phänomen preiszugeben (vgl. 2004, 959). Weiterhin übt Lemke Kritik an der fehlenden Differenzierung von unterschiedlichem nacktem Leben (vgl. 2004, 952, 957). Die Einschätzung Lemkes, dass Agamben den biopolitischen Steigerungsaspekt des Lebens unterschlägt, teilen zudem sowohl Sarasin (2003, 58) als auch Muhle (2007, 88).

schen Konzeptionen einen zentralen Platz einräumen. Während Agamben eine „Strukturtheorie des Politischen auf der Grundlage der Logik der Souveränität“ in der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt und Walter Benjamin entwirft (Lemke 2004, 946), unterstreicht Foucault die Gebundenheit der Biopolitik an eine bestimmte Wissensform des 18. und 19. Jahrhunderts, infolge der sich die neue Regierungsform herausbildet, die dem Machttypus der *Bio-Macht* entspricht. Damit rückt die Souveränitätsmacht nach Foucault in den Hintergrund; sie wird sekundär, vergegenwärtigt sich jedoch in der Fragmentierung des Bevölkerungskörpers. Während Agamben die Bio-Macht einzig am souveränen Bann des nackten Lebens entwickelt (vgl. Reuschling 2006, 70), interessiert Foucault gerade der Aspekt der produktiven Lebensbeförderung, den dieser spezielle Machttypus der Bio-Macht mit sich bringt und den Agamben eindrücklich verkennt (vgl. Sarasin 2003, 58; vgl. Lemke 2004, 952, 957). Welche Implikationen diese theoretische Divergenz besitzt, wird im Anschluss an die Darstellung der Biopolitik nach Esposito erörtert.

Esposito kontrastiert Foucaults Überlegungen zur Biopolitik mit dem „Paradigma der Immunisierung“, das mit dem Beginn der Moderne an Bedeutung gewinne (vgl. Esposito 2010, 98). Biopolitische Maßnahmen lassen sich als eine die Bevölkerungsgemeinschaft vor Übel – wie etwa einem pandemischen Virus – schützende Immunisierung zur „Erhaltung des Lebens“ deuten (vgl. Esposito 2014, 337). Das Gemeinschaftliche, die „*Communitas*“,<sup>14</sup> kennzeichnet hierbei per definitionem eine Verbundenheit einzelner Individuen über das gemeinsame „*munus*“ – eine soziale Pflicht, Schuld oder auch Last (vgl. Esposito 2004a, 15). Konkret bietet die biopolitische Immunisierung Schutz, indem auf das nackte, biologische Leben der Gemeinschaft zugegriffen wird (vgl. Esposito 2004b, 23).<sup>15</sup> Analog zur Logik des Impfens

14 Nach Esposito steht die *Immunitas* zunächst der *Communitas* gegenüber. Letztere bedeute so viel wie das Teilen einer Pflicht (vgl. Esposito 2004a, 15). Die Immunisierung der Gemeinschaft oder des Individuums nennt Esposito „*Immunitas*“. Diese wird dagegen als eine „Abhebung von der Lage anderer“, als Kündigung der Pflichten und Laster des Gemeinschaftlichen verstanden (Esposito 2004b, 13), was nach Esposito im Grunde einem antigemeinschaftlichen Zug entspricht. Dennoch gibt er zu bedenken, dass immunitäre Schutzfunktionen jeder Gemeinschaft eigen sind und daher nicht von einem starken Gegensatz auszugehen ist (vgl. Esposito 2002b, 26).

15 Hinzuzufügen ist, dass das Immunisierungsparadigma auch die einfache, direkte Ausgrenzung von Menschen kennt, die für die Gemeinschaft eine Gefahr

versteht sich dabei die Reduktion der soziokulturellen Lebensformen auf den „nackten biologischen Gehalt“ als ein notwendiges Übel (Esposito 2004b, 23). Denn die besagte Reduktion wird temporär in Kauf genommen – das Übel der Reduktion des Lebens auf sein biologisches Substrat wird „heringegenommen“, in den kollektiven Körper der Bevölkerung eingeschlossen (vgl. Lorey 2011, 260ff.) –, um der Gemeinschaft längerfristig Schutz zu bieten und die soziokulturellen Formen des Lebens dauerhaft zu bewahren. In ebendiesem Sinne spricht Esposito vom „strukturell aporetischen Charakter der immunitären Prozedur“ (Esposito 2004b, 16), die sich zugleich mit der Begriffskonstellation der „ausschließenden Einschließungen“ bestimmen lässt (vgl. Esposito 2004b, 14ff.).<sup>16</sup>

Obgleich dem Leben als „Gegenstand der Immunisierung“ (Esposito 2004b, 16) Schutz geboten wird, vermag die Biopolitik ebenso in eine autoimmune Reaktion umzuschlagen, die das kollektive Leben der Bevölkerung gefährdet und vor der Esposito in seinem Beitrag zur Corona-Pandemie warnt (vgl. Esposito 2020). Demgemäß äußert Esposito, dass eine „Immunisierung in hohen Dosen“, gemeint sind überbordende Schutzmechanismen, einen gegenteiligen Effekt induziert, und zwar die andauernde „Reduktion des [qualifizierten] Lebens auf sein nacktes biologisches Substrat“ (Esposito 2010, 97). In diesem Sinne finden beide zentralen Funktionen der Biopolitik nach Foucault, sowohl die produktive Lebenssteigerungsfunktion als auch die negativ ausgrenzende Funktion, im Immunisierungsparadigma ihre Entsprechung (vgl. Esposito 2014, 338; vgl. Gorgoglione 2016, 18).

### *Problematik der Biopolitik*

Wie aus den drei angeführten Positionen zu entnehmen ist, lassen sich nur bedingt allgemeine Kriterien für die Beschreibung der Biopolitik definieren. Ein potenzielles gemeinsames Merkmal, das sowohl Agamben, Esposito als

---

darstellen (vgl. Gorgoglione 2016, 18). Zu weiteren Figuren des Immunen vgl. Lorey (2011).

16 Esposito denkt das Immunisierungsparadigma zwar als spezielles Phänomen der Moderne, doch bestätigt er zugleich, dass die Politik bereits früher auf das Leben bezogen war (vgl. Esposito 2014, 346). Mit der Moderne findet sich das Immunisierungsdispositiv nach Esposito in zahlreichen Disziplinen und Gesellschaftsbereichen wie dem Recht, der Medizin, der Anthropologie oder der Theologie wieder und beschränkt sich daher nicht vorwiegend auf die Gesamtheit einer Bevölkerung oder Gemeinschaft (vgl. Esposito 2002b).

auch Foucault teilen, sind die Ein- und Ausschlussmechanismen biopolitischer Praxis. Doch selbst in Anbetracht dieser Gemeinsamkeit ist es erforderlich, Differenzierungen zwischen Foucault und den Positionen Agambens und Esposito zu treffen:

Sowohl Agamben als auch Esposito operieren im Kontext der Ein- und Ausschlussmechanismen (bio)politischer Ordnungen mit dem Begriff des *nackten Lebens*, worin beide die Reduktion auf ein rein biologisches Leben ohne rechtliche oder andere Formen verstehen, über das die „souveräne Macht“ verfügt. Hingegen hat in den Überlegungen Foucaults das nackte Leben einzig insofern eine minimale Entsprechung, als mit dem Begriff auch basale Eigenschaften des Lebens wie die Gesundheit oder die Sterblichkeit im Wissenskomplex der Biologie und Medizin tangiert werden.<sup>17</sup> Soziale Distanzierung, die Verpflichtung zum Tragen von Masken, Heimquarantäne und Ausgangssperren, das Schließen nationaler Grenzen und zuletzt die Impfpraxis – all diese aktuell gebliebenen Regierungsmaßnahmen implizieren jedenfalls die Anwendung von Wissensformen, die auf Charakteristika des Biologischen der Gattung Mensch rekurrieren, um dadurch zum Beispiel ein pandemisches Virus in Schach zu halten. Hält der Soziologe Andreas Folkers (2020) einzelne Maßnahmen im Anschluss an Esposito für durchaus berechtigt und zumutbar, um im Sinne eines solidarischen Aktes den längerfristigen Schutz der Gesamtheit einer Bevölkerung vor dem Coronavirus zu gewährleisten, kritisiert Agamben (2020) derartige behördliche Vorschriften als eine ungerechtfertigte Beschränkung von Freiheiten, wie in der Einleitung bereits erwähnt.

Ungeachtet der Abwägung, welche Maßnahmen tatsächlich berechtigt sind, stellt sich weiterhin die Frage nach der mangelnden Differenzierung im Umgang mit dem Begriff des „nackten Lebens“. Bedeutet der derzeitige gesellschaftliche Ausnahmezustand in Folge der Corona-Pandemie nicht eine temporäre und gezielte Reduktion auf nackte, biologische Tatsachen, wohingegen andere Bereiche des Lebens weiterhin geformt und rechtlich geschützt bleiben? Wo lassen sich demnach mit der Aussage Agambens über die zunehmende Ununterscheidbarkeit zwischen dem Innen und dem Außen biopolitischer Ordnungen sowie dem damit einhergehenden Verlust an Freiheitsrechten Differenzierungen erkennen?

---

17      Konzise differenziert Maria Muhle die verschiedenen Lebenskonzepte Foucaults und Agambens (vgl. Muhle 2007, 87).

Im Kontrast dazu tritt hingegen mit Foucaults Versuch, das Konzept der Biopolitik an die Genealogie des Liberalismus anzunähern, deutlich zu Tage, dass eine Politik, die auf das biologische Leben der Bevölkerung abzielt, nicht zwangsläufig mit Freiheitsrechten kollidieren muss (vgl. Foucault 2006). Das Gegenteil ist der Fall, denn Foucault gibt zu bedenken, dass der Schutz des Lebens mittels Dispositiven der Sicherheit geradewegs ökonomischen und allgemein biopolitischen Kalkülen folgt sowie historisch betrachtet zuallererst eine institutionalisierte Form der bürgerlichen Freiheit herstellt.<sup>18</sup> Zudem nimmt Foucault den Agamben'schen Vergleich zwischen demokratischem und totalitärem Staat vorweg und kritisiert eine derartige Parallele als inflationär (vgl. Foucault 2006, 263ff.).<sup>19</sup>

Eines der zentralen Versäumnisse von Agamben und Esposito ist es meines Erachtens, die Möglichkeit des Widerstandes gegen biopolitische Maßnahmen von Seiten der auf scheinbar nacktes Leben reduzierten Regierten nicht zu thematisieren. Der Grund hierfür liegt in den Konzeptionen der Biopolitik selbst, da diese *einzig* über die Modi der Ein- und Ausschließung eine politische Ordnung konstituiert sehen und hierdurch außerdem performativ fixieren, wie dies in Rekurs auf Judith Butlers Kritik an Agamben konstatiert werden kann (vgl. Butler 2016, 106). Hierbei handelt es sich um eine Fixierung, die sich nicht zuletzt in der Rede von einer „Paradoxie“ oder „Aporie“ der Biopolitik nach Gorgoglione und Esposito offenbart, insoweit die Biopolitik in sich *genau* zwei konträre Funktionen vereint – die Steigerung und Ausgrenzung respektive Tötung des (nackten) Lebens.

Dieser Sachverhalt korrespondiert unterdessen mit der zugeschriebenen Rolle der souveränen Macht, die Esposito ebenso wie Agamben als die genuine Kraft zur Durchsetzung biopolitischer Maßnahmen bewertet (vgl.

18 Dabei bespricht Foucault jedoch eine gewisse Ambivalenz im Zuge der liberalen Einsetzung von Freiheit im Europa des 18. Jahrhunderts. Einerseits handelt es sich bei diesen Freiheitsrechten um Freiheiten, die einem Nützlichkeitskalkül folgen, indem die Freiheit des Marktes mittels der Freiheit der Individuen sichergestellt werden soll. Andererseits beschreibt Foucault auch ein Wechselspiel des Nützlichkeitskalküls mit dem „Ansatz der Revolutionäre“ (Foucault 2006, 66), der die Freiheitsrechte primär mit Berufung auf unveräußerliche Menschenrechte fordert (vgl. Foucault 2006, 67ff.).

19 Bereits Walter Reese-Schäfer vergleicht in dieser Hinsicht die Positionen Agambens und Foucaults. Er kritisiert Agamben dafür, dass eine allzu inflationäre und gar staatsphobische Haltung die Austauschbarkeit der Analysen befördert (vgl. Reese-Schäfer 2009, 123f.).

Esposito 2014, 352f.). In den Worten Agambens ist es mithin jene souveräne Macht, welche die Menschen zu regieren weiß, indem sie zuvörderst einen Raum des Rechts schafft und zugleich nacktes Leben verbannt. Auch hier findet sich die binäre Logik des Einschlusses und Ausschlusses wieder, die es erschwert, biopolitisch regierte Menschen in Zeiten der Corona-Pandemie sowie grundsätzlich ausgeschlossenes, nacktes Leben als immer schon handlungsfähige und politisch widerständige Menschen kenntlich zu machen (vgl. Butler 2016, 108f.).

Mit dem ausschließlichen Interesse an der *Struktur* des Biopolitischen – ein Umstand, den Peter Zeillinger im Falle Agambens dezidiert unterstreicht (vgl. Zeillinger 2020, 2, 6) – gelingt es Agamben und Esposito überdies nicht, die Unterschiede zwischen verschiedenartig ausgeschlossenen Menschen zu konkretisieren (vgl. Lemke 2004, 956): Geflüchtete Personen, die rezent ohne Rechtschutz und Zukunftsperspektiven auf griechischen Inseln innerhalb der EU festsitzen, werden von Politiker\*innen in Österreich augenscheinlich als potenzielle Gefahr für die Bevölkerung eingeschätzt, da das mögliche Potenzial zur gesellschaftlichen Integration bereits überschritten sei.<sup>20</sup> Dieses eindringliche Beispiel gegenwärtiger biopolitischer Exklusion unterscheidet sich jedoch deutlich von biopolitischen Maßnahmen im Kontext der Corona-Krise. Aus diesem Grund ist auch hier eine Differenzierung anzudenken, die im Falle Agambens und Espositos unter den Tisch zu fallen droht.

Im Anschluss an Foucault kann wiederum zwischen einer grundlegenden „rassistischen“<sup>21</sup> Fragmentierung des Bevölkerungskörpers und den biopolitischen Maßnahmen zum Lebensschutz sowie der Lebenssteigerung einer Bevölkerung unterschieden werden. Es ist Philipp Sarasin, der im März des Jahres 2020 dahingehend eine Kritik an der „semantischen Keule“ der Biopolitik äußert, die ihm unzureichend erscheint, um die gegenwärtige Corona-Krisensituation zu erfassen (Sarasin 2020; vgl. Sarasin 2019, 11).

---

20 Derart argumentiert Integrationsministerin Susanne Raab in einem ZIB-2-Interview mit Martin Thür im Österreichischen Rundfunk am 30.8.2020. Vgl. hierzu thematisch einen Beitrag von Katrin Meyer und Patricia Purtschert zu biopolitischer Sicherheit im Kontext des Migrationsmanagements (2008).

21 Hierzu wäre kontemporär ein Verständnis kulturellen „Rassismus“ nach Stuart Hall oder Étienne Balibar zu ergänzen. Auch betont Laufenberg in diesem Sinne, dass Foucaults Rassismusbegriff nicht notwendig mit dem biologischen „Rasse“-Begriff korrelieren muss (vgl. Laufenberg 2016, 28). Vgl. ebenfalls Fußnote 9.

Anhand des von Foucault in einigen seiner Schriften angeführten idealtypischen Seuchenmodells, das den gesellschaftlichen Umgang mit unterschiedlichen Krankheitserregern und den daraus resultierenden Krankheitsbildern wie der Lepra, der Pest oder der Pocken historisch nachzeichnet, versucht Sarasin die rezenten Reaktionen auf die Krisensituation zu begreifen. Bereits seit dem 18. Jahrhundert wurde in weiten Teilen Europas und Nordamerikas versucht, die Pockeninfizierten statistisch zu vermessen, Risikoabwägungen durchzuführen, Sterblichkeitsraten zu erstellen, Quarantänemaßnahmen durchzusetzen und Impfpraktiken anzuwenden, um die Pandemie einzudämmen (vgl. Foucault 2004, 25f.; vgl. Sarasin 2005). Die Parallelen zur Corona-Pandemie sind demnach augenscheinlich.

Trotz der Kritik Sarasins am Begriff der Biopolitik bin ich der Ansicht, dass die Rede von der Biopolitik nicht aufgegeben werden muss, zeigt der Begriff doch gerade die Verbindungslinien zwischen dem biologischen Wissen über das Leben und den mit diesem Wissen operierenden Regierungsmaßnahmen auf.<sup>22</sup> Mein Vorschlag lautet an dieser Stelle vielmehr, das Verständnis der Gouvernamentalität ins Spiel zu bringen. Im Unterschied zur primär struktural verstandenen Biopolitik nach Agamben und Esposito richtet der Begriff der Gouvernamentalität die Aufmerksamkeit auf spezielle Regierungspraktiken, wie am Beispiel der Pocken veranschaulicht. Dadurch eröffnet sich ein Terrain, in dem das Regieren von Menschen stets als eine Praxis zu erachten ist, der potenziell Widerstand entgegenwirkt. Diese Sichtweise wird wiederum verständlich, insoweit Foucaults Analytik der Macht ernst genommen wird: Macht ist laut Foucault ausdrücklich relational zu denken und exakt in diesem Sinne muss sie ausnahmslos über Formen des Widerstandes formuliert werden (vgl. Foucault 1976, 96). Darüber hinaus wird das Paradigma des Regierens in Foucaults späteren Schriften selbst als „Leitfaden“ für die Machtanalyse gebraucht (vgl. Lemke, Krasmann und Bröckling 2000, 8). Ergänzend zur Geschichte der Gouvernamentalität wird also Foucaults Machtanalyse selbst durch den Raster der Gouvernamentalität betrachtet.

---

22 In einem aktuellen Beitrag von Paul Preciado (2020) wie auch in einem einflussreichen Text von Gerhard Unterthurner (2016, 172ff.) wird das epidemiologische Modell Foucaults bewusst mit dessen Ausführungen zur Biopolitik verknüpft. Beide Autor\*innen sehen also wie ich selbst kein Problem darin, die gegenwärtigen politischen Maßnahmen unter den Begriff der Biopolitik zu summieren.

## 2 Regieren als Paradigma der Machtanalytik Foucaults

Wo kann nun mit Foucault ein bestimmtes Moment des Widerstandes und der Kritik an biopolitischen Regierungspraktiken lokalisiert werden? Diese Fragestellung leitet die folgenden Überlegungen. Der erste Schritt zur Beantwortung liegt darin, nochmals zu akzentuieren, dass die Biopolitik spätestens seit den Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernamentalität selbst als eine Regierungsform zu verstehen ist, die verschiedene Regierungstechnologien vereint. Anders als in der Vorstellung Agambens, der die Biopolitik mit der souveränen Macht kurzschließt, begreift Foucault die „Regierung der Menschen“ (Foucault 2004, 520) als eine in Europa erwachsende Praxis, die seit dem 16. Jahrhundert in den Überlegungen zur „Kunst des Regierens“ bei Machiavelli, in der pastoralen Macht der christlichen Kirchen und den Polizeiwissenschaften des 17. und 18. Jahrhunderts verschiedene Vorläufer hat (vgl. Foucault 2004, 165). Am Ende der einzelnen Entwicklungslinien steht sodann die Idee der Gouvernamentalität, für welche Foucault in der vierten Einheit der Vorlesungsreihe *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (2004) eine kompakte Definition anbietet:

Ich verstehe unter „Gouvernamentalität“ die aus Institutionen, den Vorgängen, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken gebildete Gesamtheit, welche es erlauben [sic], diese recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als wichtigste Wissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat. (Foucault 2004, 162)

Das Sicherheitsdispositiv versteht sich als eine Gesamtheit an Maßnahmen, um die Bevölkerung anhand von Statistiken und konkreten Wahrscheinlichkeitsberechnungen derart zu regulieren, dass wirtschaftliche Prozesse und der Lebensschutz der Bevölkerung gewährleistet sind. Hierbei spielen die sich im 18. Jahrhundert entwickelnde politische Ökonomie sowie die Idee des Liberalismus als sich selbst begrenzende Regierungsform zur Freisetzung der Marktmechanismen wie auch zur Steigerung ökonomischer Profitraten eine entscheidende Rolle.<sup>23</sup> Es ist gerade dieses ambivalente Terrain

<sup>23</sup> In den Vorlesungen von 1979 führt Foucault Formen des Liberalismus in zentraler Hinsicht mit der Gouvernamentalität eng. Aus diesem Grund unterscheidet Lemke auch zwischen einer allgemeinen und einer substanziellen Gebrauchsweise der Gouvernamentalität nach Foucault (vgl. Lemke

zwischen individueller *Freiheit* und der *Sicherheit* einer Bevölkerung, in dem sich Agamben und Esposito thematisch bewegen. Doch anders als Agamben und Esposito präzisiert Foucault die Verbindung zwischen Sicherheit und Freiheit als ein historisch gewachsenes Bedingungsverhältnis (vgl. Foucault 2006, 97).<sup>24</sup> Die Abwägung kollektiver Interessen gegen individuelle Interessen besitzt folglich eine andauernde Geschichte (vgl. Foucault 2006, 100).

Folgen wir Foucault, so wird die zunehmende Gouvernentalisierung im 18. und 19. Jahrhundert mit einem neuen Wissenskomplex konfrontiert. Es ist jenes Wissen über das Leben, das sich mit einer Macht über das Leben verzahnt – der bereits erwähnten Bio-Macht. Machtanalytisch betrachtet gliedert sich die Foucault'sche Biopolitik also in die sich bereits seit dem 17. Jahrhundert entfaltende Bio-Macht ein (vgl. Foucault 1996, 285, 295f.). Es handelt sich dabei um einen Machttypus, der die in *Überwachen und Strafen* (1994) indizierte Disziplinarmacht aufnimmt, nach Gerhard Unterthurner zudem erweitert (vgl. 2016, 166) und sowohl auf der individuell-körperlichen Ebene subjektkonstituierend als auch eben *biopolitisch* auf ein Kollektiv, die Bevölkerung, wirkt (vgl. Foucault 1976, 135; vgl. Foucault 1996, 286f., 299). Für das Konzept der Biopolitik bedeutet die Hinwendung zum Begriff der Gouvernentalität folglich keine einfache Ablösung. Als *biopolitische Gouvernentalität*, in der sich das biologische Wissen um die Gattung Mensch reflektiert, erweitert sich das Verständnis der Biopolitik um die übergeordnete, allgemeinere Kategorie der Gouvernentalität.

Petra Gehring unterscheidet exemplarisch zwischen Biopolitik und Bio-Macht, insoweit sie ersteren Begriff unter den Mantel bewusster Kalküle einer „Politikerpolitik“ subsummiert (Gehring 2006, 14). Die Bio-Macht ist hingegen, konzise gesagt, jene Machtform, die dem biologischen Wissen

---

1997, 194). In analytischer Weiterführung wird mit letzterer die liberale bzw. neoliberale Gouvernentalität zum primären Untersuchungsgegenstand Foucaults. Dennoch ist es mir in dem gewählten Rahmen auch aus Gründen der Stringenz ein Anliegen, vorrangig mit der allgemeinen Verwendungsart zu arbeiten, die es erlaubt, das Konzept der Gouvernentalität ebenso auf andere Formen der Regierung und in Bezug auf andere Weltregionen zu applizieren. Es bleibt ebenso anzumerken, dass Foucault nur ansatzweise die Verbindungslinien zwischen Gouvernentalität, Liberalismus und Biopolitik herausgearbeitet hat (vgl. Foucault 2006, 435, 443).

24 Vgl. hierzu thematisch einen Beitrag von Alex Demirovic, in welchem er dem „liberalen Dilemma“ zwischen Sicherheit und Freiheit auf den Grund geht (2008).

Rechnung trägt, dass der Mensch einer Gattung angehört (vgl. Foucault 2004, 13). Indes ist kritisch zu bemerken, dass Foucault unter „Regierung“ keineswegs einzig eine Regierung im Sinne gewählter Politiker\*innen begrifflich zu erfassen sucht (vgl. Foucault 2020, 29f.). Dies wird in einem Interview mit Ducio Trombadori augenscheinlich, in dem Foucault unter „Regierung“ die „Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung“ versteht (Foucault 1980, 116).<sup>25</sup> Einzelne Regierungstechniken oder -technologien werden von Lemke im Anschluss an Foucault hilfreich als „systematisierte, regulierte und reflektierte Formen der Machtausübung“ bestimmt (Lemke 2001, 119), die gerade nicht bloß verfasste Gesetze und die höchsten Politikämter leisten, sondern einem ganzen Apparat an Personen, Institutionen und Vereinen zuzuordnen sind.

Der grundlegende Wortsinn des Begriffs der „Regierung“ erschließt sich Foucault interessanterweise über die Bedeutung der Ausübung von Macht. Auf diesen basalen Zusammenhang stellt Foucault in einem Text aus dem Jahre 1982 mit dem Titel *Subjekt und Macht* ab. Seine nachfolgend zitierten Ausführungen zur Bestimmung von Machtbeziehungen lassen erkennen, dass der Begriff der Macht an ein Verständnis des Regierens gekoppelt wird:

Der für Macht typische Beziehungstyp ist daher nicht im Bereich der Gewalt und des Kampfes zu suchen und auch nicht im Bereich des Vertrags und der freiwilligen Bindung [...], sondern im Bereich jenes einzigartigen, weder kriegerischen noch juristischen Handlungsmodus, den das Regieren darstellt. (Foucault 1982, 256)

Infolgedessen bedeutet Macht auszuüben und Menschen zu regieren die *Strukturierung des möglichen Handlungsfeldes anderer Subjekte* (vgl. Fou-

---

25 Aber auch die Weisen der Selbstführung werden mit dem Begriff der Gouvernamentalität bereits thematisiert und in späteren Vorlesungen virulent. Somit reicht das Kontinuum des Regierens nach Lemke „von der ‚Regierung des Selbst‘ bis zur ‚Regierung der anderen‘“ (Lemke 2000, 33). Streng genommen lässt sich also nochmals zwischen dem allgemeineren Begriff des Regierens, unter den auch die Leitung der Familie, der Kinder oder des Selbst fällt, von dem Konzept der Gouvernamentalität differenzieren, mit dem bereits eine bestimmte politische Form mitgedacht ist (vgl. Lemke 2016, 487). Für eine einschlägige Einführung in den Begriff der Gouvernamentalität und des Regierens nach Foucault vgl. Lemke 2016.

cault 1982, 256). Mit dem Begriff des „Regierens“ gewinnt Foucault somit einen neuartigen Gesichtspunkt innerhalb seiner Machtanalyse, dem es gelingt, eine *allgemeine*, „quasi-generalisiert[e]“ Eigenschaft von Machtbeziehungen begrifflich auszulegen (Saar 2009, 583). Damit werden die historischen Analysen unterschiedlicher Machttypologien nicht ausgesetzt, viel eher eröffnet sich ein Horizont, dem drei wesentliche Einsichten attestiert werden können.

Erstens verlieren die Zuschreibungen an die Macht zusehends ihren repressiven, substanziellen Charakter, wie dieser noch stellenweise in *Überwachen und Strafen* (1994) sowie in *Die Ordnung des Diskurses* (2001) präsent ist, um rückwirkend eine produktive und strategische Form anzunehmen (vgl. Ruoff 2018, 168f.). Letzteres geschieht maßgeblich in *Der Wille zum Wissen* (1976). Zweitens wird eine durchgängige Beschreibung von Machtbeziehungen möglich, die Foucault zwar nicht als Theorie erfasst, jedoch zumindest als ein „begriffliche[s] Erfordernis[s]“ einstuft (Foucault 1982, 241).<sup>26</sup> Drittens grenzt sich der Machtbegriff deutlich vom Topos der Herrschaft ab: Wird Macht in einer Machtbeziehung immerzu einseitig induziert, so erstarrt jene Beziehung nach Foucault. Sie wird unbeweglich und es kann von einer *Herrschaftsbeziehung* gesprochen werden (vgl. Foucault 1984a, 276f.). Innerhalb einer Herrschaftsbeziehung sind Widerstandspraktiken kaum möglich und werden unterdrückt. Zu regieren ist im Sinne Foucaults folglich nicht mit (soveräner) Herrschaft zu verwechseln (vgl. Foucault 2004, 173; vgl. Lemke 2001, 119).<sup>27</sup>

26 Foucault vermeidet es, von einer Theorie der Macht zu sprechen, da nach seiner Ansicht jede Theorie vorweg ein ahistorisches Objekt setzt (vgl. Foucault 1982, 241). Für Foucault ist es also von Bedeutung, keine Theorie vorab einfach anzuwenden, sondern über die historischen Analysen verschiedener Praktiken und Entwicklungen einen Begriff der Macht zu denken, der mithin ggf. „eine Theorie der Macht in Gang setzt“ (Foucault 2004, 14).

27 Erstmalig differenziert Foucault die Verhältnisse der Macht von dem Phänomen der Herrschaft in seiner Vorlesungsreihe *In Verteidigung der Gesellschaft* (1996). Hier gesteht Foucault zudem ein, dass die „Hypothese Nietzsches“, also die Untersuchung der Macht am Leitfaden des Krieges und des Kampfes, der seine Idee der Macht in den Jahren zuvor maßgeblich bestimmt hatte, ungenügend ist, um dem Facettenreichtum der zwischenmenschlichen Machtbeziehungen Rechnung zu tragen (vgl. Foucault 1996, 33ff.).

## *Macht und Widerstand*

Wird nun mit Foucault unter der Regierung nicht bloß ein souveräner Machtapparat im Sinne Agambens erfasst (vgl. Scheu 2014, 60), sondern ein vielseitig vernetztes Beziehungsgeflecht der Macht beschrieben, so gelingt es, eine Analyse der „Makromächte“, zu denen etwa der Staat gehört, mit so genannten „Mikromächten“ in Beziehung zu setzen (vgl. Foucault 2004, 514).<sup>28</sup> Mikromächte wirken gerade zwischen einzelnen Menschen. Im Kontext der Corona-Krise kann diese Mikroebene der Machtbeziehungen am Beispiel der Beziehung zwischen Ärzt\*innen und Patient\*innen oder etwa zwischen der Polizei und der Bevölkerung veranschaulicht werden. Exemplarisch konfrontieren also sowohl Ärzt\*innen, Virolog\*innen oder Epidemiolog\*innen als auch die Polizei die Bürger\*innen mit Formen des Wissens, die strategisch auf das Verhalten der Menschen wirken sollen, um in unserem Beispiel die Eindämmung des Virus zu erleichtern.

Diese Verbindung zwischen der Makro- und der Mikroebene der Machtanalyse stellen Agamben und Esposito wiederum nicht her. Sie verbleiben demgegenüber auf einer strukturellen Makroebene, ohne sich die tatsächlichen Praktiken vor Augen zu führen, die politische Ordnungen erst konstituieren. Aus diesem Grund versäumen sie es des Weiteren, die zahlreichen „Widerstandspunkte“ gegen etablierte politische Ordnungsstrukturen sowie konkrete biopolitische Maßnahmen zu konzeptualisieren (vgl. Foucault 1976, 96). Mit dem alleinigen Blick auf die Struktur politischer Ordnungen, die Agamben und Esposito qua Mechanismen der „einschließenden Ausschließung“ respektive „ausschließenden Einschließung“ identifizieren, wird die genuine Heterogenität politischer Ordnungen verkannt. Diese Heterogenität kann im Sinne Foucaults dadurch erklärt werden, dass die Ausübung von Macht potenzielle Widerstände induziert, wie er in seinem Vortrag *Omnes et singulatim* ein weiteres Mal bekräftigt (vgl. Foucault 1979, 218). Daraus folgt meines Erachtens die Einsicht, dass Praktiken des Regierens zwar Einschlüsse und Ausschlüsse tätigen und hierdurch politische Ordnungen begründen, letztere jedoch konstitutiv in einem vorgeschobenen Feld verschiedener Kräfteverhältnisse angesiedelt sind und bleiben.

---

28 „Tatsächlich läßt sich eine Analyse in Begriffen von Mikromächten ohne Schwierigkeit mit der Analyse von Problemen wie dem der Regierung und des Staates verknüpfen“, die Foucault als die „Ebene der Makromacht“ begreift (Foucault 2004, 514).

Ausdrücklich hält Foucault bereits 1976 in *Der Wille zum Wissen* die Anbindung der Macht an die Widerständigkeit fest. Die Verortung der Macht als „die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren“, drückt geradewegs die Eigentümlichkeit der Beziehung zwischen Macht und Widerstand aus (Foucault 1976, 93; vgl. Foucault 1976, 96): Foucault spricht von einem Verhältnis der Kräfte, die sich auf mikrologischer wie makrologischer Ebene gegenseitig stützen sowie insbesondere im Widerstreit zueinander stehen können – derart lassen sich nach Foucault Machtbeziehungen definieren. Zusammengefasst bleibt die Regierung der Menschen und die Ausübung von Macht „ohne potentielle Weigerung oder Auflehnung“ unverständlich (Foucault 1979, 218).

### *Kritik des Regierens*

Wenn es so ist, wie Foucault sagt, dass die Machtbeziehungen zwischen den Menschen seit der Neuzeit stetig „gouvernementalisiert“, „das heißt, in der Form oder unter den Auspizien der staatlichen Institutionen elaboriert, rationalisiert und zentralisiert werden“ (Foucault 1982, 260f.), lässt sich sodann schlussfolgern, dass der Widerstand gegen Regierungsmaßnahmen im Ausgang der Neuzeit aus der Beziehung der Gouvernementalität zur Bevölkerung immanent abgeleitet werden kann. Denn die Machtausübungen biopolitischer Regierungsmaßnahmen konstituieren eigene Machtbeziehungen, die im Sinne Foucaults nicht ohne potenzielle Widerstände auskommen.

Die Rolle der *Kritik* als Form des Widerstandes tritt nach Foucault da auf, wo der widerständige Wille herrscht, „nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren“ regiert zu werden (Foucault 1992, 11). In dem Vortrag „Was ist Kritik?“<sup>29</sup> (1992) ist es in Anlehnung an Immanuel Kant gar ein aufklärerischer Gedanke, der eine kritisch-tugendhafte Haltung gegenüber Regierungsweisen befeuert (vgl. Foucault 1992, 16ff.; vgl. Butler 2009, 227). Kritik, auch verstanden als eine „reflektiert[e] Unfügsamkeit“ gegenüber Regierungsabsichten (Foucault 1992, 15), bedeutet mithin keineswegs, gar nicht regiert werden zu wollen (vgl. Foucault 1992, 11). Vielmehr ist es die Möglichkeit der kritischen Befragung, der *Problematisierung* selbst, die beständig gegeben sein muss und gar zu einer Handlungsfrage avanciert, um Herrschaftsbeziehungen sowie hegemoniale Regierungseffekte zu vermeiden. Dazu meint Lemke in Rekurs auf

29 Für eine instruktive Auseinandersetzung mit dem Vortrag „Was ist Kritik?“ vgl. Neumeister (2001).

Foucaults Aufsatz „Was ist Aufklärung“ (1984b): „In diesem Sinne besteht Kritik [nach Foucault, S.K.] weder in der Affirmation des Bestehenden noch seiner Negation, sondern in einer Problematisierung, die sich auf eine tiefere und grundlegendere Ebene richtet, um den gemeinsamen Boden dieser beiden ‚Lösungen‘ zu erforschen“ (Lemke 1997, 355).<sup>30</sup> Damit wird deutlich, dass nicht jede widerständige Haltung kritisch ist, wie Lemke hinzufügt (vgl. Lemke 1997, 355). Im Kontext der Corona-Pandemie kann dahingehend mit Foucault zwischen unkritisch ablehnenden, gar das Coronavirus leugnenden Haltungen und der kritischen Problematisierung von Regierungshandlungen unterschieden werden. Letztere kann durchaus zu einer ablehnenden Haltung gegenüber Regierungsmaßnahmen führen, doch ist sie zunächst und primär kritisch prüfend.

Die Haltung der Kritik ist zwar nicht in dem Sinne normativ zu denken, dass bestimmte Diskurse innerhalb einer „Politik der Wahrheit“ (vgl. Foucault 1992, 15) – worunter Foucault das eigentliche Arbeitsfeld der Philosophie versteht (vgl. Foucault 2004, 15) – vorab disqualifiziert werden. Ausgehend von einer kritischen Haltung kann aber eine Auseinandersetzung mit den sich historisch entwickelnden Wissensformen und Zielrichtungen von Regierungsweisen resultieren. Foucault meint hierzu in einem weiteren Interview: „Kritik heißt nicht, dass man lediglich sagt, die Dinge seien nicht gut so, wie sie sind. Kritik heißt herausfinden [sic], auf welchen Erkenntnissen, Gewohnheiten und erworbenen, aber nicht reflektierten Denkweisen die akzeptierte Praxis beruht“ (Foucault 1981, 221). Die Rede ist von einer kritischen Auseinandersetzung, die den öffentlichen Diskurs am Beispiel der Debatten über die Corona-Maßnahmen bereichern würde, anstatt diese mittels Verschwörungstheorien und polemischer Ablehnungshaltungen zum Erliegen zu bringen.

Mit der von Foucault angeregten Haltung der Kritik wird letztlich die Anschauung in Abrede gestellt, (bio)politische Ordnungen seien homogene, unveränderliche Gebilde, die ausschließlich über eigentümliche Strukturmerkmale intelligibel sind. Von dieser Anschauung distanzieren sich Agamben und Esposito meines Erachtens keineswegs. Dennoch soll nicht unerwähnt bleiben, dass sowohl Agamben als auch Esposito jeweils eine Aussicht andeuten, wie die scheinbar notwendigen Ausschlussmecha-

---

30 Wie es ebenso Andreas Folkers in einem aufschlussreichen Beitrag zu Foucaults Genealogie der Kritik formuliert, geht es der Kritik „nicht nur um die Frage, was wahr und was falsch ist, sondern darum, welche Mechanismen es erlauben, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden“ (Folkers 2019, 103).

nismen der biopolitischen Praxis theoretisch subvertiert werden könnten. So lassen sich im Werk Agambens einige Anspielungen auf eine „kommende Politik“ jenseits der Souveränität finden (vgl. Flügel-Martinsen 2011, 38f.; vgl. Agamben 1994, 254), was im Epilog zum letzten *Homo-Sacer*-Band auch als „Theory of Destituent Potential“ bezeichnet wird (vgl. Agamben 2014).<sup>31</sup> Esposito hingegen setzt auf eine dekonstruktive Vertiefung des inneren Widerspruches der Immunisierungslogik (vgl. Esposito 2002b, 26). Eine „andere Philosophie der Immunität“ soll dabei das differente Ausgeschlossene biopolitischer Ordnungen als möglichen positiven „Antrieb“ verstehen, der gerade jene biopolitische Ordnung in Frage stellt (Esposito 2002b, 27). Ob Espositos skizzenhafte Neuausrichtung als eine Affirmation der Biopolitik gelten kann, bleibt dabei jedoch eine offene Frage (vgl. Esposito 2008b, 28).<sup>32</sup>

### 3 Konklusion: Kritik in Zeiten des Ausnahmezustandes?

Die fortwährende Corona-Pandemie konfrontiert Gesellschaften weltweit mit Infektionszahlen, Todesraten und unsicheren Prognosen für die Zukunft. Sie verschärft nicht bloß die gravierende soziale und ökonomische Ungleichheit in Europa und anderswo, insoweit insbesondere Risiken ungleich verteilt werden, was wiederum zu einer stärkeren Prekarisierung bestimmter Bevölkerungsschichten führt, sondern liefert auch aktuelle Beispiele biopolitischer Regierungspraktiken: das Schließen nationaler Grenzen, die Verpflichtung zum Tragen von Mund-Nasen-Schutzmasken, die Quarantänemaßnahmen oder die anlaufenden Impfmaßnahmen. Während die Schließung von staatlichen Grenzen einen gesellschaftlichen Ausschluss all jener Menschen bedeutet, die bestimmte Auflagen wie einen Staatsbürgerschaftsnachweis oder andere Aufenthaltsbewilligungen nicht erfüllen, richtet sich die Quarantäne an eine Selektion im Inneren einer Gemeinschaft. Als biopolitisch sind derartige Maßnahmen insofern zu betiteln, als sie sich primär am biologischen, „nackten“ Leben der Menschen einer anvisierten Bevölkerung ausrichten und dieses nach Foucault im Lichte bestimmter Kal-

31 Vgl. hierzu ausführlich den Artikel von Peter Zeillinger (2020), der sich damit auseinandersetzt, wie ein solches „destituent potential“ in der politischen Praxis einer „Gemeinschaft-ohne-Souveränität“ zu denken ist.

32 Näheres zu einer affirmativen Biopolitik findet sich in dem Sammelband von Vittoria Borsò (2014).

küle steigern, im Sinne Agambens aus der politischen Ordnung zusehends ausgrenzen oder im Verständnis Espositos in besagte Ordnung integrieren, um eine Gemeinschaft längerfristig zu immunisieren und institutionalisierte Lebensformen dauerhaft zu schützen. In der Sprache Foucaults ist es letztlich ein spezieller „Nexus von Macht-Wissen“ (Foucault 1992, 33), später auch eine „Wahrheitsmanifestation“ genannt (vgl. Foucault 2020, 26ff.), die Regierungsmaßnahmen zur Steigerung, aber auch Selektion und Exklusion von Leben eine strategische Zielrichtung verleihen.

Jene doppelte Funktionsweise, die in den Konzepten des Biopolitischen nach Agamben und Esposito ebenfalls repräsentiert ist, lässt jedoch die grundsätzliche Möglichkeit übersehen, als Teil eines Bevölkerungskörpers gegen Regierungsmaßnahmen Widerstand zu leisten. Zwar bleibt zu bemerken, dass sowohl Esposito als auch Agamben ansatzweise einen Versuch unternehmen, die scheinbar unausweichliche Logik biopolitischer Ein- und Ausschlüsse auf struktureller Ebene zu subvertieren. Was beide Denker nichtsdestoweniger verkennen, sind die eigentümlichen Machtbeziehungen, die sich durch die Praxis des Regierens aufbauen. Diese Machtbeziehungen, die sowohl im Kontext biopolitischer Einschlüsse als auch Ausschlüsse vorherrschen, wie Butler hervorhebt (vgl. Butler 2016, 109), definiert Foucault stets über die Möglichkeit des Widerstandes. Hierdurch wird ein Denken möglich, das biopolitische Regierungstechniken immer schon gegen potenzielle Widerstände arbeiten sieht.

Außerdem wurde gezeigt, dass der Begriff der Gouvernamentalität die strukturalen Konzepte der Biopolitik nach Agamben und Esposito um eine „poststrukturelle“ Perspektive ergänzt. Denn eine gouvernementale Analyse verläuft abseits festgesetzter Strukturen und in Richtung konkreter Praktiken des Regierens sowie Praktiken des Widerstandes. Tatsächlich bestätigt die rezente Krise zudem, dass Widerstände allgegenwärtig sind, seien es Demonstrierende gegen neue Verordnungen, Unternehmen oder NGOs, die auf sich verschärfende ökonomische oder soziale Missstände hinweisen. Darüber hinaus erlaubt die Analyse biopolitischer Gouvernamentalität, den Einfluss zwischenmenschlicher Mikromächte wie auch institutionalisierter Makromächte in den Blick zu nehmen und dadurch zu einer allgemeinen Gesellschaftsanalyse beizutragen.

Welches Fazit können wir zuletzt ziehen, wenn wir gegenwärtig auf die Omnipräsenz der Corona-Pandemie und die zahlreichen Widerstände aus der Bevölkerung blicken? Eine kritische Haltung gegenüber Regierungspraktiken einzunehmen, ist im Sinne Foucaults nicht gleichbedeutend mit

einer Geste der Ablehnung oder Polemik (vgl. Foucault 1992, 8; vgl. Foucault 2010), wie sie vermehrt Verschwörungsgläubige präsentieren. Angelehnt an Foucault verstehe ich darunter vielmehr eine kritische Prüfung der Formen des Wissens und der strategischen Kalküle, die Regierungstechniken in Bezug auf ein Kollektiv verfolgen. Sind die verfolgten Zwecke wie auch die Mittel zur Zweckverfolgung in Anbetracht der gestellten Problematik angemessen? Mit welchem Wissenskomplex werden biopolitische Ausschlüsse und Einschlüsse getätigt und gerechtfertigt? Handelt es sich bei manch einer Regierungsmaßnahme gegebenenfalls um eine herrschaftliche Praktik, die es nach Foucault grundsätzlich zu vermeiden gilt, da derartige Praktiken über Repressionsmechanismen agieren? Die Kritik soll mit Butler gesprochen „das System der Bewertung selbst herausarbeiten“ (Butler 2009, 225), um sodann in einem zweiten Schritt über die zugrundeliegenden Wissenskomplexe, Begründungsmuster und gesellschaftlichen Wertideale debattieren zu können. Schlussendlich ist es Foucaults Konzept der biopolitischen Gouvernementalität, mit dem dieser normative Anspruch der Kritik in Zeiten des Coronavirus in den Blick zu bekommen ist.

### Literatur

- Agamben, Giorgio. 1994. „Lebens-Form“. In *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, herausgegeben von Joseph Vogl, 1. Aufl., 251–257. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2002. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2004. *Ausnahmestand*. 1. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2009. *Signatura rerum. Zur Methode*. 1. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2014. *The Use of Bodies. Homo Sacer IV,2*. 1. Aufl. Stanford: Stanford UP.
- Agamben, Giorgio. 2020. „The state of exception provoked by an unmotivated emergency“. *positions politics*, Februar 26, 2020. <http://positionswebsite.org/giorgio-agamben-the-state-of-exception-provoked-by-an-unmotivated-emergency/>.
- Bedorf, Thomas. 2013. „Sozial, politisch, biopolitisch. Die soziale Marktwirtschaft und die Krise“. In *Die Kunst, das Leben zu „bewirtschaften“*. *Biós zwischen Politik, Ökonomie und Ästhetik*, herausgegeben von Vittoria Borsò und Michele Cometa, 1. Aufl., 69–82. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417560>.

- Bohlender, Matthias. 2006. „Michel Foucault – Für eine Geschichte und Kritik der politischen Vernunft“. In *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, herausgegeben von Harald Bluhm und Jürgen Gebhardt, 1. Aufl., 89–106. Baden-Baden: Nomos.
- Borsò, Vittoria, Hrsg. 2014. *Wissen und Leben – Wissen für das Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839421604>.
- Braun, Kathrin, und Helene Gerhards, Hrsg. 2019. *Biopolitiken – Regierungen des Lebens heute*, 1. Aufl. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-25769-9>.
- Bröckling, Ulrich. 2010. „Nachwort“. In *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Auswahl und Nachwort von Ulrich Bröckling, 1. Aufl., 401–439. Berlin: Suhrkamp.
- Buchstein, Hubertus, und Katharina Beier. 2011. „Biopolitik“. In *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, herausgegeben von Gerhard Göhler, Mattias Isler und Ina Kerner, 2. Aufl., 29–45. Wiesbaden: Springer VS.
- Butler, Judith. 2009. „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“. In *Was ist Kritik?*, herausgegeben von Rahel Jaeggi und Tilo Wesche, 1. Aufl., 221–246. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2016. *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. 1. Aufl., Berlin: Suhrkamp.
- Campbell, Timothy, und Adam Sitze, Hrsg. 2013. *Biopolitics: A Reader*. 1. Aufl., Durham: Duke UP.
- Demirovic, Alex. 2008. „Liberale Freiheit und das Sicherheitsdispositiv. Der Beitrag von Michel Foucault“. In *Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*, herausgegeben von Patricia Purtschert, Katrin Meyer und Yves Winter, 1. Aufl., 229–250. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839406311>.
- Esposito, Roberto. 2004a. *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. 1. Aufl., Berlin: diaphanes.
- Esposito, Roberto. 2004b. *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*. 1. Aufl., Berlin: diaphanes.
- Esposito, Roberto. 2008a. *Bios. Biopolitics and Philosophy*. 1. Aufl., Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, Roberto. 2008b. *Person und menschliches Leben*. Berlin: diaphanes.
- Esposito, Roberto. 2010. „Vom Unpolitischen zur Biopolitik“. In *Das Politische und die Politik*, herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers, 1. Aufl., 89–101. Berlin: Suhrkamp.
- Esposito, Roberto. 2014. „Das Paradigma der Immunisierung“. In *Biopolitik. Ein Reader*, herausgegeben von Andreas Folkers und Thomas Lemke, 1. Aufl., 337–382. Berlin: Suhrkamp.

- Esposito, Roberto. 2020. „Biopolitik wird nie aktueller sein als heute“. *Neue Züricher Zeitung*, Mai 16, 2020. <https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-roberto-esposito-ueber-moderne-biopolitik-ld.1556128>.
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2011. „Giorgio Agambens Erkundungen der politischen Macht und das Denken der Souveränität“. In *Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens*, herausgegeben von Daniel Loïck, 1. Aufl., 23–40. Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845232430>.
- Folkers, Andreas. 2019. „Veridiktion und Denunziation. Foucaults Genealogie der Kritik und die Politik der Wahrheit“. In *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, herausgegeben von Oliver Marchart und Renate Martinsen, 1. Aufl., 87–107. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-22789-0>.
- Folkers, Andreas. 2020. „Vorwegnahme, Herausnahme und Hereinnahme“. *Soziopolis*, April 4, 2020. <https://soziopolis.de/beobachten/gesellschaft/artikel/vorwegnahme-herausnahme-und-hereinnahme/>.
- Foucault, Michel. 1976. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, 21. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1979. „‘Omnes et singulatim’: zu einer Kritik der politischen Vernunft“. In *Analytik der Macht*. Auswahl und Nachwort von Thomas Lemke, 1. Aufl., 188–219. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 [DE IV, 165–197].
- Foucault, Michel. 1980. „Gespräch mit Ducio Trombadori“. In *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*. Band IV, herausgegeben von Daniel Defert und Jaques Lagrange, 1. Aufl., 51–118. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.
- Foucault, Michel. 1981. „Ist es also wichtig, zu denken?“. In *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*. Band IV, herausgegeben von Daniel Defert und Jaques Lagrange, 1. Aufl., 219–223. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.
- Foucault, Michel. 1982. „Subjekt und Macht“. In *Analytik der Macht*. Auswahl und Nachwort von Thomas Lemke, 1. Aufl., 240–263. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 [DE IV, 269–294].
- Foucault, Michel. 1984a. „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“. In *Analytik der Macht*. Auswahl und Nachwort von Thomas Lemke, 1. Aufl., 274–301. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005 [DE IV, 875–902].
- Foucault, Michel. 1984b. „Was ist Aufklärung?“. In *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*. Band IV, herausgegeben von Daniel Defert und Jaques Lagrange, 1. Aufl., 687–707. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.
- Foucault, Michel. 1992. *Was ist Kritik?* 1. Aufl. Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel. 1994. Überwachen und Strafen. *Die Geburt des Gefängnisses*. 1. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1996. *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/76*. 5. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2001. *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/Main: Fischer.

- Foucault, Michel. 2004. *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Vorlesungen am Collège de France 1978/79. 5. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2006. *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Vorlesungen am Collège de France 1978/79. 6. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2010. „Polemik, Politik, Problematisierung“. In *Kritik des Regierens*. Auswahl und Nachwort von Ulrich Bröckling. 1. Aufl. 258–267. Berlin: Suhrkamp [DE IV, 724–733].
- Foucault, Michel. 2020. *Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979/80*. 1. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gehring, Petra. 2006. *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*. 1. Aufl. Frankfurt/Main: Campus.
- Geyer, Christian, Hrsg. 2001. *Biopolitik. Die Positionen*. 1. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gorgoglione, Ruggiero. 2016. *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839434000>.
- Graumann, Sigrid, und Ingrid Schneider, Hrsg. 2003. *Verkörpernte Technik – Entkörpernte Frau. Biopolitik und Geschlecht*. 1. Aufl. Frankfurt, New York: Campus.
- Hardt, Michael, und Antonio Negri. 2002. *Empire. Die neue Weltordnung*. 1. Aufl. Frankfurt, New York: Campus.
- Laufenberg, Mike. 2016. „Kritik der biopolitischen Souveränität. Butler und Foucault“. In *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers*, herausgegeben von Lars Distelhorst, 1. Aufl., 17–39. Berlin: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845254760>.
- Lemke, Thomas. 1997. *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, 1. Aufl., Berlin, Hamburg: Argument.
- Lemke, Thomas. 2000. „Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies“. In *Politische Vierteljahresschrift* 41(1), 31–47. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. <https://doi.org/10.1007/s11615-000-0003-8>.
- Lemke, Thomas. 2001. „Gouvernementalität“. In *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, herausgegeben von Marcus S. Kleiner, 1. Aufl., 108–122. Frankfurt/Main: Campus.
- Lemke, Thomas. 2003. „Rechtssubjekte oder Biomasse? Reflexionen zum Verhältnis von Rassismus und Exklusion“. In *Biopolitik und Rassismus*, herausgegeben von Martin Stingelin, 1. Aufl., 160–183. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lemke, Thomas. 2004. „Die Regel der Ausnahme“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 52(6): 943–963. <https://doi.org/10.1524/dzph.2004.52.6.943>.

- Lemke, Thomas. 2008. „Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs“. *Behemoth* 1: 72–89. <https://doi.org/10.6094/behemoth.2008.1.1.755>.
- Lemke, Thomas. 2016. „Die politische Theorie der Gouvernamentalität“. In *Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung*, herausgegeben von André Brodocz und Gary S. Schaal, 4. Aufl., 480–510. Opladen und Toronto: Barbara Budrich.
- Lemke, Thomas, Susanne Krasmann und Ulrich Bröckling. 2000. „Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einführung“. In *Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, herausgegeben von Thomas Lemke, Susanne Krasmann und Ulrich Bröckling, 1. Aufl., 7–40. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lorey, Isabell. 2011. *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. 1. Aufl. Zürich: diaphanes.
- Meyer, Katrin, und Patricia Purtschert. 2008. „Migrationsmanagement und die Sicherheit der Bevölkerung“. In *Gouvernamentalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*, herausgegeben von Patricia Purtschert, Katrin Meyer und Yves Winter, 1. Aufl., 149–173. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839406311>.
- Muhle, Maria. 2007. „Bio-Politik versus Lagerparadigma. Eine Diskussion anhand des Lebensbegriffs bei Agamben und Foucault“. In *Auszug aus dem Lager. Zur Überwindung des modernen Raumparadigmas*, herausgegeben von Ludger Schwarte, 1. Aufl., 78-95. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839405505>.
- Muhle, Maria. 2008. *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Muhle, Maria, und Kathrin Thiele, Hrsg. 2011. *Biopolitische Konstellationen*. 1. Aufl. Berlin: August.
- Neumeister, Bernd. 2001. Kritik und Aufklärung. In *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, herausgegeben von Marcus S. Kleiner, 1. Aufl., 191–202. Frankfurt/Main: Campus.
- Pieper, Marianne, Thomas Atzert, Serhat Karakayali und Vassilis Tsianos, Hrsg. 2007. *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri*. 1. Aufl. Frankfurt, New York: Campus.
- Pieper, Marianne, Thomas Atzert, Serhat Karakayali und Vassilis Tsianos, Hrsg. 2011. *Biopolitik – in der Debatte*. 1. Aufl. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92807-4>.
- Preciado, Paul. 2020. „Vom Virus lernen“. *Hebbel am Ufer*, April 7, 2020. <https://www.hebbel-am-ufer.de/hau3000/vom-virus-lernen>.
- Reese-Schäffer, Walter. 2009. „Man erkennt sehr leicht den Einfluss Husserls ...‘ – Wie weit trägt die Interpretation des Ordoliberalismus durch Michel Foucault?“. In *Phänomenologie und die Ordnung der Wirtschaft*, herausgegeben von Hans-Helmuth Gander, Nils Goldschmidt und Uwe Dathe, 1. Aufl., 103–125. Würzburg: Ergon.

- Reuschling, Felicita. 2006. „Homo Sacer und die Linke Biopolitik“. In *„Das Leben lebt nicht“*, herausgegeben von die röteln, 1. Aufl., 59–73. Berlin: Verbrecher Verlag.
- Rose, Nikolas. 2014. „Die Politik des Lebens selbst“. In *Biopolitik. Ein Reader*, herausgegeben von Andreas Folkers und Thomas Lemke, 1. Aufl., 420–467. Berlin: Suhrkamp.
- Ruoff, Michael. 2018. *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. 4. Auflage. Paderborn: Fink.
- Saar, Martin. 2009. „Macht und Kritik“. In *Sozialphilosophie und Kritik*, herausgegeben von Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Martin Saar, 1. Aufl., 567–587. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sarasin, Philipp. 2003. „Zweierlei Rassismus? Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus“. In *Biopolitik und Rassismus*, herausgegeben von Martin Stingelin, 1. Aufl., 55–79. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sarasin, Philipp. 2005. „Ausdünstungen, Viren, Resistenzen. Die Spur der Infektion im Werk Michel Foucaults“. In *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 16(3): 88–108. <https://doi.org/10.25365/oezg-2005-16-3-6>.
- Sarasin, Philipp. 2019. „Foucaults Wende“. In *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, herausgegeben von Oliver Marchart und Renate Martinsen, 1. Aufl., 9–22, Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-22789-0>.
- Sarasin, Philipp. 2020. „Mit Foucault die Pandemie verstehen?“. *Geschichte der Gegenwart*, März 25, 2020. <https://geschichtedergegenwart.ch/mit-foucault-die-pandemie-verstehen>.
- Scheu, Johannes. 2014. „Der blinde Fleck: Biopolitik, Staatsrassismus und Gouvernementalität bei Michel Foucault und Giorgio Agamben“. In *Gouvernementalität, Staat und Weltgesellschaft. Studien zum Regieren im Anschluss an Foucault*, herausgegeben von Andreas Vasilache, 1. Aufl., 59–82. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-02577-9>.
- Spieker, Manfred, Hrsg. 2009. *Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie*. 1. Aufl. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Unterthurner, Gerhard. 2016. „Eine Genealogie europäischer Rationalitätsformen – Anmerkungen zur Biomacht nach Foucault“. In *Bruchlinien Europas. Philosophische Erkundungen bei Badiou, Adorno, Žižek und anderen*, herausgegeben von Gerhard Unterthurner und Erik M. Vogt, 1. Aufl., 157–188. Wien: Turia + Kant.
- Van den Daele, Wolfgang. 2005. *Biopolitik*. Sonderheft 23. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Zeillinger, Peter. 2020. „Das Unvereinbare im Zentrum des Politischen. Zum politischen Potenzial von Agambens Homo-Sacer-Projekt“. In *Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*, herausgegeben von Martin Kirschner, 1. Aufl., 245–304. Baden-Baden: Academia. <https://doi.org/10.5771/9783896658623>.



# Zu einer Ethik der Ästhetik in pandemischen Zeiten<sup>1</sup>

## Towards an Ethics of Aesthetics in Pandemic Times

DAVINA HÖLL, TÜBINGEN

*Zusammenfassung:* Seit Langem sieht die Welt sich wieder einer globalen pandemischen Bedrohung ausgesetzt, die nicht nur wissenschaftlich, wirtschaftlich, politisch und gesellschaftlich, sondern auch künstlerisch zu bewältigen versucht wird. Dabei dominieren vor allem zwei visuelle Phänomene die Bildwelten der journalistischen und sozialen Medien: das Bild der Maske und das Bild des Virus selbst. Beide Bilder sind insbesondere in der Verbindung mit epi- und pandemischer Erfahrung bereits hoch aufgeladen. Die Sichtbarkeit der Maske und die Sichtbarmachung des Virus verweisen auf ihre komplexen (kultur)historischen Dimensionen und rufen philosophisch-ethische Fragen auf. Durch eine Gegenüberstellung von künstlerischen Zeugnissen historischer und gegenwärtiger Seuchenerfahrung werden im vorliegenden Beitrag historisch tradierte Muster von narrativen und visuellen Seuchendarstellungen, die auch den gegenwärtigen Pandemiediskurs bestimmen, herausgearbeitet und kritisch hinterfragt. Dabei wird gefragt, wie Kunst und Literatur zu einer rhetorischen und metaphorischen Deeskalation aktueller und zukünftiger pandemischer Krisendiskurse beitragen und damit auch eine der Ästhetik inhärente Ethik aufzeigen können.

*Schlagwörter:* Ethik, Ästhetik, Pandemien, Narrativ, Visualisierung

*Abstract:* For a long time now, the world has once again been confronted with a global pandemic threat, which is being addressed not only scientifically, economically, politically, and socially, but also artistically. Two visual phenomena, in particular, can be identified that dominate the visual worlds of journalistic and social media: The

---

1 Ich bedanke mich herzlich bei den anonymen GutachterInnen für ihre kritischen Nachfragen und hilfreichen Anmerkungen.

image of the mask and the image of the virus itself. Both images are already highly laden with meaning, especially in combination with epi- and pandemic experience. The visibility of the mask and the visualization of the virus refer to their complex (cultural) historical dimensions and call up philosophical-ethical questions. By juxtaposing artistic testimonies of historical and current epidemic experiences, this article will examine and critically question historically handed-down patterns of narrative and visual depictions of epidemics, which also determine the current pandemic discourse. In conclusion, the paper will investigate how art and literature may contribute to a rhetorical and metaphorical de-escalation of current and future pandemic crisis discourses and thus also reveal an ethic inherent in aesthetics.

*Keywords:* ethics, aesthetics, pandemics, narrativization, visualization

Mit dem Ausbruch von Covid-19 sieht sich die Welt seit Langem wieder einer globalen pandemischen Bedrohung ausgesetzt, die nicht nur wissenschaftlich, wirtschaftlich, politisch und gesellschaftlich, sondern auch künstlerisch zu bewältigen versucht wird. Namhafte Autorinnen und Autoren, Künstlerinnen und Künstler, aber auch Kultur schaffende Laien arbeiten sich humoristisch, besorgt, zuversichtlich oder kritisch-kreativ an den gegenwärtigen Herausforderungen ab (Grünbein 2020; Emcke 2020; Bruner 2020; Dorn 2021). Es entstehen eine enorme Anzahl von digitalen wie analogen Kunstprodukten (vgl. z. B. #coronoart). Bereits zu Beginn der Pandemie fanden zahlreiche, oft interaktive Kunstaktionen im Internet oder in der auf Abstand gehaltenen Öffentlichkeit, wie von Balkonen und Türschwellen gespielte Nachbarschaftskonzerte, statt und neue digitale Formate wurden für Museen, Opernhäuser und Theater entwickelt. Die Krise hat aber nicht nur einen ganz spezifischen künstlerischen Aktionismus hervorgerufen, sondern auch eine eigene Bildlichkeit geschaffen. Dabei lassen sich vor allem zwei dominante visuelle Phänomene ausmachen, die die Bildwelten der journalistischen und sozialen Medien beherrschen: das Bild der Maske und das Bild dessen, wovor sie schützen soll, nämlich des Virus selbst. Sie sind zu Emblemen der aktuellen Seuchenerfahrung geworden. Die Sichtbarkeit der Maske und die Sichtbarmachung des Virus verweisen dabei auf ihre komplexen (kultur)historischen Dimensionen und rufen philosophisch-ethische Fragen auf. Durch eine Gegenüberstellung von künstlerischen Zeugnissen historischer und gegenwärtiger Seuchenerfahrung werden im vorliegenden Beitrag tradierte Muster von narrativen und visuellen Seuchendarstellungen, die auch den gegenwärtigen Pandemiediskurs bestimmen, kritisch hinterfragt sowie genuine Formen künstlerischer und literarischer Bewältigungsstrategien diskutiert,

die eine sich transformierende Welt aktiv mitzugestalten versuchen. So soll gezeigt werden, wie alternative künstlerisch-literarische Anverwandlungsprozesse des Virus zu einer rhetorischen und metaphorischen Deeskalation aktueller und zukünftiger pandemischer Krisendiskurse beitragen können, und damit auch nach einer der Ästhetik inhärenten Ethik fragen.

## 1. Die Maske

Die Omnipräsenz der Maske führt permanent den Problemkomplex einer ‚neuen Normalität‘ im Zeichen von Ansteckungsgefahr und Ansteckungsvermeidung vor. Am Anfang der Pandemie für den alltäglichen Gebrauch und persönlichen Schutz noch als kaum nützlich beurteilt, später weltweit vergriffen und schließlich massenhaft in Eigenproduktion hergestellt, ist sie Symbol für Pluralität und Dynamik wissenschaftlicher Erkenntnisbildung und -kommunikation, die für Teile der Gesellschaft noch immer schwer zu akzeptieren ist. Sie ist *Pars pro Toto* eines ganzen Arsenal von Verhaltensregeln, die, so hofften einige, nur für kurze Zeit unsere gewohnten zwischenmenschlichen Interaktionen irritieren würden, inzwischen aber zu einem festen Bestandteil sozial erwünschter Verhaltensweisen geworden sind. Das Bundesministerium für Gesundheit hat diese im Sommer 2020 in der bündigen AHA-Formel zusammengefasst. Mit Abstand, Hygiene und Alltagsmaske sollten die Menschen in Deutschland nicht nur „gut durch den Sommer“ kommen, sondern auch in einen „neuen Alltag“ finden (Bundesministerium für Gesundheit 2020). Die Maske ist beständige Erinnerung an den andauernden Ausnahmezustand, Mahnung zur Achtsamkeit und kategorischer Imperativ solidarischen Verhaltens, der auch nach Einführung der 3-G-Regel (gimpft, gestet, genesen) weiterhin Gültigkeit hat. Doch wird sie nicht nur als, mitunter unbequemes, Schutzinstrument gesehen, sondern ist ein regelrechtes Politikum. Das Verdecken des Mundes wird als Unterdrückungsakt angeprangert, der nicht nur physiologisch den Vorgang des Sprechens behindert, sondern als Stoff gewordener Ausdruck machtpolitischen Interesses versucht, Individualität einzuschränken und freie Meinungsäußerung – und sukzessive weitere Grundrechte – außer Kraft zu setzen. Das (demonstrative) Nichttragen der Maske, also ihre Abwesenheit, hat inzwischen einen ebenso starken Symbolcharakter erlangt wie ihre Präsenz. Im assoziativen Rückgriff auf die ikonisch gewordenen Pest-Masken, die, obgleich ihre Verwendung erst ab dem 17. Jahrhundert anhand medizinhistorischer Quellen belegbar ist (Ruisinger 2020, 245), bis heute wenig von ihrer

Unheimlichkeit verloren haben, evozieren auch die deutlich freundlicheren Masken der pandemischen Gegenwart die kollektivtraumatische Erfahrung des ‚Schwarzen Todes‘, als ‚Mutter aller Seuchen‘. Es fällt auf, dass auch die gegenwärtige Pandemie sprachlich wie visuell vielfach im tradierten narrativen Gewand der Pestbeschreibungen vermittelt wird, die mit Giovanni Boccaccios (1313–1375) Klassiker des weltliterarischen Epidemien-Kanons, *Decameron*, zur Blaupause und zum veritablen *outbreak narrative* (Wald 2008) geworden sind. Die Seuchenbeschreibungen Boccaccios, die sich auch aus der literarischen Tradition der Epidemie-Beschreibungen der vorangegangenen Jahrhunderte speisen, sind zu einem literarischen Paradigma geworden. Die klassischen Topoi der Seuche sind dabei ihre Herkunft aus der Fremde – vornehmlich aus dem Osten –, ihre schnelle und großflächige Ausbreitung, das massenhafte Sterben, das Sitten verrohen und politische und soziale Ordnungen verfallen lässt, das Hervorrufen epistemischer und praxeologischer Krisen und oft eine spezifische Unsagbarkeit der grauenhaften Krankheitserscheinung und -erfahrung. Diese finden sich in großer Zahl in populärer Massenliteratur und den Klassikern der Seuchenliteratur, die in den Jahrhunderten nach Boccaccios *Decamerone* entstanden sind, wie in Daniel Defoes *A Journal of the Plague Year* (1722), Alessandro Manzonis *I promessi sposi* (1826), Edgar Allan Poes Erzählung *The Masque of the Red Death* (1842) oder Albert Camus’ *La peste* (1947). Auch hat der Prototyp kollektivtraumatischer Pandemie-Erfahrung die Kunstgeschichte tief geprägt und die Anfänge einer epidemischen Ikonographie markiert (Boeckl 2000).

Die Maske fasziniert die Kunst- und Kulturgeschichte, nicht nur im Kontext der Pest, schon seit Langem. Insbesondere das Paradox von Zeigen und Verhüllen, von Identitäts- und Individualitäts(de)konstruktionen ist Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Abhandlungen (Weihe 2004; Hüls 2013; Belting 2013). Dabei gerät immer wieder auch die besondere Verbindung von Maske und Tod in den Blick. Die „fundamentale Bedeutung“ der „thanatologischen Dimension der Maskenthematik“ (Weihe 2004, 20) findet sich weltweit in kulturellen Zeugnissen, die einen „Zusammenhang zwischen Masken und Tod, den schon die Starrheit der Maske nahelegt“ (ebd.), aufzeigen, denn die Maske war schon in prähistorischer Zeit der Versuch, „an der Leiche ein verlorenes Gesicht wieder herzustellen“ (Belting 2013, 10). Später bot der karnevalische Maskenball „der Figuration des Todes mit Maske“ (Schonlau 2009, 65) eine besonders geeignete Bühne. Er erweiterte das ikonographische Repertoire des Totentanzes, der als „bildlich-literarische Gattung“ (Schulte 2007, 658) im Spätmittelalter inspiriert von orienta-

lischen Legenden entstanden war (F.H. Link 1993, 12) und insbesondere in der Verbindung mit monumentalen Seuchenerfahrungen einen festen Platz in der kulturellen Imagination um das „Motiv des maskierten Seuchentods“ (Schonlau 2009, 62) hat. In ihrer Analyse des Zusammenhangs zwischen Maske, Tod und Seuche am Beispiel der Syphilis verweist die Literaturwissenschaftlerin Anja Schonlau zudem darauf, dass insbesondere „Fastnachtsmasken semantisch nicht nur dem Tod [...], sondern auch Krankheiten“ nahestanden und ihre Träger nicht nur die Rolle der „Totenseele, sondern auch die des Krankheitsträgers“ (Schonlau 2009, 63) einnehmen konnten. Im 19. Jahrhundert hat die imaginative Parallelisierung der Cholera mit der Pest zur Wiederbelebung der Kombination von Seuche und Totentanz im Maskenball geführt.

### *Cholera und Corona*

Ein besonders eindrückliches Beispiel dieser Verbindung findet sich in Heinrich Heines (1797–1856) Cholera-Bericht in *Französische Zustände* aus den Jahren 1831/32 (Heine 1980, 129–151). Der sechste von neun längeren Artikeln wurde wenige Wochen nach dem ersten Ausbruch der Cholera in der französischen Hauptstadt am 19. April 1832 verfasst. In diesem Bericht kommt der Maske, und vor allem dem ‚Dahinter‘, eine besondere Rolle zu.

Die Cholera war die *Leitkrankheit* des 19. Jahrhunderts. Sie wurde zur wissenschaftlichen Triebkraft und zur politischen und gesellschaftlichen Zerreißprobe sowie zur Herausforderung allgemeinsprachlicher und poetologisch-künstlerischer Vermittlung. Hochinfektiös, rapide fortschreitend und bei Nichtbehandlung mit einer hohen Letalitätsrate konnte die Cholera innerhalb kürzester Zeit, unter Krämpfen, großen Schmerzen und auf als abstoßend empfundene Weise zum Tod führen. Wissenschaft und Politik sahen sich angesichts der Seuche mit einem vollkommenen „Mysterium“ (Briese 2003, 45) konfrontiert. Wie heute angesichts von Covid-19 rang die Wissenschaft dabei um Erklärungen für die Entstehung, Verbreitung und um Therapie- und Präventionsmaßnahmen. Indem die monumentale Seuchenerfahrung der Cholera den Beweis über die Existenz von krankmachenden Mikroorganismen erzwungen hatte, gelang es Robert Koch (1843–1910) als dem Entdecker des *Vibrio cholerae* und dem Begründer der modernen Bakteriologie schließlich, ein ganz neues Kapitel in der Medizin aufzuschlagen. Das unermüdliche Forschen an dem Jahrhunderträtsel der Cholera hat bedeutend zu der Herausbildung der medizinischen Mikrobiologie beigetragen, also jener wissenschaftlichen Disziplin, deren Teilgebiet der Virologie

sich heute zuvorderst an der Herausforderung des neuartigen Coronavirus abarbeitet. Noch heute ist das Robert-Koch-Institut (RKI) die maßgebliche Instanz, die das gegenwärtige Seuchengeschehen in Deutschland wissenschaftlich überwacht, bewertet und Handlungsanweisungen für die Bevölkerung ableitet.

Heinrich Heine beschreibt in seiner journalistischen Novelle, die im Gewand eines journalistischen Tatsachenberichts daherkommt, jedoch merklich durchsetzt mit fiktionalen Elementen ist, wie die Cholera ausgerechnet auf dem Höhepunkt des Pariser Karnevals ausbricht. Schon seit einiger Zeit berichten die Nachrichten über einen unsichtbaren Feind, der aus dem Osten kommt und sich über die ganze Welt ausbreitet. Die Seuche beherrscht die Lebens- und Vorstellungswelten der Menschen. Unwissenheit und Unsicherheit dominieren, drastische Quarantänemaßnahmen werden verhängt, Grenzen geschlossen. Schiffe liegen in den Häfen vor Anker, Kranke werden isoliert, Sperrzonen markiert. Spezielle Krankenhäuser werden eilig errichtet, denn die Zahl der Infizierten wächst unkontrollierbar und droht, die Kapazitäten des regulären Gesundheitssystems zu sprengen. Wird die Gefahr zunächst auch verschwiegen oder heruntergespielt, bricht bald überall Angst und Panik unter der Bevölkerung aus. Um Aufklärung und Eindämmung ringende politische wie medizinische Autoritäten haben dem wenig entgegenzusetzen. Und während der Ausnahmezustand verhängt und der Krieg gegen die Seuche ausgerufen wird, ziehen sich die einen in die totale Isolation zurück und die anderen geben sich angesichts der scheinbar unmittelbar bevorstehenden Apokalypse dem Exzess hin. Es ist Karnevalszeit, als die Seuche ihren ersten großen Auftritt hat. Wir schreiben das Frühjahr 1832 und die asiatische Cholera ist im Zentrum Europas angekommen.

Heine schildert die Cholera als neue *Grande Terreur*, die als mysteriöser „verlarvter Henker“ durch die Straßen der Stadt streift und ihre Opfer wie mit Hilfe einer portablen Guillotine ‚hinrichtet‘. Sich auf die literarischen Gewährsmänner der großen Seuchenbeschreibungen Thukydides und Boccaccio berufend, verdichtet er in einem einzigen Abschnitt sämtliche Schrecken der Cholera. Dabei überblendet Heine das bunte Karnevalstreiben, das gerade in der Stadt begonnen hatte und an sich bereits einem Ausnahmezustand gleichkam (Bachtin 1995, 139), mit nahezu allen Facetten des zeitgenössischen Cholera-Diskurses und travestiert es zu einem effektvollen Totentanz:

Ihre Ankunft war den 29. März offiziell bekannt gemacht worden, und da dieses der Tag des *Mi-Carême* und das Wetter sonnig und lieblich war, so tummelten sich die Pariser um so lustiger auf den Boulevards, wo man sogar Masken erblickte, die, in karikirter Mißfarbigkeit und Ungestalt, die Furcht vor der Cholera und die Krankheit selbst verspotteten. Desselben Abends waren die Redouten besuchter als jemals; *übermüthiges* Gelächter überjauchzte fast die lauteste Musik, man erhitze sich beim *Chahut*, einem nicht sehr zweydeutigen Tanze, man schluckte dabey allerley Eis und sonstig kaltes Getrinke: als plötzlich der lustigste der Arlequine eine allzu große Kühle in den Beinen verspürte, und die Maske abnahm, und zu aller Welt Verwunderung ein veilchenblaues Gesicht zum Vorscheine kam. (Heine 1980, 133–34)

Erhoffen sich die einen von ihren Karnevalsmasken, die durch ihre „Mißfarbigkeit und Ungestalt“ die Angst vor der Seuche und diese selbst verlächen, gewissermaßen (anti)ästhetische Schutzfunktion, zeigt sich in der Demaskierung des „lustigste[n] der Arlequine“ das Gegenteil. Das blau verfärbte Gesicht des Harlekins ist ein untrügliches Zeichen für eine Cholera-Infektion, bei der sich durch den starken Verlust der Körperflüssigkeiten die Körpertemperatur rapide absenkt und eine Blaufärbung des Gesichts und der Extremitäten eintritt. Hinter der Maske des Harlekins offenbart sich nicht weniger als das Gesicht der Cholera selbst, das wiederum das Gesicht des Harlekins zur „veilchenblauen“ Maske erstarren lässt.

In Deutschland war es erneut der Bericht über den Ausbruch einer unbekanntes Krankheit auf einem Karnevalsfest, das sich zwar nicht in einer europäischen Metropole, sondern in einer Kleinstadt in der nordrhein-westfälischen Provinz ereignete, der die Ankunft einer neuen Seuche ins Zentrum der medialen Aufmerksamkeit rückte. Es ist das Frühjahr 2020, als Corona im Zentrum Europas ankommt. War das veilchenblaue Gesicht der Cholera-Infizierten Symbol für die Schrecken der historischen Seuche und galt es, die Seuche mit Flanellbinden – „dem besten Panzer gegen die Angriffe des schlimmsten Feindes“ (Heine 1980, 139) – abzuwehren, ist es heute die schneeglöckchenweiße FFP2-Maske derjenigen, die sich und vor allem die anderen vor dem Coronavirus zu schützen versuchen.

### *Tod und Maske*

So wird auch im Kontext von Pandemien die Maske zu einem Paradoxon. Zum einen steht sie insbesondere im Angesicht einer noch weitestgehend unerklärlichen Seuche symbolisch für das unbekanntes ‚Dahinter‘, für das

Nichtsichtbare und das Nichtvorhersehbare des akuten pandemischen Geschehens: Was löst die Seuche aus, wie verbreitetet sie sich, wie kann man sich schützen, was bringt Heilung, welche sozialen, wirtschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Folgen wird sie haben? Sie ist damit unheimliche Mahnerin der (post)pandemischen Bedrohungen. Zum anderen ist sie Symbol des Schutzes vor ebendiesen Bedrohungen. Spätestens seit dem 17. Jahrhundert lässt sich die (teilweise) Verhüllung des Kopfes zum Schutz vor Ansteckung insbesondere in Seuchenzeiten in medizinhistorischen Quellen nachweisen (Ruisinger 2020, 239). Die Pestarztmaske aus dieser Zeit ist zur Ikone historischer Seuchenerfahrung geworden. Tatsächlich war es wieder ein Pestausbuch, nämlich der der Lungenpest in der Mandschurei der Jahre 1910–1911, der jene Form der Schutzmaske hervorgebracht hat (Lynteris 2018, 444), die nun Ikone der gegenwärtigen Pandemie ist und emblematisch für die Bedrohung einer einst als postpandemisch imaginierten Zukunft steht. Die seit dem späten 19. Jahrhundert durch die Allianz von wirksamen Methoden der Desinfektion, der Entwicklung immer neuer Impfstoffe sowie der Entdeckung und Verfügbarmachung von zahlreichen antimikrobiellen Substanzen, allen voran der Antibiotika, entstandene Hoffnung, dass das Ende der Infektionskrankheiten gekommen sei, hat sich nicht bestätigt. Im Gegenteil sind bekannte, zum Teil hoch letale, aber auch neue, so genannte „Emerging Infectious Diseases (EIDs)“ wie das neue SARS-CoV-2-Virus, heute mehr denn je „a significant burden on global economies and public health“ (K.E. Jones u. a. 2008, 990). Zwischen 1940 und 2004 wurden 335 neue Infektionskrankheiten verzeichnet (ebd.). In den vergangenen Jahren haben die Ausbrüche von SARS (2002–2003), der Schweinegrippe (2009–2010), Ebola (2014–2016) und Zika (2015–2016) mehrfach die permanente Gefahr durch Epidemien und Pandemien demonstriert.

Ob klinisch blau-weiß, bunt gemustert, Strass besetzt, aus Vlies, Seide oder aus Xylinum, das medizin-, kultur- und kunstgeschichtliche Erbe der ambivalenten Verbindung von Tod und Maske macht diese als *Memento mori* zu einem eindrucksvollen Emblem auch der gegenwärtigen Pandemie-Erfahrung: „Portrayed as the last barrier between us and the killer virus to come, ‚plague masks‘ ultimately transform us into a species inhabiting the anteroom of its own extinction.“ (Lynteris 2018, 452)

### *Maskenkunst als Kommunikationsmittel*

Die Maske ist so ein „*Kommunikationsmittel*“ (Weihe 2004, 18), das qua ihrer Zeichenhaftigkeit eine Nachricht zu transportieren vermag, die sowohl einen Sender als auch einen Empfänger voraussetzt. Die Maske als Emblem der gegenwärtigen Pandemie scheint wenig ambivalent, denn ihr ist ein klarer Zweck zugeordnet. Als Mund-Nasen-Schutz soll sie Träger und dessen Gegenüber vor Ansteckung schützen. Und doch ist sie gesellschaftliche Projektionsfläche, Indikator politischer Standortbestimmung und wissenschaftliches Experimentierfeld und macht nicht zuletzt die enge Verbindung künstlerischen und kulturellen Schaffens angesichts existentieller (Seuchen-)Bedrohungen deutlich. In der Maske als „ein[em] universelle[n] Phänomen [...], ein[em] seit der Frühzeit der Menschheit bezeugte[n] Kulturprodukt“ (Weihe 2004, 16), das in seinem Variantenreichtum und seinem Interpretationspotenzial nahezu unerschöpflich ist (Belting 2013, 33), ist die Verzahnung von Funktion und Form, von Pragmatik und Ästhetik *ab ovo* angelegt und das lässt sie permanent zwischen rituellem Gegenstand, Distinktionsmerkmal, Schutzinstrument und künstlerischem Artefakt oszillieren. Dieser Ambiguität der Maske ist in Zeiten von Corona auch künstlerisch vielfach begegnet worden, wie sich in einer nahezu unüberschaubaren Bilderflut vor allem in den sozialen Medien zeigt. In dem offenkundig starken Bedürfnis nach künstlerischem Produzieren und Rezipieren zeigt sich auch das Bedürfnis nach der Handlungsmacht, die Kunst bietet. Das Tragen der Maske in bestimmten Teilen des öffentlichen Lebens ist nach kontroversen Diskussionen seit dem 29. April 2020 in Deutschland zu einem verpflichtenden Akt geworden. Ein Zuwiderhandeln kann rechtliche Konsequenzen haben und mit einer Geldstrafe geahndet werden. Durch die Unabdingbarkeit der Masken-Maßnahme geht, zumindest gefühlt, individuelle Handlungsmacht verloren. Die individuelle, künstlerisch-produktive Auseinandersetzung aber kann diese verloren geglaubte Handlungsmacht zurückgeben und entwickelt diese dabei selbst. Bilder von Masken, Masken auf Bildern sowie Bilder auf Masken visualisieren die Komplexität der gegenwärtigen Pandemie-Erfahrung und ermöglichen es gleichzeitig, dieser zu begegnen. Sie generieren Aufmerksamkeit, üben Kritik und fordern gleichsam kritisches Denken und Handeln ein, sie sensibilisieren für die Diversität, Multiplizität und Differenziertheit der Leiderfahrung und fordern Empathie mit dieser ein. Sie sind eskapistisches Spiel, kultur-ironischer Kommentar und nicht zuletzt Ausdruck für das ‚Dahinter‘ der Maske, die Individualität dessen, der sie trägt. In der künstlerischen und damit auch ästhetisierenden Bear-

beitung der Kollektiverfahrung wird deutlich, dass diese immer auch Individualenerfahrung ist und auch Kollektivsymbole (J. Link 1988, 286), wie die Maske, individuell lesbar und codierbar sind. Die vielfältigen Lesarten und Codierungen der Maske in Zeiten von Corona sind so in den letzten Monaten bereits Gegenstand einer Reihe von historischen, philosophischen und kulturwissenschaftlichen Analysen geworden (Ruisinger 2020; Strasser und Schlich 2020; Flaskerud 2020; Goh u. a. 2020; Matuschek u. a. 2020) und wurden in zahlreichen journalistischen Artikeln besprochen (Dusl 2020; Friedmann 2020; Hindhal 2020; Marchal 2020). Um das zweite Emblem der gegenwärtigen pandemischen Bedrohung, nämlich das Bild des Virus, ist es lange still geblieben. Dabei ist auch jenes hochkomplex aufgeladen, hat eine lange Geschichte und wirft eine ganz andere Art ethischer Frage auf, nämlich die nach einer Ethik der Ästhetik des *wissenschaftlichen* Bildes.

## 2. Das Virus

Das zweite Emblem der Pandemie, die gekrönte Kugel meist in Gelb, Rot, Orange und Grau, entstand im Auftrag des *Centers for Disease Control and Prevention* (C.D.C.), der zentralen Behörde des US-amerikanischen Gesundheitsministeriums. Sie wurde von den beiden medizinischen IllustratorInnen Alissa Eckert und Dan Higgins angefertigt. Ende Januar 2020 erhielten sie die Aufgabe, so Eckert in einem *New-York-Times*-Interview, einen „beauty shot“: a detailed, solo close-up“ des Virus zu realisieren, um dem noch weitestgehend unbekanntem Pathogen eine „Identität“ zu verleihen und so öffentliche Aufmerksamkeit zu generieren (Giaino 2020). In weniger als einer Woche ist das Einzelportrait des Virus entstanden, das als so genannter „Spiky Blob“ seit seinem „Release“ die visualisierten Imaginationen des Virus, „ubiquitous in both its original and in many mutations across print, television, and online media, including especially social media“ (Bailey 2020a) bestimmt. Ausgehend von der kugeligen mit unterschiedlichen Proteinen besetzten Grundform, die allen Viren eigen ist, haben Eckert und Higgins mithilfe verschiedener Software-Programme, allen voran *Autodesk 3ds Max*, „where all the magic happens“ (Giaino 2020), mit unterschiedlichen Farben, Texturen und Lichtverhältnissen experimentiert. Sie entschieden sich für eine „steinige“ Textur, damit es so aussah, als ob man das Virus geradezu berühren könne. Die Schatten, die die namensgebenden ‚Spikes‘ werfen, sollten den Ernst der Lage demonstrieren. Da zur gleichen Zeit im Auftrag der C.D.C. an weiterem visuellen Covid-19-Material zu Kommunikations-

zwecken gearbeitet wurde, musste die Illustration mit dem ‚Branding‘ der Behörde korrespondieren. Also probierten sie verschiedene Varianten eines vorgegebenen Farbschemas aus: „Red on grey, with orange and yellow accents, was the most arresting: ‚It just really stood out.‘“ (Giaino 2020) Das entstandene Portrait des Virus, das schnell dem vor allem durch Unkenntnis, Ungewissheit und Unberechenbarkeit markierten Erreger eine, und zwar bis heute die einzige, fassbare Form zu geben scheint, ist inzwischen zur Ikone geworden und hat sich wie das Virus selbst unaufhaltsam über die ganze Welt verbreitet. Es ist im wortwörtlichen Sinne ‚viral‘ gegangen. Das ‚Gesicht‘ der neuen Pandemie, das selbst gesichtslos bleibt, wird emotional diskutiert. Während vor allem immer wieder die *Objektivität* der Darstellung in Frage gestellt wird, wird auch die *Funktionalität* kritisiert: Dem amerikanischen Kunstwissenschaftler Robert Bailey erscheint das Bildnis des ‚Spiky Blob‘ in seiner unmenschlichen Ästhetik zu schrecklich, den Medizinerholographinnen Kristin Marie Bivens und Marie Moeller ist es zu ästhetisch, um Schrecken zu verbreiten. Doch ist der ‚Spiky Blob‘ nicht nur ein künstlerisches Portrait, das in unzähligen Variationen ein veritables Eigenleben entwickelt hat, er ist auch ein wissenschaftliches Bild, das genrebedingt zwischen den „beiden Kulturen“ der Kunst und der Wissenschaft (Snow 1993), die trotz vieler theoretischer wie praktischer Versuche heute oft noch als getrennt angesehen werden, operiert. Das wissenschaftliche Bild stellt damit nicht nur kunst- und bildwissenschaftliche sowie epistemologische Analysen vor eine große Herausforderung, sondern fragt auch danach, was Kunst im Kontext szientifischer Wissensgenerierung und -kommunikation kann und darf.

*„still bigger picture [...] and yet-grander imagination“*

Robert Bailey hat sich intensiv mit der Visualisierung des Virus auseinandergesetzt und eine detaillierte Bildanalyse vorgelegt (Bailey 2020a; 2020b). Neben der dezidiert Gefahr vermittelnden Farbgebung hebt er den beängstigenden Realitätseffekt hervor, den die Belichtung und Schattierungen erzeugen. Die Dreidimensionalität der Darstellung lasse die Ränder des Virus verschwommen erscheinen und erwecke den Eindruck, als ob „those more proximate to us [...] push out from our screens into our reality, threatening us physically“. Die absolute Unspezifität der Darstellung des ‚Spiky Blob‘, der tatsächlich weder „spiky“ noch „blob-shaped“ sei, erlaube es, ihn mit jedweder Bedeutung aufzuladen und generiere vor allem Angst. Dem Portrait des Virus als ‚Spiky Blob‘, das in seiner Bedrohlichkeit an einen Todesstern aus den Galaxien von Science-Fiction-Welten erinnere, müsse, so fordert

Bailey, mit „deeper reflection [...] still bigger picture thinking and yet-grander imagination“ begegnet werden (Bailey 2020a).

### „Make it gross“

Am 21. April 2020 veröffentlichten zwei amerikanische Medizinhistorikerinnen in einem Eintrag im Blog des Journals *Medical Humanities* einen provokativen Apell. Kristin Marie Bivens und Marie Moeller fordern: „Make COVID-19 Visuals Gross“ (Bivens und Moeller 2020). In ihrem Artikel kritisieren Bivens und Moeller, die an unterschiedlichen amerikanischen Universitäten die Herausforderungen von Sprache und Kommunikation in der Medizin lehren und beforschen, das Bild des SARS-CoV-2 von Eckart und Higgins. Der ‚Spiky Blob‘ sei zwar „scientifically accurate and visually pleasing“, versäume aber gerade dadurch „the exigency of the current pandemic, the urgency of enacting certain behaviors during this global health crisis, and the human toll it is exacting across the globe“ zu vermitteln. Durch die „scientifically-oriented representation“ des Virus werde so die Chance verfehlt, „behaviors and actions“ zu lenken. Da Covid-19 selbst, die Übertragungswege und der Einfluss, den die Krankheit auf die betroffenen Körper habe, „grotesque“, sogar „beyond humanizing visuals“ per se seien, fordern die Autorinnen „graphic and even grotesque imagery“ von Covid-19, kurz: „make it gross“. Doch das ist hochproblematisch. Denn es ruft ein Erbe der modernen Mikrobiologie auf (McLeod, Kershaw und Nerlich 2020), das seit einigen Jahren mit großem wissenschafts-rhetorischen Aufwand zu überwinden versucht wird (Institute of Medicine (U.S.) 2006) und sich in der bündigen Formel des Nobelpreisträgers Joshua Lederberg, „Teach war no more“, zusammenfassen lässt (Lederberg 2000, 245). Diesem Apell wird insbesondere angesichts eines antizipierten Endes der ‚antibakteriellen Ära‘ und eines möglicherweise damit einhergehenden Paradigmenwechsels in der Biomedizin prominent in der Mikrobiomforschung auf inter- und transdisziplinäre Weise in einer großen Zahl prestigeträchtiger Forschungsvorhaben Rechnung getragen, die die komplexen Beziehungen zwischen Menschen und Mikroben sowie ihrer Koexistenz mit Tieren und Pflanzen in ökologischen Konzepten neu zu perspektivieren versuchen (Morar und Bohannan 2019).

### *Das gefährliche Erbe der ‚goldenen Ära‘ der Bakteriologie*

Es ist die Vorstellung von potentiell pathogenen Mikroorganismen als unheimlichen Feinden, unsichtbaren Eindringlingen, die unmerklich die Körpergrenzen überwinden, die als Erbe der ‚goldenen Ära‘ der Bakteriologie bis heute besteht. Der Diskurs des im Laufe des 19. Jahrhunderts zur Sichtbarkeit gebrachten Mikrokosmos war schon von seinen Anfängen im 17. Jahrhundert an sowohl von Faszination als auch von Angst und Abwehr geprägt (Drews 2015, 1; Wilson 1995, 140; Nicolson 1976, 167–172). Die Idee gespenstisch-monströser Mikroben war dabei besonders wirkmächtig. Die Vorstellung von Monstern und Gespenstern als personifizierten „verstörenden Formen des Anderen“ (Blanco und Peeren 2013, 3), die es vermögen, Grenze und Integrität des menschlichen Körpers zu verletzen, war bis weit in das 19. Jahrhundert tief im kollektiven Bewusstsein und im öffentlichen Diskurs verankert (Böhm und Sproll 2008, 37). Die sukzessive Enthüllung am Ende des 19. Jahrhunderts, dass Mikroben für tödliche Krankheiten wie Milzbrand, Tuberkulose oder Cholera verantwortlich sind, ist maßgeblich durch die mikrobiologischen Entdeckungen Louis Pasteurs (1822–1895) und die bakteriologischen Forschungen von Robert Koch vorangetrieben worden und knüpfte daher an eine schon seit Langem tradierte Vorstellung von Mikroben als unheimlichen Kreaturen, die unter anderem auch zu Krankheit und Tod führen können, an. Obwohl die Vorstellung gefährlicher Mikroben sowohl im zeitgenössischen populären Diskurs als auch in der visuellen und literarischen Imagination im 19. Jahrhundert vorherrschte, war sie unter den Wissenschaftlern der damaligen Zeit noch lange umstritten. Mit dem Nachweis ihres pathogenen Potenzials wurden die mikroskopischen Wesen, deren ontologische Zugehörigkeit bis dahin zwischen den Reichen der Flora und Fauna oszillierte, metaphorisch in bössartige Feinde transformiert, die den gesunden Körper durch Invasion bedrohten (Sarasin 2007, 454). Durch die Identifizierung der Mikrobe mit der Krankheit, die sie verursachen konnte, wurde ein kriegerischer mikrobieller Erreger konstruiert, der nun auch mit kriegerischen Mitteln bekämpft werden musste. Die ‚goldene Ära‘ der Bakteriologie war seitdem deutlich gekennzeichnet durch Martialität sowohl in der Rede (populär und wissenschaftlich) als auch in konkreten Bekämpfungsmaßnahmen gegen die neu definierten „kleinsten, aber gefährlichsten Feinde der Menschheit“ (Gradmann 2007, 330) sowie die Förderung eines neuen Hygieneregimes, den umfassenden Einsatz von Desinfektionsmitteln und später die Anwendung von Antibiotika. Eine dominante Metapher in den Beschreibungen der Beziehung zwischen Mensch

und Mikroben war die des Krieges (Gradmann 2007, 334–337; Berger 2009, 186; Hänssler 2009, 109). Über Mikroben und den Umgang mit ihnen in dezidiert militärischen Begriffen zu sprechen war im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert weit verbreitet und hat auch die Metaphorik des Mikrobiellen nachhaltig geprägt. Die fatale Eskalation dieser „kriegerischen Bildsprache“ ist ihre Implementierung in den rassistischen Antisemitismus des späten 19. Jahrhunderts mit dem gezielt diffamierenden Vergleich von Bakterien und Juden durch Paul de Lagarde (1827–1891). Zwar sollte sein Apell, „[m]it Trichinen und Bazillen wird nicht verhandelt, Trichinen und Bazillen werden auch nicht erzogen, sie werden so rasch und so gründlich wie möglich vernichtet“, vor allem zur „Enteignung, nicht zur Ermordung der Juden“ aufrufen (Gradmann 1996, 92), und doch, „wie Worte und Taten der Nationalsozialisten“ gezeigt haben, ist Lagardes Aufruf sehr wörtlich genommen worden (Gradmann 1996, 92).

### *Der Krieg gegen den unsichtbaren Feind*

Auch zu Beginn der Corona-Pandemie wurde vielfach erneut das Bild des ‚unsichtbaren Feindes‘ heraufbeschworen, der aus der ‚Fremde‘ kommend seinen Siegeszug über den Globus angetreten hat und dem man den Krieg erklären müsse.<sup>2</sup> Der französische Präsident Emmanuel Macron erklärte in seiner Rede an die Nation im März „Nous sommes en guerre“ und der US-amerikanische „Wartime“-Präsident Donald Trump verdeutlicht mit der Betitelung von SARS-CoV-2 als „China-Virus“ die xenophobische Dimension der militärischen Metaphorik im Kontext von Seuchen (Craig 2020, 3). Schon Susan Sontag hat in ihrem Aufsatz *AIDS and its Metaphors* eindrücklich vorgeführt, dass die beständige Reaktivierung der Kriegsmetaphorik im Angesicht von Seuchen hoch gefährlich ist:

The one I am most eager to see retired – more than ever since the emergence of AIDS – is the military metaphor. [...] [T]he effect of the military imagery on thinking about sickness and health is far from inconsequential. It overmobilizes, it overdescribes, and it powerfully contributes to the excommunicating and stigmatizing of the ill. No, it is not desirable for medicine, any more than for war, to be ‚total‘. [...] We

2 Auf den Seiten der Gesellschaft für deutsche Sprache e.V. (GfDS) findet sich eine ausführliche Linkliste mit Quellen zur Nutzung von Kriegsmetaphorik im Kontext von Covid-19 in der internationalen Politik (Gesellschaft für deutsche Sprache e.V. 2020).

are not being invaded. The body is not a battlefield. The ill are neither unavoidable casualties nor the enemy. (Sontag 1989, 94–95)

Vor diesem Hintergrund ist es besonders wichtig, sich gegen eine durch möglichst viel Angst und Abscheu aufgeladene narrative wie visuelle Rhetorik der Virus-Darstellung auszusprechen. Die Sprachwissenschaftlerin Elisabeth Wehling verweist auf die ambivalente Macht von Kriegsmetaphorik: „Kriegerische Sprachbilder machen Angst, schüren das Bedürfnis nach Abschottung, mobilisieren aber auch eher zum Handeln.“ (Wehling 2020) Auch wenn Bivens und Moeller das letztgenannte disziplinarische Potential der Angst ins Feld führen, so ist dieses Kalkül heikel. Denn Angst ist und macht irrational. Die Kommunikationswissenschaftlerin Han Yu verweist daher auch zu Recht in einer Erwiderung auf die „Provocation“ von Bivens und Moeller darauf, dass viele Menschen durchaus Angst vor dem Virus hätten und die problematischen Konsequenzen, wie das Horten von Lebensmitteln und Hygieneartikeln oder die xenophobischen verbalen und körperlichen Angriffe asiatisch aussehenden Mitbürgerinnen und Mitbürgern gegenüber, dieser Angst deutlich zutage träten (Yu 2020). Sie gesteht, „[g]iven this context, I *fear* the consequences of making COVID-19 visuals gross“ (Yu 2020). Robert Bailey vertritt in Anlehnung an Louis Althusser (1918–1990) Ideologie-Theorie die These, der ‚Spiky Blob‘ sei, von der staatlichen Gesundheitsbehörde in Auftrag gegeben, ein von den Medien als „ISA par excellence“ massenhaft distribuiertes, ideologisches Bild, „[that] tells us to be afraid for our lives and to act accordingly“. Dieses versetze die Öffentlichkeit somit permanent in einen Fluchtinstinkt, „that leads us to an isolating abyss of fear“ (Bailey 2020a). Und auch Han Yu legt in ihrer „Response“ dar, dass Versuche, insbesondere im Rahmen von Gesundheitskampagnen, Menschen durch Angst in eine bestimmte Verhaltensrichtung zu lenken, kontraproduktiv sein können, wenn ihnen keine effektiven Mittel zur Kontrolle des Risikos beigegeben werden, dem sie sich ausgesetzt fühlen sollen. Durch so genannte Furchtappelle bewusst erzeugte Angst könne Verleugnung, Vermeidung oder Widerstand hervorrufen. Da insbesondere in der visuellen Kommunikation diese negativen Auswirkungen verstärkt würden, weil die Wirkung von visuellen Darstellungen im Vergleich zu Texten unmittelbarer und tiefer gehend sei, hofft Yu auf eine Bildsprache des Virus, die „emphatic, sobering, and above all, informative“<sup>3</sup> sei, während die Welt einen Weg durch die Pan-

3 Die Politikwissenschaftlerin Victoria Hattam hat kürzlich alternative wissenschaftliche Visualisierungen des Virus, die vom amerikanischen National Ins-

demie zu finden versucht (Yu 2020). Diese Hoffnung verweist dezidiert auch auf eine mögliche Ethik der Ästhetik des wissenschaftlichen Bildes.

### *Ethik der Ästhetik des wissenschaftlichen Bildes*

Der Auftrag, ein Portrait eines unbekanntes Virus zu schaffen, um diesem eine Identität zu geben, ist eine besondere Herausforderung, denn „in einem Bild [wird] die Sichtbarkeit von der Anwesenheit der Sache getrennt“: „Ein Bild muß, um ein Bild zu sein, auf seiner Oberfläche etwas zeigen, das an dieser Stelle selbst nicht vorhanden ist. Jedes Bild ist ein sichtbarer Widerspruch von Präsenz und Absenz.“ Die Sichtbarkeit des Bildes selbst rückt damit in den Vordergrund (Wiesing 1997, 15). Insbesondere im Fall der Sichtbarmachung des Unsichtbaren, wie des SARS-CoV-2 gilt, laut dem amerikanischen Kommunikationswissenschaftler Derek Ross, der selbst viele Jahre als Wissenschaftsillustrator tätig war, „[t]he images make the argument, in that they are critical to its presentation and ultimate reception“ (Ross 2017, 167). Außerdem muss gefragt werden, was diese Bilder projizieren beziehungsweise, was auf sie projiziert wird, mit anderen Worten, „what will invested audiences themselves make of these images?“ (Ross 2017, 168). Das wissenschaftliche Bild ist eine besondere Kunstform. Obgleich die Geschichte wissenschaftlicher Bilder weit zurückreicht und es spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts, ausgehend von den frühen wissenschaftstheoretischen Überlegungen von beispielsweise Ludwig Fleck (Fleck 2014), vielfach eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Phänomen wissenschaftlicher Bilder gab, fehlt eine „allgemeine Bildtheorie des wissenschaftlichen Bildes bisher“ (Werner 2008, 30). Sowohl der Wissenschaft als auch der Kunst, als „regimes of knowledge, embedded in, but also constitutive of, the broader cultures they inhabit“ (C.A. Jones und Galison 1998, 2) zuzuordnen, ist das wissenschaftliche Bild ein Hybrid. Es führt „[b]ezogen auf ein Wissen [...] verschiedene diskursive Praktiken zusammen“ (Buchholz und Stahl 2014, 125) und muss „as evidence and art“ (Ross 2017, 151) zweierlei Dienst tun. Die ethische Dimension in dem Schaffensprozess wissenschaftlicher Bilder besteht für Ross in dem Vertrauensvorschuss in die Wissenschaft per se, für die das wissenschaftliche Bild symbolisch steht. Das Attri-

---

tute of Allergy and Infectious Diseases (NIAID) in Auftrag gegeben wurden, untersucht und die These aufgestellt: „that the NIAID images convey a “living with” rather than a “quarantining from” view of the COVID-19 (Hattam 2021, 13).

but „scientific“ stehe für Glaubhaftigkeit und Legitimität (Ross 2017, 165). Insbesondere in Zeiten, in denen die Glaubwürdigkeit von Wissenschaft teilweise massiv in Frage gestellt wird, ist dieser Vertrauensvorschuss fragil, verleiht einer Ethik des wissenschaftlichen Bildes besonderen Nachdruck und fordert Wissenschaftsillustratorinnen und -illustratoren im besonderen Maße zur ethischen Reflexion ihrer Arbeit auf. Doch sind die Konsequenzen ihres künstlerischen Handelns nur bedingt kontrollierbar, wie das Bild des Virus paradigmatisch zeigt.

Die Produzentinnen und Produzenten wissenschaftlicher Bilder arbeiten hoch interdisziplinär. Während sie umfassende Kenntnisse des Wissenschaftsbereichs haben müssen, für den sie tätig sind, verstehen sie sich gleichzeitig als Künstler, die selbst wiederum den (wie auch immer unkonventionellen) Konventionen künstlerischen Schaffens verpflichtet sind. Sie müssen wissenschaftliche Akkuratessse mit einer genuinen Ästhetik verbinden, um eine eigene Bildsprache zu schaffen. Oftmals kommt ein dezidiert didaktischer Anspruch hinzu. Doch lassen sich die meist zu einem ganz bestimmten Zweck erzeugten Bilder nicht fest an diesen allein binden. Bilder, wie Texte, mögen einen Urheber oder eine Urheberin haben, mögen in einem bestimmten Kontext und in Hinblick auf ein bestimmtes Ziel entstanden sein. Doch weisen sie immer auch über diese Koordinaten hinaus. Sie dienen nicht nur der Vermittlung und Etablierung von Wissen, sondern sind integraler Bestandteil von Wissensproduktion selbst: „Bilder der Naturwissenschaften geben die Ergebnisse, die sie darzustellen haben, nicht passiv wieder, sondern sie prägen und erzeugen diese genuin aus ihrer eigenen Sphäre“ (Bredekamp, Schneider und Dünkel 2008, 8). Aufgrund des „Disjunktionsprinzip der naturwissenschaftlichen Darstellung“, das „das Paradoxon zu fassen [versucht], dass ein wissenschaftliches Bild oftmals umso stärker konstruiert ist, je natürlicher sein Gegenstand in der Widergabe erscheint“, tendiere die Artifizialität, das Künstlerische des wissenschaftlichen Bildes, in Vergessenheit zu geraten (ebd., 9). Dies ist insofern problematisch, als dadurch eine Objektivität, ja sogar Realität eines Kunstproduktes angenommen wird, die dieses nie einlösen kann. (Wissenschaftliche) Bilder sind daher keine abgeschlossenen Produkte, sondern unterliegen einer Prozessualität, die „in allen Komponenten ihrer Erzeugung nach ihren Techniken, Eingriffen, Kontexten und Akteuren“ verstanden werden muss (ebd.).

Sie verfügen laut Horst Bredekamp über eine „Eigenaktivität“ (Bredekamp 2010, 53), haben eine Eigenlogik, entwickeln eine Eigendynamik und können damit zu einer spezifisch „ikonischen Erkenntnis“ führen (Buchholz

und Stahl 2014, 127). Ihre „visuelle Evidenz“, die sich noch aus dem Ideal einer „mechanical objectivity“, wie sie das 19. Jahrhundert konstituierte (Daston und Galison 2010, 115ff.), herschreibt, ist jedoch hoch problematisch, wie auch der Fall des ‚Spiky Blob‘ eindrücklich zeigt. Denn auch er ist keine Abbildung der Realität, sondern dezidiert auf einen bestimmten Zweck hin konstruiert, nämlich, zunächst Aufmerksamkeit und dann sozial erwünschtes Verhalten, also Folgsamkeit, zu generieren. Eine Ethik des wissenschaftlichen Bildes fordert daher in erster Linie die Transparentmachung des Entstehungsprozesses, die Kenntnis über die historischen und symbolischen Bedeutungsebenen und die Bewusstmachung und Abwägung gewollter und ungewollter Konsequenzen des Rezeptionsprozesses.

### 3. Kunst und Literatur in Krisenzeiten: „Because Survival is Insufficient“

Es ist das immanent destabilisierende Moment von Seuchen, das diesen zugleich als Ursache und Marker von Krisen- und Umbruchsituationen innewohnt und das die Ordnungsprinzipien von Staat und Gesellschaft zu bedrohen vermag. Wie im Brennglas werden bereits vorhandene Probleme überdeutlich sichtbar, Latentes manifest. Eigenes Krankheitserleben, der Verlust von Angehörigen und Freunden, die Erfahrung der Isolation in den Phasen der mehr oder weniger massiven Einschränkungen des öffentlichen Lebens und der Alltagsroutinen und die Angst vor den wirtschaftlichen und sozialen Folgen der Pandemie können kollektiv wie individuell traumatisierend wirken. Insbesondere im Angesicht von Ausbrüchen bisher unbekannter Infektionskrankheiten (EID) verschärft das Nichtwissen die gefühlte und tatsächliche Bedrohungslage. Aus Unsicherheit entsteht Ohnmacht. Eine Phalanx inter- und transdisziplinär zusammenarbeitender Wissenschaften ist gezwungen, neue Wege zu betreten, um der existentiellen Bedrohung der Epidemie-Erfahrung zu begegnen. Es ist eine große gesellschaftliche Herausforderung, die Koexistenz etablierter und neu generierter, kon- und divergierender Wissensbestände einerseits zu vermitteln und andererseits auszuhalten. Dynamiken und Brüche der Wissensproduktion und -vermittlung werden unter anderem fachlich, politisch, gesellschaftlich und medial oft kontrovers diskutiert.

Kunst und Literatur fungieren als Seismographen und Inkubatoren gesellschaftlicher Prozesse und verweisen auf die existentielle Bedeutung von ästhetischem Schaffen als Reflexions- und Innovationsmedium per se und insbesondere in Krisenzeiten, wie sie die gegenwärtige Pandemie auf be-

sondere Weise darstellt. Als elementare Komponenten ästhetischer, produktiver wie rezeptiver Erfahrung kommt ihnen in diesen komplexen Aushandlungsprozessen eine besondere Rolle zu. Als Reflexionsmedium spiegeln sie die vielgestaltigen Pandemie-Diskurse und bereichern diese insbesondere durch eine kritische Auseinandersetzung. Als Innovationsmedien vermitteln sie nicht nur Wissen, sondern generieren dieses selbst. Initiiert von einer kulturwissenschaftlich geöffneten Literaturwissenschaft wird inzwischen seit mehr als zwei Jahrzehnten nach den wechselseitigen Austauschprozessen von Wissen und Literatur im theoretischen Konzept einer „Poetologie des Wissens“ (Vogl 1999, 7) gefragt. Wiewohl für den Bereich der Kunst eine „allgemeine Epistemologie des Bildes“ (noch) fehlt, „gilt heute als unbestritten“, dass auch Bildern „eine wesentliche Rolle im Erkenntnisprozess zukommt“ (Buchholz und Stahl 2014, 126–127). Das innovative Potential von Kunst und Literatur, Wissen zu vermitteln, zu reflektieren und selbst hervorzubringen, ermöglicht durch einen „spielerisch-ästhetischen Umgang mit der Welt“ auch „menschliche Selbstüberschreitung“ (Wulf, Kamper und Gumbrecht 1994, IX). Indem die ästhetische Erfahrung „die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Lebenswelt zur Anschauung“ bringt, werden „Spielräume“ eröffnet, „die in vieler Hinsicht ethische Reflexionen und moralische Handlungsmöglichkeiten ermöglichen oder erweitern“ (Düwell 1999, 318). Wolfgang Welsch hat vielfach herausgestellt, dass Ethik und Ästhetik „durch essentielle Verflechtungen bestimmt sind“ (Welsch 1994, 4) und postuliert, dass die *aisthesis* in ihrer Doppelbedeutung von Wahrnehmen und Empfinden „zur Gänze vitalen Interessen, [...] dem Leben, dem Sich-am-Leben-Erhalten und Überleben“ (ebd., 6), diene und ästhetische Akte somit ein „zumindest rudimentär ethische[s] Ziel“ verfolgten: die „Führung eines gelingenden Lebens“ (ebd.).

Somit ist es die Fähigkeit, ästhetischen Genuss zu empfinden und zu schaffen, die den Menschen, ist er auf seine *Conditio humana* zurückgeworfen, daran erinnert, was Menschsein bedeutet. Ein beeindruckendes Beispiel für die Signifikanz von Kunst in kunstfernen Zeiten ist der Roman *Station Eleven* der kanadischen Autorin Emily St. John Mandel aus dem Jahr 2014. In diesem für das Genre der *Apocalyptic Fiction* unkonventionellen Werk (Tate 2017, 132) imaginiert die Autorin eine postpandemische Zukunft und kontrastiert diese mit Momentaufnahmen der Zeit vor dem Ausbruch der „Georgia Flu“, „that exploded like a neutron bomb over the surface of the earth“ (Mandel 2015, 36). Nachdem der Großteil der Zivilisation des frühen 21. Jahrhunderts innerhalb kürzester Zeit von einer neuartigen Grippe ver-

heert wurde, bestehen zwanzig Jahre später nur noch vereinzelte zivilisatorische Inseln, die ohne die Errungenschaften der Vergangenheit, wie Elektrizität oder Medikamente, kaum mehr als *existieren*. Auch wenn der Roman die Anziehungskraft apokalyptischer Klischees durchaus anerkennt, vermeidet er die typische Formel „of death, destruction and regret in favour of a rather stranger, more resourceful, narrative“ (Tate 2017, 133). Im Zentrum der Erzählung steht nicht der Kampf eines jeden gegen jeden ums nackte Überleben. Es ist vielmehr die Frage, was Menschsein im Ausnahmezustand ausmacht, denn, so die vielfach wiederholte Maxime des Narrativs, „[b]ecause survival is insufficient“ (Mandel 2015, 58).

Die auktoriale Erzählinstanz stellt in dem programmatischen elften Kapitel des zweiten Teils heraus: „What was lost in the collapse: almost everything, almost everyone, but there is still such beauty“ (ebd. 57). Für diese Schönheit, die sich nicht nur auf Kunstwerke im klassischen Sinn bezieht, steht das wenige ein, das von dem reichen kulturellen Erbe der präpandemischen Ära übrig geblieben ist: Einige Dramen Shakespeares und eine Handvoll klassischer Musikstücke, aufgeführt von der „Travelling Symphony“, einer Gruppe von Schauspielern und Musikern, die mit einem Planwagen durch die entvölkerte Grenzregion der Great Lakes zwischen Kanada und den USA streift. Das „Museum of Civilization“, das in einem alten Flugterminal angelegt wurde und in dem als Hort der immer mehr verblassenden Erinnerung an das „before“ (ebd., 20) Artefakte der vergangenen Zeit wie ein iPhone, eine Kreditkarte oder eine Schneekugel, ohne Nutzen, jedoch als „repository of beauty“ (Vermeulen 2018, 18) von memorablen wie ästhetischem Wert, gesammelt und bewahrt werden. Die titelgebende Graphic Novel, *Dr. Eleven*, die, entstanden in präpandemischen Zeiten, quasiprophetisch selbst von einer postapokalyptischen Welt handelt. Von individuell besonderer Bedeutung für nahezu alle Hauptfiguren ist sie strukturell wie symbolisch zentrales Verbindungselement aller Handlungs- und Zeitebenen. Verdichtet im lakonischen Ausspruch ihres Protagonisten, reflektiert das Buch im Buch als veritable *mise en abyme* das gegenwärtige Geschehen (Feldner 2018, 177): „I stood looking of my damaged home and tried to forget the sweetness of life on Earth“ (Mandel 2015, 105, Kursivierung im Original). Daneben bilden Zeitungsausschnitte aus der Boulevardpresse, Interviews, Zitate aus Popsongs und Fernsehserien den auffallend selbstreferentiellen wie metapopotologischen, zum Teil ironisch gebrochenen, durchaus egalitär angelegten Kanon der kulturell-künstlerischen Relikte. So wird an einer Stelle darauf verwiesen, dass Shakespeares Stücke selbst in einer Zeit entstanden sind,

in der „Plague closed the theatres again and again, death flickering over the landscape“ (ebd., 57), während an anderer Stelle der Refrain des R.E.M.-Liedes „It’s the end of the world as we know it“ als perfekter Soundtrack zum Weltuntergang einen der Protagonisten heimsucht (ebd., 176). Und selbst der hochphilosophisch anmutende Leitsatz des Romans, „[b]ecause survival is insufficient“, der weiß leuchtend als Schriftzug den Karavan der „Travelling Symphony“ und als tiefschwarz in die Haut tätowierte Mahnung den Unterarm einer der Schauspielerinnen zielt, stammt nicht etwa von einem der großen Denker der vorpandemischen Ära, sondern wurde einer Folge der Serie *Star Trek: Voyager* entliehen (ebd., 119). Die Romanhandlung rangiert auf drei zeitlichen Ebenen, die auf komplexe Weise eng miteinander verwoben sind. Dabei liegt der erzählerische Fokus auf einer Reihe unterschiedlicher Protagonisten und Protagonistinnen, deren Lebensläufe sich ebenfalls kreuzen. Auf allen drei Zeitebenen und für alle Handlungstragenden ist Kunst in den unterschiedlichsten Ausformungen von existentieller Bedeutung. Das dichte Netz intertextueller und intermedialer Bezüge bildet die Matrix des Romangeschehens, verbindet Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Hoch- und Populärkultur. Diese selbst kunstvoll gearbeiteten Querverstrebungen bilden gewissermaßen den doppelten Boden der zivilisatorischen Identität der Romanwelt und verweisen beständig auf das Diktum der Erzählung, dass es nicht nur ums Überleben allein gehen kann, sondern dass „humanity redeems itself through culture“ (Feldner 2018, 175).

Die Kraft ästhetischen Produzierens und Rezipierens erhebt Kunst und Literatur über den Status eines reinen Speichermediums historischer Begebenheiten oder über ihr unterhaltendes, gar eskapistisches Potential hinaus und plädiert für ein *l’art pour l’art*, „obgleich und weil sich als dessen tiefere Deutung *la vie pour l’art* und *l’art pour la vie* offenbart“ (Simmel 2000, 15). Insbesondere in Zeiten der Unsicherheit und (existentiellen) Bedrohung leisten Kunst und Literatur durch ihren „Widerstand gegen Versuche, das Geheimnis [...] des Anderen abzuschaffen, und ihr Eintreten für das Unsagbare und das Undurchschaubare“, einen „Beitrag zur Offenheit für das Fremde und zur Sorge für das Andere und damit zu einer Ethik menschlicher Existenz“ (Wulf, Kamper und Gumbrecht 1994, XI). In der kritischen Auseinandersetzung mit den visuellen und narrativen Traditionen und den historischen Kontexten epidemischer Kunst- und Literaturproduktion können Kunst und Literatur kreativ auf die Bedrohungen der Gegenwart reagieren und aktiv eine (post)pandemische Zukunft mitgestalten. Sie entfalten eine eigene Handlungsmacht, die angesichts der Grenzen des Wissens in pan-

demischen Zeiten der Komplexität und den Widersprüchlichkeiten akuter Unsicherheitserfahrung nachforscht und sich diese im Prozess ästhetischen Schaffens zu eigen macht. Die Vielfalt der künstlerischen Aneignung, die die Embleme der gegenwärtigen Pandemie, die Maske und das Bild des Virus, bis jetzt hervorgebracht haben, zeigt, wie alternative Visualisierungs- und Narrativierungsstrategien Angst abbauen, Hoffnung schaffen und zur Deeskalation einer von Feindbildern und Bedrohungsszenarien geprägten Pandemie-Rhetorik beitragen können.

### Literatur

- Bachtin, Michail. 1995. *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Herausgegeben von Renate Lachmann. Übersetzt von Gabriele Leupold. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1187. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bailey, Robert. 2020a. „The Coronavirus Looks Like Neoliberalism, Part One: The ‚Spiky Blob‘“. *Inhabiting the Anthropocene* (blog). 3. Juni 2020. <https://inhabitingtheanthropocene.com/2020/06/03/the-coronavirus-looks-like-neoliberalism-part-one-the-spiky-blob/>.
- . 2020b. „The Coronavirus Looks Like Neoliberalism, Part Two: Images and Counterimages“. *Inhabiting the Anthropocene* (blog). 10. Juni 2020. <https://inhabitingtheanthropocene.com/2020/06/10/the-coronavirus-looks-like-neoliberalism-part-two-images-and-counterimages/>.
- Belting, Hans. 2013. *Faces: eine Geschichte des Gesichts*. München: C.H. Beck.
- Berger, Silvia. 2009. *Bakterien in Krieg und Frieden: eine Geschichte der medizinischen Bakteriologie in Deutschland 1890–1933*. Göttingen: Wallstein.
- Bivens, Kristin Marie, und Marie Moeller. 2020. „Make COVID-19 Visuals Gross“. *Blog Medical Humanities* (blog). 21. April 2020. [https://blogs.bmj.com/medical-humanities/2020/04/21/make-covid-19-visuals-gross/?fbclid=IwAR2V7kQpy56F53DiauqCoChkztf3-yXikruSocM-3Hq69oOZO5tk8gh2t-F8&int\\_source=trendmd&int\\_medium=cpc&int\\_campaign=usage-042019](https://blogs.bmj.com/medical-humanities/2020/04/21/make-covid-19-visuals-gross/?fbclid=IwAR2V7kQpy56F53DiauqCoChkztf3-yXikruSocM-3Hq69oOZO5tk8gh2t-F8&int_source=trendmd&int_medium=cpc&int_campaign=usage-042019).
- Blanco, María del Pilar, und Esther Peeren, Hrsg. 2013. „Introduction: Conceptualizing spectralities“. In *The spectralities reader: ghosts and haunting in contemporary cultural theory*, 1–28. New York: Bloomsbury Academic.
- Boccaccio, Giovanni. 2011. *Il Decameron: novelle scelte; mit Holzschnitten der Ausgabe von 1492*. Herausgegeben von Kerstin Marfordt. Reclams Universal-Bibliothek Fremdsprachentexte Italienisch 19792. Stuttgart: Reclam.
- Boeckl, Christine M. 2000. *Images of plague and pestilence: iconography and iconology*. Sixteenth century essays & studies 53. Kirksville, MO: Truman State University Press.

- Böhm, Alexandra, und Monika Sproll. 2008. „Ein ‚Schlag ans Herz‘ des Empire – William Heaths Karikatur ‚Monster Soup‘“. In *Fremde Figuren. Alterisierungen in Kunst, Wissenschaft und Anthropologie um 1800*, herausgegeben von Alexandra Böhm und Monika Sproll, 27–40. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bredenkamp, Horst. 2010. *Theorie des Bildakts*. 1. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bredenkamp, Horst, Birgit Schneider und Vera Dünkel. 2008. „Editorial: Das Technische Bild“. In *Das Technische Bild: Kompendium zu einer Stilgeschichte wissenschaftlicher Bilder*, herausgegeben von Horst Bredenkamp, Birgit Schneider und Vera Dünkel. Berlin: Akademie Verlag.
- Briese, Olaf. 2003. *Angst in den Zeiten der Cholera. Über kulturelle Ursprünge des Bakteriums: Seuchen-Cordon I*. Bd. 1. Angst in den Zeiten der Cholera. Berlin: De Gruyter.
- Bruner, Raisa. 2020. „How People Imitating Masterful Paintings Launched a Sweeping Trend From Italy to Iceland“. *Time*. 10. April 2020. <https://time.com/5817117/coronavirus-art-history/>.
- Buchholz, Amrei, und Lina Maria Stahl. 2014. „Epistemologie: Bilder des Wissens“. In *Bild: ein interdisziplinäres Handbuch*, herausgegeben von Stephan Günzel, Dieter Mersch und Franziska Kümmerling, 125–130. Stuttgart: Metzler.
- Bundesministerium für Gesundheit. 2020. „Einfach erklärt: Ein neuer Alltag“. *Zusammen gegen Corona*. 25. Mai 2020. <https://www.zusammengegencorona.de/informieren/ein-neuer-alltag/>.
- Camus, Albert. 2015. *La peste*. Nachdr. Collection Folio 42. Paris: Gallimard.
- Craig, David. 2020. „Pandemic and Its Metaphors: Sontag Revisited in the COVID-19 Era“. *European Journal of Cultural Studies*, 23 (Juli), 1025–1032. <https://doi.org/10.1177/1367549420938403>.
- Daston, Lorraine, und Peter Galison. 2010. *Objectivity*. Paperback ed. New York, NY: Zone Books.
- Defoe, Daniel. 2010. *A Journal of the Plague Year*. Herausgegeben von Louis A. Landa. Überarb. Aufl. Oxford World's Classics. New York: Oxford University Press.
- Dorn, Thea. 2021. *Trost: Briefe an Max*. München: Penguin Verlag.
- Drews, Gerhart. 2015. *Bakterien – ihre Entdeckung und Bedeutung für Natur und Mensch*. 2., überarb. und aktualisierte Aufl. Berlin: Springer Spektrum.
- Dusl, Andrea Maria. 2020. In *Zeiten des Coronavirus: Die Angst vor der Maske*, 1. März 2020. <https://www.derstandard.at/story/2000115128778/die-angst-vor-der-maske>.
- Düwell, Marcus. 1999. *Ästhetische Erfahrung und Moral: zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*. Alber-Reihe Thesen, Bd. 4. Freiburg: Verlag K. Alber.
- Emcke, Carolin. 2020. „Journal – politisch-persönliche Notizen zur Corona-Krise“. *Süddeutsche Zeitung Projekte*. 2020. <https://projekte.sueddeutsche.de/artikel/politik/corona-krise-journal-in-zeiten-der-pandemie-e882426/>.

- Feldner, Maximilian. 2018. „Survival Is Insufficient: The Postapocalyptic Imagination of Emily St. John Mandel’s Station Eleven“. *Anglica. An International Journal of English Studies*, no. 27/1: 165–179. <https://doi.org/10.7311/o860-5734.27.1.12>.
- Flaskerud, Jacquelyn H. 2020. „Masks, Politics, Culture and Health“. *Issues in Mental Health Nursing*, Juli, 1–4. <https://doi.org/10.1080/01612840.2020.1779883>.
- Fleck, Ludwig. 2014. „Schauen, Sehen, Wissen“. In *Bildwissenschaft und Visual Culture*, herausgegeben von Marius Rimmele, Klaus Sachs-Hombach und Bernd Stiegler, 295–315. Basis-Script 4. Bielefeld: Transcript.
- Friedmann, Vanessa. 2020. „The Mask: The surgical face mask has become a symbol of our times“. *New York Times*, 17. März 2020. <https://www.nytimes.com/2020/03/17/style/face-mask-coronavirus.html>.
- Gesellschaft für deutsche Sprache e.V. (GfdS). 2020. *Virus-Kampf, Notabitur und neue Helden: Kriegsmetaphern und Krisen-Begriffe im Diskurs um die Covid-19-Pandemie*. Blog. <https://gfdS.de/kriegsmetaphern-und-krisen-begriffe/>.
- Gaiimo, Cara. 2020. „The Spiky Blob Seen Around the World: How C.D.C medical illustrators created the coronavirus pandemic’s most iconic image“. *New York Times*, 1. April 2020. <https://www.nytimes.com/2020/04/01/health/coronavirus-illustration-cdc.html>.
- Goh, Yihui, Benjamin Y.Q. Tan, Chandra Bhartendu, Jonathan J.Y. Ong und Vijay K. Sharma. 2020. „The Face Mask: How a Real Protection Becomes a Psychological Symbol during Covid-19?“. *Brain, Behavior, and Immunity* 88 (August): 1–5. <https://doi.org/10.1016/j.bbi.2020.05.060>.
- Gradmann, Christoph. 1996. „Bazillen, Krankheit und Krieg. Bakteriologie und politische Sprache im deutschen Kaiserreich“. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 19 (2–3): 81–94. <https://doi.org/10.1002/bewi.19960190204>.
- . 2007. „Unsichtbare Feinde. Bakteriologie und politische Sprache im deutschen Kaiserreich“. In *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870–1920*. Hrsg. von Philipp Sarasin, Silvia Berger, Marianne Hänseler und Myriam Spörri, 327–374. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1807. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grünbein, Durs. 2020. „Ein Feind, unsichtbar“. *Süddeutsche Zeitung, Feuilleton*, 8. April 2020.
- Hänseler, Marianne. 2009. *Metaphern unter dem Mikroskop: die epistemische Rolle von Metaphorik in den Wissenschaften und in Robert Kochs Bakteriologie*. Lectionen 6. Zürich: Chronos.
- Hattam, Victoria (2021) Visualizing the Virus, Design and Culture, 13:1, 9–17, DOI: 10.1080/17547075.2020.1869454
- Heine, Heinrich. 1980. „Französische Zustände“. In *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. 12,1: *Französische Maler, Französische Zustände [u. a.]*, herausgegeben von Jean-René Derré und Manfred Windfuhr, 1. Aufl. Hamburg: Hoffmann u. Campe.

- Hindhal, Philipp. 2020. „The New Normal: A Cultural History of Masks“. *Schirn Mag.* 7. Mai 2020. [https://www.schirn.de/en/magazine/antsy/2020/the\\_new\\_normal\\_a\\_cultural\\_history\\_of\\_masks/](https://www.schirn.de/en/magazine/antsy/2020/the_new_normal_a_cultural_history_of_masks/).
- Hüls, Ansgar Michael. 2013. *Maske und Identität: das Maskenmotiv in Literatur, Philosophie und Kunst um 1900*. Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft, Bd. 784. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Institute of Medicine (U.S.), Hrsg. 2006. *Ending the war metaphor: the changing agenda for unraveling the host-microbe relationship: workshop summary*. Washington, DC: National Academies Press.
- Jones, Caroline A., und Peter Galison. 1998. „Picturing Science, producing art“. In *Picturing science, producing art*, herausgegeben von Caroline A. Jones, Peter Galison und Amy E. Slaton. New York: Routledge.
- Jones, Kate E., Nikkita G. Patel, Marc A. Levy, Adam Storeygard, Deborah Balk, John L. Gittleman und Peter Daszak. 2008. „Global Trends in Emerging Infectious Diseases“. *Nature* 451 (7181): 990–993. <https://doi.org/10.1038/nature06536>.
- Lederberg, J. 2000. „Infectious History“. *Science* 288 (5464): 287–293. <https://doi.org/10.1126/science.288.5464.287>.
- Link, Franz H. 1993. „Tanz und Tod in Kunst und Literatur: Beispiele“. In *Tanz und Tod in Kunst und Literatur*, herausgegeben von Franz H. Link, 11–68. Schriften zur Literaturwissenschaft, Bd. 8. Berlin: Duncker & Humblot.
- Link, Jürgen. 1988. „Literaturanalyse als Interdiskursanalyse“. In *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, herausgegeben von Jürgen Fohrmann und Harro Müller, 1. Aufl., 284–310. Suhrkamp Taschenbuch Materialien 2091. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lynteris, Christos. 2018. „Plague Masks: The Visual Emergence of Anti-Epidemic Personal Protection Equipment“. *Medical Anthropology* 37(6): 442–457. <https://doi.org/10.1080/01459740.2017.1423072>.
- Mandel, Emily St John. 2015. *Station Eleven*. London: Picador.
- Manzoni, Alessandro. 2014. *I promessi sposi: storia milanese del secolo XVII*. Herausgegeben von Kerstin Marfordt. Ed. ridotta. Reclams Universal-Bibliothek Fremdsprachentexte Italienisch 19861. Stuttgart: Reclam.
- Marchal, Kai. 2020. „Atenschutzmasken: Im Angesicht des Virus“. *Zeit Online*, 2. April 2020. <https://www.zeit.de/kultur/2020-04/atenschutzmasken-coronavirus-asien-europa-unterschiede>.
- Matuschek, Christiane, Friedrich Moll, Heiner Fangerau, Johannes C. Fischer, Kurt Zänker, Martijn van Griensven, Marion Schneider u. a. 2020. „The History and Value of Face Masks“. *European Journal of Medical Research* 25(1): 23. <https://doi.org/10.1186/s40001-020-00423-4>.
- McLeod, Carmen, Eleanor Hadley Kershaw, und Brigitte Nerlich. 2020. „Fearful Intimacies: COVID-19 and the Reshaping of Human-Microbial Relations“. *Anthropology in Action* 27 (2): 33–39. <https://doi.org/10.3167/aia.2020.270205>.

- Morar, Nicolae, und Brendan J. M. Bohannan. 2019. „The Conceptual Ecology of the Human Microbiome“. *The Quarterly Review of Biology* 94(2): 149–175. <https://doi.org/10.1086/703582>.
- Nicolson, Marjorie Hope. 1976. *Science and imagination*. Hamden, Conn: Archon Books.
- Poe, Edgar Allan. 1978. „The Masque of the Red Death“. In *The Collected Works of Edgar Allan Poe*, herausgegeben von Thomas Ollive Mabbott, Bd. II: Tales and Sketches, 1831–1842: 667–678. Cambridge, Massachusetts, London, England: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ross, Derek G. 2017. „The Role of Ethics, Culture, and Artistry in Scientific Illustration“. *Technical Communication Quarterly* 26(2): 145–172. <https://doi.org/10.1080/10572252.2017.1287376>.
- Ruisinger, Marion Maria. 2020. „Die Pestarztmaske im Deutschen Medizinhistorischen Museum Ingolstadt“. *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 28(2): 235–252. <https://doi.org/10.1007/s00048-020-00255-7>.
- Sarasin, Philipp. 2007. „Die Visualisierung des Feindes. Über metaphorische Technologien der frühen Bakteriologie“. In *Bakteriologie und Moderne. Studien zur Biopolitik des Unsichtbaren 1870–1920*, 427–461. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1807. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schonlau, Anja. 2009. „Warum trägt der Tod eine Maske? Zu Kultur- und Literaturgeschichte allegorischer Seuchendarstellung am Beispiel von Gerhart Hauptmanns Pestdrama ‚Die Maske‘“. In *Narren, Masken, Karneval: Meisterwerke von Dürer bis Kubin aus der Düsseldorfer Graphiksammlung ‚Mensch und Tod‘*, herausgegeben von Stefanie A. Knöll und Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, 1. Aufl, 62–71. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Schulte, Brigitte. 2007. „Totentanz“. In *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, herausgegeben von Klaus Weimar, Harald Fricke und Jan-Dirk Müller, 657–660. Berlin: de Gruyter.
- Simmel, Georg. 2000. „L’art pour l’art“. In *Aufsätze und Abhandlungen, 1909–1918*, herausgegeben von Klaus Latzel und Otthein Rammstedt, 1. Aufl, 9–15. Gesamtausgabe/Georg Simmel, Bd. 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Snow, C.P. 1993. *The two cultures*. Canto ed. London, New York: Cambridge University Press.
- Sontag, Susan. 1989. *AIDS and its metaphors*. 1. Aufl., New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Strasser, Bruno J., und Thomas Schlich. 2020. „A History of the Medical Mask and the Rise of Throwaway Culture“. *The Lancet* 396 (10243): 19–20. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)31207-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)31207-1).
- Tate, Andrew. 2017. *Apocalyptic Fiction*. 21st Century Genre Fiction. London, New York: Bloomsbury Academic.

- Vermeulen, Pieter. 2018. „Beauty That Must Die: Station Eleven, Climate Change Fiction, and the Life of Form“. *Studies in the Novel* 50, no. 1: 9–25. <https://doi.org/10.1353/sdn.2018.0001>.
- Vogl, Joseph. 1999. „Einleitung“. In *Poetologien des Wissens um 1800*, herausgegeben von Joseph Vogl, 7–16. München: Fink.
- Wald, Priscilla. 2008. *Contagious: cultures, carriers, and the outbreak narrative*. Durham: Duke University Press.
- Wehling, Elisabeth. 2020. *Elisabeth Wehling: Die Macht der Worte in der Corona-Krise*. Interviewt von Anja Reschke. Podcast. <https://www.ndr.de/kultur/After-Corona-Club-mit-Elisabeth-Wehling,wehling112.html>.
- Weihe, Richard. 2004. *Die Paradoxie der Maske: Geschichte einer Form*. München: Wilhelm Fink.
- Welsch, Wolfgang. 1994. „Ästhe/thik“. In *Ethik der Ästhetik*, herausgegeben von Christoph Wulf, Dietmar Kamper und Hans Ulrich Gumbrecht, 3–22. Acta humaniora. Berlin: Akademie Verlag.
- Werner, Gabriele. 2008. „Bilddiskurse“. In *Das Technische Bild: Kompendium zu einer Stilgeschichte wissenschaftlicher Bilder*, herausgegeben von Horst Bredekamp, Birgit Schneider und Vera Dünkel, 30–35. Berlin: Akademie Verlag.
- Wiesing, Lambert. 1997. *Die Sichtbarkeit des Bildes: Geschichte und Perspektiven der formalen Ästhetik*. 1. Aufl. rowohlts enzyklopädie 579. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Wilson, Catherine. 1995. *The invisible world: early modern philosophy and the invention of the microscope*. Studies in intellectual history and the history of philosophy. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Wulf, Christoph, Dietmar Kamper und Hans Ulrich Gumbrecht. 1994. „Einleitung“. In *Ethik der Ästhetik*, herausgegeben von Christoph Wulf, Dietmar Kamper und Hans Ulrich Gumbrecht. Acta humaniora. Berlin: Akademie Verlag.
- Yu, Han. 2020. „Response to ‚Make COVID-19 Visuals Gross‘“. *Blog Medical Humanities* (blog). 28. Mai 2020. [https://blogs.bmj.com/medical-humanities/2020/05/28/response-to-make-covid-19-visuals-gross/?utm\\_campaign=shareaholic&utm\\_medium=facebook&utm\\_source=socialnetwork&int\\_source=trendmd&int\\_medium=cpc&int\\_campaign=usage-042019](https://blogs.bmj.com/medical-humanities/2020/05/28/response-to-make-covid-19-visuals-gross/?utm_campaign=shareaholic&utm_medium=facebook&utm_source=socialnetwork&int_source=trendmd&int_medium=cpc&int_campaign=usage-042019).



# Einleitung: „Philosophie der Stadt“

Stadt und Urbanität als Herausforderungen der Praktischen Philosophie.

## Introduction: “Philosophy of the City”

Practical Philosophy, Urbanity, and the City

ANDREA KLONSHINSKI, GÖTTINGEN & JOHANNES MÜLLER-SALO, HANNOVER

*Zusammenfassung:* Obwohl sich die „Philosophie der Stadt“ in den letzten Jahrzehnten dynamisch entwickelt hat, stellt sie noch keine klar konturierte philosophische Teildisziplin dar. Dieser Zustand birgt Chancen und Probleme: Die aktuellen Debatten sind vielschichtig und kreativ, die Potentiale verschiedener Theorien, Traditionen und Methoden zur philosophischen Erschließung der Stadt werden erprobt und kombiniert. Zugleich zeigt sich nach wie vor eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der genauen Ziele und Aufgaben einer Philosophie der Stadt sowie hinsichtlich ihres Verhältnisses zu anderen Disziplinen der Stadtforschung. Die Einleitung in den Schwerpunkt (i) gibt Einblicke in den Stand der Debatte, (ii) arbeitet auf dieser Basis drei Ansätze der Beschreibung der Ziele und Aufgaben einer Philosophie der Stadt heraus, und (iii) ordnet die Beiträge des Schwerpunktes in diese Systematik ein.

*Schlagwörter:* Stadt, Philosophie der Stadt, Urbanismus, Gerechtigkeit, Partizipation

*Abstract:* Although the philosophy of the city has developed dynamically within the last decade, it cannot be considered a well-established philosophical sub-discipline yet. As such, it shares all the strengths and weaknesses of an evolving field: The debates are diverse and creative. Philosophers working in the field test the usefulness of a wide variety of theories, traditions, and methods to further the city’s philosophical understanding and interpretation. At the same time, there still exists some uncertainty regarding the exact goals and tasks of a philosophy of the city and its location within the broad and interdisciplinary field of urban research and urban theory. The

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



present introduction to the special issue (i) provides insights into the current state of the debate, (ii) elaborates three different but mutually compatible accounts of a philosophy of the city, and (iii) pigeonholes the contributions to this special issue within this framework.

*Keywords:* City, Philosophy of the City, Urbanism, Justice, Participation

Menschliches Leben ist immer häufiger städtisches Leben. Bereits jetzt lebt gut die Hälfte der Menschheit in Städten. Nach Prognosen der Vereinten Nationen werden in knapp zehn Jahren sechzig und in der Mitte des 21. Jahrhunderts 70 Prozent aller Menschen in Städten und urbanen Zentren leben.<sup>1</sup> Während hierzulande gelegentlich die Vermutung geäußert wird, die Corona-Pandemie – vor allem aber die durch sie erzwungenen digitalen und damit weniger standortgebundenen Reorganisationen der Arbeitswelt – werde Prozesse der Landflucht und Verstädterung verlangsamen oder gar umkehren, kann am Fortbestehen eines weltweiten Trends der Urbanisierung vor allem mit Blick auf den globalen Süden kein Zweifel bestehen.

Die Zukunft der Menschen liegt also überwiegend in den Städten, deren nur teilweise geplantes, oftmals aber unkontrolliert und chaotisch verlaufendes Wachstum eine Fülle von Chancen birgt, aber auch Probleme und Konflikte produziert. Um das Ausmaß der Herausforderungen zu umreißen, seien hier exemplarisch drei Aspekte genannt, die für die gegenwärtige Entwicklung von Städten auf allen Kontinenten von zentraler Bedeutung sind: *Erstens* ist städtischer Raum knapper Raum, wodurch permanent neue Verteilungskonflikte entstehen. Diese können als ein wichtiger Bestandteil umfassenderer urbaner Auseinandersetzungen um Gerechtigkeit gedeutet werden: Wer darf welchen Raum zu welchen Bedingungen nutzen? Welchen Stellenwert besitzt der öffentliche Raum, der für alle kostenlos und im Wortsinne, d.h. ohne einschränkende physische Barrieren, zugänglich ist bzw. sein sollte?<sup>2</sup> Über wie viel städtischen Raum darf eine Person als Privateigentum

1 United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2018), *The World's Cities in 2018—Data Booklet*, [https://www.un.org/en/events/citiesday/assets/pdf/the\\_worlds\\_cities\\_in\\_2018\\_data\\_booklet.pdf](https://www.un.org/en/events/citiesday/assets/pdf/the_worlds_cities_in_2018_data_booklet.pdf), Vorwort, abgerufen am 27.4.2021.

2 Für eine rechtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Recht auf öffentlichen Raum, die umfangreich stadttheoretische Forschungen und Fragestellungen miteinbezieht, siehe Siehr (2017); dazu auch Young (1990, 225–256).

verfügen und welche Grenzen setzt die Sozialpflichtigkeit des Eigentums der freien Verfügbarkeit über diesen Raum mit Blick auf so unterschiedliche Fragen wie die Höhe der Mietpreise und die äußere, ästhetische Gestaltung? Die in sehr unterschiedlichen Kontexten geführte und sehr verschiedene Dimensionen umfassende Diskussion um Teilhabegerechtigkeit, Inklusion und Partizipation ist durch die genannten Aspekte eng mit der Auseinandersetzung um das „Recht auf Stadt“, wie Henri Lefebvre es prominent formulierte, also um das Recht auf Nutzung und Inbesitznahme des städtischen Raums, verknüpft.<sup>3</sup>

*Zweitens* sind es die Städte, in denen sich primär entscheiden wird, ob und wie schnell die Wende hin zu einer klimaneutralen Lebens- und Wirtschaftsweise gelingt und mit welchen sozialen Folgekosten sie verbunden ist (vgl. allgemein zum Thema Stadt und Klimakrise Calthorpe 2013; Dekker 2020; Fields und Renne 2021). Die Herausforderungen des Klimaschutzes reichen von einer umfassenden, sozial gerecht finanzierten, energetischen Sanierung der Bausubstanz über die Renaturierung städtischer Räume zur Stärkung der Widerstandsfähigkeit von Städten gegenüber Extremwetterereignissen bis hin zur völligen Umgestaltung städtischer Mobilität und städtischer Verkehrsformen, die mit einem profunden Wandel von Alltagskultur und alltäglichen städtischen Praktiken einhergeht. Bei der Bewältigung dieser Aufgaben dürfte digitalen Strategien im Rahmen sogenannter Smart-City-Konzepte eine entscheidende Bedeutung zukommen und es steht damit zu erwarten, dass sich das Leben in der Stadt ganz erheblich durch Digitalisierungsprozesse ändern wird. Zu den zentralen Aufgaben der kommenden Jahrzehnte wird es gehören, diese Wandlungsprozesse sozial gerecht auszugestalten.<sup>4</sup>

*Drittens*, die Städte sind nach wie vor der zentrale Ort nicht nur der Politik im institutionell-verfassten Sinn – Regierungen haben ihren Sitz in Städten –, sondern auch des Politischen im Sinne individueller und in Gruppen organisierter Formen der Teilhabe an politischen Aushandlungsprozessen, des Protestes und der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit im Allge-

---

3 Klassisch Lefebvre (2016 [1968]). Das normative Konzept eines „Rechts auf Stadt“ prägt die Stadtforschung seit einem halben Jahrhundert, vgl. exemplarisch Brenner (2011), Mitchell (2012), Harvey (2019), Horn (2020).

4 Vgl. exemplarisch die aus Fallstudien bestehende Untersuchung von McLaren und Agyeman (2017), die für ein Zusammendenken von urbanen Digitalisierungsprozessen mit Gerechtigkeitsfragen argumentieren.

meinen.<sup>5</sup> Als Orte kultureller und weltanschaulicher Vielfalt, der Erprobung neuer Lebensstile und der Bildung von Subkulturen und als Orte, in denen sich politische Bewegungen formieren und artikulieren, von der Arabellion über Pegida bis hin zu Fridays for Future und den selbst ernannten Querdenkern, spielen Städte eine wichtige Rolle für verschiedene gesellschaftliche Dynamiken. Es wird sich deswegen vor allem in Städten zeigen, ob und unter welchen Bedingungen ein friedliches und offenes Zusammenleben von Menschen äußerst verschiedener Herkunft, Religion, sozialer Zugehörigkeit, sexueller Identität und politischer Orientierung gelingt.

Angesichts dieser vielfältigen Herausforderungen kann es kaum überraschen, dass die Stadt philosophisches Interesse weckt. Überraschend scheint eher, dass so viel Zeit bis zur Herausbildung einer eigenen Subdisziplin „Philosophie der Stadt“ vergangen ist. Die damit implizit formulierte These, dass es sich bei der Philosophie der Stadt um ein neues, noch im Entstehen begriffenes Unterfangen handelt, bedarf sicher der Begründung. Denn natürlich hat sich die Philosophie in ihrer Geschichte immer wieder auch für die Stadt interessiert. Mehr noch, die Philosophie ist in gewisser Hinsicht selbst ein Kind der Stadt: Es waren die griechischen Kleinstaaten mit städtischem Kern, in denen die Philosophie entstand. Praktische Philosophie war zuallererst die Lehre von der Ethik, Ökonomik und Politik des Zusammenlebens in der Stadtgemeinschaft und nicht nur Sokrates suchte nach philosophischer Wahrheit auf den Straßen und Märkten der Stadt Athen.<sup>6</sup>

---

5 Zu denken ist hier schon an Hannah Arendts *Vita activa* (2002), in der die Stadt in Gestalt einer idealisierten *polis* als genuiner Ort des Politischen, als Ort des gemeinsamen menschlichen Handelns bestimmt wird.

6 So antwortet Sokrates auf die Vorhaltung des Phaidros, dass er nur selten aus der Stadt hinaus ins Freie gehe: „Dies verzeih mir schon, o Bester. Denn ich bin eben lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt.“ (*Phaidros*, 230d; Platon 1981, 15). Grundsätzlich muss bei jedem Anschluss moderner Stadtphilosophie an antike Vorstellungen, der nicht selten, wie etwa bei Arendt, stark idealisierende Züge trägt, mitbedacht werden, dass die altgriechische *polis* mit der modernen (Groß-)Stadt nur sehr begrenzt vergleichbar ist. Zu denken ist etwa an die Größenunterschiede, aber auch an den Umstand, dass zu den altgriechischen Kleinstadtstaaten in der Regel auch dörfliche, durch Agrarwirtschaft geprägte Landstriche gehören.

Die Philosophie der Stadt ist insofern eine genuine Neuerscheinung, als sie sich vor allem für die Stadt selbst als Ort des Zusammenlebens interessiert und die Stadt nicht nur als Bühne für anderes, das philosophische Aufmerksamkeit verdient, sieht. Im frühen zwanzigsten Jahrhundert haben sich Autoren wie Georg Simmel und Walter Benjamin mit Prozessen urbaner Vergesellschaftung und städtischen Wandels beschäftigt (Simmel 2006; Benjamin 1982). Doch ihr vorrangiges Interesse galt der Moderne, der Entstehung und Veränderung moderner Gesellschaften. Die Stadt gewann ihre Aufmerksamkeit vor allem, da sie der Ort war, an dem Moderne stattfand. Von daher gibt es gute Gründe, die gegenwärtig unter dem Oberbegriff Philosophie der Stadt / *philosophy of the city* geführten Debatten als neu und nicht als Wiederaufnahme und Fortführung älterer philosophischer Diskurse zu interpretieren. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass „Klassiker“ der (Stadt-)Philosophie in diesen Debatten nur eine untergeordnete Rolle spielen, der systematische und umfassende Anschluss keinesfalls gesucht wird.

Wozu braucht es eine Philosophie der Stadt? Die Frage ist mehr als bloße Rhetorik, wenn man bedenkt, dass die Stadt seit längerer Zeit und aus unterschiedlichsten Perspektiven zum Gegenstand disziplinärer und interdisziplinärer Forschung gemacht wird. Neben den klassischerweise mit Phänomenen des Städtischen befassten Disziplinen wie der Stadtplanung und ihrer Theorie, den Verkehrsingenieurwissenschaften, der Stadtgeschichtsforschung, der Architektur sowie der Human- und Stadtgeographie existieren eine Soziologie der Stadt (vgl. etwa Eckardt 2004; Löw 2018), eine Anthropologie der Stadt (zum Einstieg Pardo 2012; Jaffe und De Koning 2016) sowie eine sich kulturwissenschaftlich verstehende interdisziplinäre Stadtforschung und eine mit dieser eng verknüpften *urban theory*.<sup>7</sup> Der Chor ist bereits vielstimmig, die Notwendigkeit zusätzlicher, philosophischer Zwischentöne liegt nicht auf der Hand.

Ein Konsens darüber, wie die Frage nach dem Warum zu beantworten ist, ist bei denjenigen, die zur Philosophie der Stadt beitragen, nicht erkennbar. Vielmehr zeigt sich im Guten wie im Schlechten, dass die Phi-

---

7 Vgl. zu einer aktuellen Bestandsaufnahme Jayne und Ward (2017); für eine in der *urban theory* einflussreiche Fallstudie siehe Sassen (2001 [1991]). Wegweisende Arbeiten von Autor\_innen wie Jane Jacobs (1961) und David Harvey (1973) gehören zu Grundlagentexten der *urban theory*. Für Ansätze zur Kanonbildung bzw. zur Bestimmung von Schlüsseltexten der Stadtttheorie s. Eckardt (2017).

losophie der Stadt als Forschungsfeld noch im Entstehen begriffen ist.<sup>8</sup> Zu den Vorzügen eines solchen frühen Diskussionsstandes zählen zweifelsohne Kreativität und Offenheit. Innerhalb der philosophischen Diskussion um die Stadt finden sich die unterschiedlichsten Theorieeinflüsse und theoretischen Collagen. Die Potentiale praktisch aller philosophisch einflussreichen Strömungen der Moderne – von der analytischen Philosophie über die Phänomenologie und den Existentialismus bis hin zum Marxismus, zur Kritischen Theorie, zur liberalen Gerechtigkeitstheorie und zur postmodernen französischen Philosophie –, zum besseren Verständnis des Phänomens Stadt beizutragen, werden erprobt. Dabei zeigt sich immer wieder die Bereitschaft, ungewöhnliche Theoriesynthesen zu erstellen. Selbstverständlich beeinflussen darüber hinaus auch zentrale sozial- und kulturwissenschaftliche Werke der Stadtforschung, von Jane Jacobs über Henri Lefebvre bis hin zu David Harvey, die Philosophie der Stadt.

Die Probleme der gegenwärtigen Diskussionslage hängen mit den genannten Vorzügen systematisch zusammen. Bisher ist nicht festzustellen, dass sich unter den Diskursteilnehmenden geteilte Überzeugungen hinsichtlich der Frage herausgebildet haben, welche Kategorien und Begriffe für die philosophische Auseinandersetzung mit Städten zentral und wie sie zu interpretieren sind. Vielmehr existiert ein Nebeneinander sehr unterschiedlicher Zugriffe, die bisweilen beliebig, zumindest aber schwankenden Moden und Trends unterworfen zu sein scheinen.

Die Philosophie der Stadt steht daher unserer Einschätzung nach vor der doppelten Aufgabe, ihren eigenen Forschungsgegenstand und damit ihr Verhältnis zu den anderen mit der Stadt befassten Disziplinen klar zu bestimmen und sich zugleich ihrer leitenden Begriffe und methodischen Zugriffe zu vergewissern. Die Fragen sind alles andere als einfach zu beantworten und natürlich werden sich, wie in der Philosophie üblich, deutlich voneinander abweichende, für sich genommen plausible Antworten entwickeln und verteidigen lassen.

Der Debattenstand ist also unübersichtlich. Das gilt ungeachtet der Tatsache, dass die Philosophie der Stadt seit ungefähr einem Jahrzehnt als eigenständiges Feld des Philosophierens immer sichtbarer geworden ist: Es

---

8 Vgl. zur Illustration der folgenden Bemerkungen die in den nächsten Absätzen genannten Heftschwerpunkte, Sammelbände und Kompendien, bei deren Lektüre deutlich wird, dass sich in der Philosophie der Stadt gegenwärtig die unterschiedlichsten Traditionen und Vorstellungen von Philosophie begegnen und wenig unversucht bleibt.

gibt erste Kompendien zur Philosophie der Stadt,<sup>9</sup> dem Thema sind Zeitschriftenschwerpunkte wie der vorliegende gewidmet,<sup>10</sup> die wissenschaftliche Netzwerkbildung schreitet voran.<sup>11</sup> Da sich aber, wie angedeutet, noch keine klar konturierte „Leitdebatte“ entwickelt hat, von der ausgehend sich bestimmen ließe, welche zentralen Fragestellungen die Philosophie der Stadt gegenwärtig prägen, welchen Begriffen die Hauptaufmerksamkeit gilt und mit welchen Theorien und Traditionen gearbeitet wird, ist es nicht möglich, in dieser Schwerpunkteinleitung einen allgemeinen Überblick über den aktuellen Diskussionsstand zu geben. Wir wählen daher einen anderen Weg, indem wir den Versuch einer Systematisierung wagen: Nach unserer Einschätzung lassen sich aus den jüngeren Beiträgen drei verschiedene Auffassungen darüber, was die genuinen Aufgaben und Ziele einer Philosophie der Stadt sind, destillieren. Diese Dreiteilung wird aus der Beobachterperspektive vorgenommen: Wir behaupten damit also nicht, dass die von uns einer Auffassung zugeordneten Beiträge diese Auffassung selbst explizit verteidigen oder auch nur direkt thematisieren. Ebenso wenig gehen wir davon aus, dass sich die drei Auffassungen wechselseitig ausschließen und keine Überschneidungen zwischen ihnen möglich sind.

Einer *ersten* Auffassung zufolge ist unter „Philosophie der Stadt“ die Erweiterung und Anwendung etablierter Fragestellungen, Argumente und Methoden der Praktischen Philosophie auf den Gegenstandsbereich Stadt, Urbanisierung und städtisches Leben zu verstehen. Hier ließen sich zahlreiche Beispiele nennen. Ausgehend von allgemeinen Gerechtigkeitstheorien oder ethischen Überlegungen zur Inklusion lässt sich die Frage nach der Ausgestaltung einer gerechten Stadtgesellschaft stellen, die allen Bewohner\_innen der Stadt angemessene Teilhabe ermöglicht und sie vor ungerechtfertigter Exklusion schützt. Unter Rückgriff auf politikphilosophische Konzeptionen von Repräsentation und Partizipation kann darüber nachge-

---

9 S. etwa das Textbuch von Meagher (2008) sowie die Bände von Jacobs und Malpas (2019) und von Meagher, Noll und Biehl (2019).

10 Vgl. aus den letzten Jahren etwa die von Hasse (2016), Epting (2019), Lehntinen (2020a; 2020b) und Simon (2021) herausgegebenen Zeitschriftenschwerpunkte.

11 Zu nennen ist hier vor allem *Philosophy of the City Research Group* (<https://philosophyofthecity.org/philosophy-of-the-city-research-group/>), deren Konferenzen und Publikationen maßgeblich zur Entwicklung des Feldes beigetragen haben.

dacht werden, wer zu welchem Zeitpunkt aus welchem Grund das Recht erhält, an lokalpolitischen Prozessen und Abstimmungen teilzunehmen, wann Entscheidungen durch repräsentative, gewählte Gremien und wann direkt-demokratisch zu treffen sind. Eine Ästhetik wiederum, die sich für Umwelten, ihren Wert und die Standards ihrer Wahrnehmung interessiert,<sup>12</sup> kann als Stadtästhetik nach dem Wert städtischer Umwelten und nach Prinzipien der Stadtgestaltung fragen. Arbeiten, die sich dieser ersten Lesart einer Philosophie der Stadt zuordnen lassen, stellen darauf ab, zentrale Aspekte städtischen Lebens und städtischer Praxis unter Rückgriff auf etablierte Theorien und Konzepte besser zu verstehen bzw. aufzuzeigen, auf Grundlage welcher normativen Überzeugungen und Regeln sie weiter zu gestalten und zu verbessern sind.

Nach einer *zweiten* Auffassung lässt sich die Philosophie der Stadt als Metadisziplin betrachten, die theoretischen wie begrifflichen Grundlagenfragen der einzelnen fachwissenschaftlichen wie auch interdisziplinär geführten Stadtdiskursen nachgeht. Philosophie der Stadt ist damit in erster Linie Wissenschaftsphilosophie der Stadtforschung. Eine so verstandene Philosophie der Stadt klärt zentrale Begriffe der Stadtforschung, wobei an erster Stelle natürlich der Begriff der Stadt selbst zu nennen ist: Lässt sich „Stadt“ allgemein und zugleich informativ definieren, lassen sich hinreichende und notwendige Bedingungen angeben, die eine menschliche Siedlungsform erfüllen muss, um eine Stadt zu sein? Oder ist ein solches Unterfangen von Anfang an aussichtslos, ist die historische wie kulturelle Varianz des Phänomens Stadt so groß, dass es nicht möglich ist, einen begrifflichen Kern zu bestimmen, der sich in jeder Stadt, zu jeder Zeit und an jedem Ort manifestiert?<sup>13</sup> Neben dem Stadtbegriff müsste eine derart orientierte Philosophie der Stadt etwa auch Begriffe wie Zentrum, Metropole, Urbanität, Stadtgesellschaft und Land (als Gegensatz zur Stadt) betrachten.

Neben begrifflichen Fragen stellen sich innerhalb dieses Paradigmas wichtige epistemische Fragen, von denen zwei eng miteinander verknüpfte hier genannt werden sollen. Dies ist zum einen die Frage, welche Art von

12 Vgl. dazu Carlson (2014, bes. 20f.), der anschaulich darstellt, wie sich in den letzten Jahrzehnten aus der jüngeren *environmental aesthetics* die *aesthetics of human environments / urban aesthetics* schrittweise entwickelt hat.

13 Für ein ebenso aktuelles wie diskussionswürdiges Beispiel einer philosophischen Definition des Stadtbegriffs vgl. Varzi (2021), der die Stadt als einen sich in der Zeit entfaltenden Prozess bestimmt.

Wissen im Hinblick auf Städte überhaupt möglich ist. Ist dieses Wissen lokal gebunden, das heißt, ist es Wissen über eine konkrete Stadt (ggf.: zu einem bestimmten Zeitpunkt) – oder lässt sich Wissen über „die Stadt“ im Allgemeinen durch Forschung produzieren, ist eine allgemeine Erkenntnis dessen möglich, was Städte ausmacht, was städtische Lebensformen kennzeichnet, was für urbane Strukturen prägend ist etc.? Anders formuliert: Gleicht Wissen über die Stadt eher dem historischen Wissen, wie es die Geschichtswissenschaften erarbeiten und wie es meist bestimmte Sachverhalte zu bestimmten Zeitpunkten an bestimmten Orten zum Inhalt hat – oder gleicht es einem soziostrukturellen Wissen, wie viele Sozialwissenschaften es zu erwerben suchen, indem durch lokal orientierte Studien Zusammenhänge erschlossen werden, die sich prinzipiell andernorts auch nachvollziehen und nachweisen lassen? Zum anderen stellt sich die Frage, welche Form der Stadtheorie eigentlich möglich ist. Lässt sich eine allgemeine, zum Beispiel soziologische Theorie der Stadt entwickeln, die auf zumindest hinreichend viele Städte Anwendung finden und von der die Stadtforschung entsprechend breit profitieren kann? Oder sind theoretische Annahmen eng an konkrete empirische Untersuchungen anzuschließen, ist also bestenfalls eine bedingte Abstraktion von Einzelfallergebnissen möglich, die zum Beispiel als Grundlage von Vergleichen herangezogen werden kann, deren Aussagekraft aber begrenzt bleibt? Fragen wie diesen sollte eine Philosophie der Stadt nachgehen, wenn sie sich primär als wissenschaftsphilosophische Reflexion disziplinärer und interdisziplinärer Stadtforschung versteht.

Stadtforschende aus verschiedenen Disziplinen betrachten ihr eigenes Forschungsfeld nicht selten auch als normatives Unterfangen: So wird behauptet, Stadtplanung und die ihr zuarbeitende Stadtforschung hätten progressiv zu sein, Prozesse der Emanzipation, der Inklusion und der Demokratisierung zu befördern.<sup>14</sup> Mit Blick auf solche Positionsnahmen zeigt sich besonders deutlich eine mögliche *dritte* Auffassung der Aufgaben und Zielsetzungen einer Philosophie der Stadt: Sie kann als Normwissenschaft verstanden werden, die der Frage nachgeht, wie die für Stadtforschung relevanten normativen Begriffe, Regeln und Prinzipien zu interpretieren und zu bestimmen sind. An erster Stelle ist hier zweifelsohne der Gerechtigkeitsbegriff zu nennen, befassen sich doch viele Studien zur Stadt mit Fragen städ-

---

14 So ist etwa die Literatur zum *emancipatory planning* Legion; vgl. dazu die Hinweise im Text von Eckardt in diesem Schwerpunkt sowie als programmatisches Beispiel Albrechts (2003).

tischer (Un-)Gerechtigkeit – sei es im Rahmen von Debatten zur Gentrifizierung, der Nutzung des öffentlichen Raumes, der Stadtentwicklung, der Smart Cities, der Möglichkeiten städtischer Partizipation oder der Integration. Natürlich hängen die Ergebnisse solcher Studien entscheidend von der Frage ab, welcher Gerechtigkeitsbegriff den jeweiligen Urteilen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zugrunde gelegt wird. Und wer sollte besser als Philosophierende dazu in der Lage sein, die Plausibilität von Gerechtigkeitskonzeptionen kritisch zu hinterfragen? Gleiches ließe sich auch im Hinblick auf Begriffe wie Inklusion, Nachhaltigkeit, Verantwortung oder Partizipation sagen: Eine Philosophie der Stadt als Normwissenschaft kann – ähnlich wie die Rechtswissenschaft – dazu beitragen, die in der Stadtforschung allgegenwärtigen normativen Urteile und Folgerungen zu präzisieren und, wo möglich, mit größerer Überzeugungskraft auszustatten.

Wie bereits gesagt: Diese drei Auffassungen schließen sich nicht gegenseitig aus; sie verdeutlichen vielmehr, dass die Philosophie sehr vieles und viel Verschiedenes zu Stadtdiskursen beitragen kann. Die Differenzierung deutet an, in welche Richtungen sich eine stärker an Konturen gewinnende Philosophie der Stadt weiterentwickeln kann. Hierzu will der vorliegende Schwerpunkt einen Beitrag leisten.

Die ersten beiden Texte des Schwerpunkts lassen sich der ersten und zweiten der oben skizzierten Auffassungen über die Aufgaben einer Philosophie der Stadt zuordnen. Verena Frick argumentiert in ihrem Beitrag „Braucht die Demokratie mehr städtische Autonomie? Zur politischen Philosophie der demokratischen Stadt“, dass die Stadt als eigenständiger politischer Handlungsraum zu verstehen sei, der eines spezifischen urbanen Demokratiebegriffs bedürfe. Marlon Barbehön und Michael Haus vertreten in „Jenseits von Souveränität und Territorialität: Überlegungen zu einer politischen Theorie der Stadt“ die These, dass die Stadt im Rahmen der politischen Theorie nicht sinnvoll unter Rückgriff auf Kategorien staatsbezogener Souveränitätskonzeptionen zu begreifen, sondern als eigenständige Form räumlicher Vergesellschaftung zu denken ist, deren hervorstechende Merkmale Verdichtung und Heterogenisierung sind. Beide Texte schließen an etablierte Theorietraditionen an, wenn sie demokratische Leitbilder der Stadt analysieren (Frick) und stadtbezogene raumtheoretische Überlegungen (Barbehön/Haus) entwickeln. Zugleich geht es ihnen um eine konzeptionelle Grundlegung, die den Spezifika der Stadt und des Städtischen angemessen Rechnung trägt und die damit auch für die empirische, politikbezogene Stadtforschung theoretisch-begriffliche Grundlagen bereitstellt.

In den drei folgenden Beiträgen des Schwerpunkts lässt sich sowohl die erste als auch die dritte Auffassung über den Aufgabenbereich einer Philosophie der Stadt wiederfinden. Im Rückgriff auf politikphilosophische Debatten untersuchen Frank Dietrich und Jonathan Seim in ihrem Text „Kommunale Online-Partizipation – Wer ist gefragt?“, wie der viele Stadtdiskurse prägende Begriff der Partizipation mit Blick auf das Fallbeispiel kommunaler digitaler Bürgerbeteiligung plausibel auszudeuten ist. Sie arbeiten heraus, dass Verfahren der Online-Beteiligung die Gefahr der Überinklusivität bergen, und zeigen die Notwendigkeit von normativen Kriterien zur Eingrenzung des städtischen Demos auf. Hier zeigt sich exemplarisch, wie politikphilosophische Theorien auf stadtpolitische Fragen bezogen werden und so zur besseren Bestimmung weitverbreiteter Normvorstellungen beitragen können.

Problemen städtischer Gerechtigkeit, wie sie oftmals unter dem Stichwort des „Rechts auf Stadt“ diskutiert werden, sind die Beiträge von Niklas Angebauer und Tobias Habermann sowie von Anke Strüver und Bernd Prien gewidmet. Angebauer und Habermann konstatieren in „Wem gehört die Stadt? Eigentum in der Debatte um bezahlbares Wohnen“, dass es sich bei der aktuellen „Wohnungskrise“ tatsächlich um eine „Bodenkrise“ handelt, die maßgeblich durch die eigentumspolitische Rahmung des Boden- und Immobilienmarktes beeinflusst ist. Sie argumentieren auf Basis dieser Diagnose für einen immanenztheoretischen Eigentumsbegriff, der keine absoluten, sondern qualifizierte Eigentumsrechte impliziert und dadurch eine Gemeinwohlbindung der Bodennutzung ermöglicht. Strüver und Prien greifen auf Nancy Frasers Gerechtigkeitstheorie zurück, um zu klären, wie ein „Recht auf digitale Stadt“ inhaltlich zu bestimmen ist. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen stehen Smart-City-Konzeptionen und der digitale Plattformurbanismus. Strüver und Prien verdeutlichen in ihrem Beitrag, wie eine etablierte philosophische Theorie zum besseren Verständnis wichtiger Phänomene zeitgenössischer urbaner Entwicklungen herangezogen werden und dazu beitragen kann, die zunächst unterbestimmte allgemeine Forderung nach Gerechtigkeit in spezifischen Kontexten theoriegeleitet zu konkretisieren. Anwendungsorientierte Studien sind für die Praktische Philosophie insgesamt von Nutzen, als sie es ermöglichen, den eigenen Theoriebestand am Beispiel kritisch auf Praktikabilität und Realitätsbezug hin zu überprüfen.

Der letzte Beitrag des Schwerpunkts, Frank Eckardts Text „Die Stadt als Assemblage: Neue Perspektiven für die Stadtplanung durch die Actor-Network-Theorie?“, lässt sich als Beitrag zur zweiten der genannten Auf-

fassungen über die Aufgaben einer Philosophie der Stadt verstehen. Eckardt geht am Beispiel von vier Fallstudien der Frage nach, inwiefern eine an der Planungspraxis orientierte Stadtheorie mit Gewinn auf Grundeinsichten der Akteur-Netzwerk-Theorie wie der Philosophie der Assemblage zurückgreifen kann. In diesem Rahmen wirft Eckardt auch die für die Philosophie der Stadt zentrale Frage auf, ob eine allgemeine Theorie der Stadt überhaupt möglich ist oder ob der Gegenstand Stadt nicht lediglich ein an Einzelbeispielen orientiertes „Theoretisieren“ über „die“ Stadt zulässt.

Die Beiträge zeigen die Vielfalt einer Philosophie der Stadt auf. Die Philosophie der Stadt wird davon profitieren, unterschiedliche philosophische Theorien und Methoden auf ihr stadtphilosophisches Potential hin zu befragen. Denn erst auf der Basis einer großen und inhaltlich diversen Zahl an stadtphilosophischen Erkundigungen wird das Feld mittelfristig an begrifflicher Kontur gewinnen und damit die interdisziplinäre Stadtforschung insgesamt stärker prägen können. Die Texte verdeutlichen, dass die Philosophie der Stadt den Austausch mit den anderen Disziplinen der empirischen Stadtforschung wie der Stadtheorie suchen muss. Sie zeigen zugleich, dass die Philosophie in einem entsprechend breiten Stadtdiskurs nicht nur nimmt, sondern anderen Disziplinen auch viel zu geben hat, zuallererst begriffliche Analysen und präzise und anwendungsbezogen ausgedeutete normative Leitvorstellungen.

### Literatur

- Albrechts, Louis. 2003. „Planning and Power: Towards an Emancipatory Planning Approach“. *Politics and Space* 21(6): 905–924. <https://doi.org/10.1068/c29m>.
- Arendt, Hannah. 2002. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Benjamin, Walter. 1982. *Das Passagen-Werk*, 2 Bände, herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brenner, Neil. 2011. *Cities for People, Not for Profit: Critical Urban Theory and the Right to the City*. London/New York: Routledge.
- Calthorpe, Peter. 2013. *Urbanism in the Age of Climate Change*. Washington, D.C.: Island Press.
- Carlson, Allen. 2014. „Ten Steps in the Development of Western Environmental Aesthetics“. In *Environmental Aesthetics. Crossing Divides and Breaking Ground*, herausgegeben von Martin Drenthen und Jozef Keulartz. New York: Fordham UP.
- Dekker, Sabrina. 2020. *Cities Leading Climate Action: Urban Policy and Planning*. London/New York: Routledge.
- Eckardt, Frank. 2004. *Soziologie der Stadt*. Bielefeld: transcript.

- Eckardt, Frank, Hrsg. 2017. *Schlüsselwerke der Stadtforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Epting, Shane, Hrsg. 2019. „Topical Issue: The Philosophical Dimensions of Urban Transportation“. *Essays in Philosophy* 20(2): 128–229.
- Fields, Billy, und John L. Renne. 2021. *Adaptation Urbanism and Resilient Communities. Transforming Streets to Address Climate Change*. London/New York: Routledge.
- Harvey, David. 1973. *Social Justice and the City*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Harvey, David. 2019. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London: Verso.
- Hasse, Jürgen, Hrsg. 2016. „Schwerpunkt: Philosophie der Stadt“. *Forum Stadt* 43(4): 323–408.
- Horn, Philipp. 2020. *Indigenous Rights to the City: Ethnicity and Urban Planning in Bolivia and Ecuador*. London/New York: Routledge.
- Jacobs, Jane. 1961. *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
- Jacobs, Keith, und Jeff Malpas, Hrsg. 2019. *Philosophy and the City. Interdisciplinary and Transcultural Perspectives*. London/New York: Rowman & Littlefield.
- Jaffe, Ryvke, und Anouk De Koning. 2016. *Introducing Urban Anthropology*. London/New York: Routledge.
- Jayne, Mark, und Kevin Ward, Hrsg. 2017. *Urban Theory. New Critical Perspectives*. London/New York: Routledge.
- Lefebvre, Henri. 2016. *Das Recht auf Stadt (Le droit à la ville*. Paris: Anthropos, 1968). Hamburg: Edition Nautilus.
- Lehtinen, Sanna, Hrsg. 2020a. „Topical Issue: Philosophy of the City“. *Open Philosophy* 3 (1).
- Lehtinen, Sanna, Hrsg. 2020b. „Special Issue: Urban Aesthetics“. *Contemporary Aesthetics* Special Volume 8.
- Löw, Martina. 2018. *Vom Raum aus die Stadt denken. Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie*. Bielefeld: transcript.
- McLaren, Duncan, und Julian Agyeman. 2017. *Sharing Cities: A Case for Truly Smart and Sustainable Cities*. Cambridge, Mass./London: MIT Press.
- Meagher, Sharon M., Hrsg. 2008. *Philosophy and the City. Classic to Contemporary Writings*. New York: State of New York UP.
- Meagher, Sharon M., Samantha Noll und Joseph S. Biehl, Hrsg. 2019. *The Routledge Handbook of Philosophy of the City*. London/New York: Routledge.
- Mitchell, Don. 2012. *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*. New York/London: Guilford Press.

- Pardo, Italo, Hrsg. 2012. *Anthropology in the City. Methodology and Theory*. London/New York: Ashgate/Routledge.
- Platon. 1981. *Werke in acht Bänden*. Bd. 5, bearb. v. Dietrich Kurz. Darmstadt: WBG.
- Sassen, Saskia. 2001. *The Global City: New York, London, Tokyo* (urspr. 1991). Princeton: Princeton UP.
- Siehr, Angelika. 2017. *Das Recht am öffentlichen Raum: Theorie des öffentlichen Raumes und die räumliche Dimension von Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Simon, Jules, Hrsg. 2021. „Special Issue: Introducing Philosophy of the City“. *Topoi* 40(2): 387–502.
- Simmel, Georg. 2006. *Die Großstädte und das Geistesleben* (urspr. 1903). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Varzi, Achille C. 2021. „What is a City?“. *Topoi* 40(2): 399–408.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

# Braucht die Demokratie mehr städtische Autonomie?

Zur politischen Philosophie der demokratischen Stadt

Political Philosophy and the City

Narratives of urban democracy

VERENA FRICK, GÖTTINGEN

*Zusammenfassung:* Dieser Artikel nimmt die im Kontext einer vielfach diagnostizierten Renaissance der Stadt erhobene Forderung nach mehr städtischer Autonomie zum Ausgangspunkt, um aus demokratietheoretischer Perspektive der Frage nachzugehen, welche rechtfertigenden Gründe für eine größere städtische Autonomie angeführt werden können. Zu diesem Zweck rekonstruiert der Beitrag normative Leitbilder der demokratischen Stadt, die zugleich Lücken einer allein staatlich verstandenen Demokratiekonzeption verdeutlichen. Es handelt sich bei diesen Leitbildern um das Bild der Stadt als Schule der Demokratie, als urbane Kosmopolis sowie als urbane Allmende. Die untersuchungsleitende These lautet, dass die Stadt ein eigenständiger politischer Handlungsraum ist, an den spezifische demokratische Versprechen geknüpft sind und der spezifische Potenziale für die Verwirklichung einer demokratischen Praxis bietet. Das Erkenntnisinteresse ist zweigeteilt: Einerseits sollen in begrifflicher Perspektive die Leitbilder auf einen spezifisch urbanen Demokratiebegriff hin befragt werden und andererseits gilt es in systematischer Perspektive die zugrundeliegenden Vorstellungen von Gemeinschaft, Partizipation und Mitgliedschaft zu beleuchten und auf ihre demokratietheoretische Anschlussfähigkeit hin zu prüfen.

*Schlagwörter:* Stadt, Demokratie, Globalisierung, Mitgliedschaft, öffentlicher Raum

*Abstract:* The starting point of this article is the demand for more urban autonomy made in the context of a frequently diagnosed renaissance of the city. Adopting the perspective of democratic theory, it explores the question of which reasons may justify greater urban autonomy. To this end, the article reconstructs normative models

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



of the democratic city and, at the same time, highlights gaps of a solely statist conception of democracy. In the following, three models are examined that assume the city as an independent political space. These are the model of the city as a school of democracy, as an urban cosmopolis, and as an urban commons. Discussing these models, the article argues that the city is a distinct space for political action, to which specific democratic promises are attached and which offers specific potentials for the realization of a democratic practice. The research interest is twofold: From a conceptual perspective, the article asks whether a specific urban concept of democracy exists, and from a systematic perspective, it disentangles the underlying notions of community, participation and democratic membership.

*Keywords:* city, democracy, globalization, citizenship, public space

## 1. Einleitung: Die Renaissance der Städte als politische Akteure

Stadtluft macht frei – dieses historische Emanzipationsversprechen der Stadt gewinnt heute neue Attraktivität. Das eingespielte Verhältnis von Stadt und Staat befindet sich im Wandel, Städte treten aus dem Schatten der sie umgebenden Nationalstaaten heraus und reklamieren politischen Gestaltungsanspruch. Besonders augenfällig ist das im Bereich der Klimapolitik, wo transnationale Städtenetzwerke wie die *C40 Climate Cities Leadership Group* voranschreiten und durch den Austausch von Informationen und *Best-Practice*-Lösungen sowie durch eigene Hilfsprogramme zur lokalen Realisierung der im Pariser Abkommen vereinbarten Klimaziele beitragen. Auch in anderen Bereichen sehen sich Staaten mit der politischen Aktivität der Städte konfrontiert. So haben Städte begonnen, sich als ‚Menschenrechtsstadt‘ zu deklarieren, und sich auf teils höhere Menschenrechtsstandards, als sie auf nationaler Ebene gelten, verpflichtet (Oomen et al. 2016). Auch das in den USA in den 1980er Jahren entstandene *sanctuary city movement* findet inzwischen weltweit Nachahmung. Städte erklären sich zum Ort der Zuflucht für Geflüchtete und verweigern sich der umstandslosen Umsetzung nationaler Flüchtlingspolitik, indem sie etwa den Vollzug von Abschiebungen aussetzen oder Ausweisdokumente nicht kontrollieren (Boudou 2020).

Die Renaissance der Städte als politische Akteure hat in der öffentlichen Debatte eine regelrechte Euphorie ausgelöst. In den Feuilletons wird mit Blick auf die immer gelähmter wirkenden Nationalstaaten angesichts von Brexit, Handelskriegen, Klimawandel und Pandemien regelmäßig beschworen, dass die Probleme der Welt nun in den Städten gelöst werden müssen (Dettling 2019). Städte erscheinen dabei mal als Retter der UN-Ide-

ale (Clüver Ashbrook und Haarhuis 2019), mal sollen sie den Weg aus der gegenwärtigen Krise der Demokratie weisen (von Borries 2019). Zu diesem neuen Glauben an die Veränderungskraft der Städte passen Selbstbilder prominenter Bürgermeisterinnen, die wie Anne Hidalgo einen neuen demokratischen Vertrag versprechen, in dem die Stadt zum „Ort des Möglichen“ wird (Hidalgo 2019, 37), oder die wie Rahm Emanuel die überlegene Innovationskraft der Städte und ihrer Bürgermeister gegenüber den nationalen Regierungen preisen (Emanuel 2020). Und ganz im Sinne einer *engaged political philosophy* hat auch Benjamin Barber (2013) ein leidenschaftliches Plädoyer dafür gehalten, warum Bürgermeisterinnen die Welt regieren sollten.

Die Stadt wird hier zu einem konkreten Ort der Hoffnung auf eine pragmatische und lösungsorientierte Politik, die an den kosmopolitischen Werten von Freiheit, Demokratie, Nachhaltigkeit, postnationaler Solidarität und offenen Grenzen orientiert ist. Einen beträchtlichen Teil ihrer neuen Attraktivität zieht die Stadt dabei aus dem in der Literatur häufig insinuierten Gegensatz zum Nationalstaat. Exemplarisch für die aktuelle Stadtdiskussion findet sich das bei Barber beschrieben (2013, 9ff.). Demnach orientiert sich staatliches Handeln vor allem am Paradigma der Souveränität, das heißt, Staaten zielen auf Unabhängigkeit und Autonomie, sie erweisen sich parteilich gegenüber der eigenen Nation und neigen zu Weltanschauungen und Ideologien. Ganz anders Städte: Aufgrund des lokalen, unmittelbaren Handlungsdrucks charakterisiert Barber städtisches Handeln als pragmatisch und problemlösend, unideologisch und innovativ. Oder wie es im Selbstbild vieler Städtenetzwerke heißt: *states talk, cities act*.

Städte sind umkämpfte Räume, in denen sich überörtliche Konflikte um soziale Ungleichheit, Migration oder Klimawandel, deren Lösung traditionell vor allem von Staaten erwartet wurde, sozialräumlich kristallisieren. Angesichts dessen wird die Diagnose einer gestiegenen politischen Bedeutung von Städten meist mit der Forderung nach größeren politischen Gestaltungsspielräumen für Städte verknüpft, um diese Konflikte lokal zu bearbeiten. Worin genau besteht dabei aber das demokratische Emanzipationsversprechen der Stadt im 21. Jahrhundert? Und woher beziehen Städte eigentlich das demokratische Mandat für den von ihnen reklamierten politischen Gestaltungsanspruch? Bei genauerem Hinsehen erinnern nämlich einige der oftmals als städtisch bezeichneten Attribute – Problemlösung, Sachorientierung, Pragmatismus – an den neoliberalen *managerialism*, der für globale Governance-Arrangements insgesamt charakteristisch ist und für seine Tendenz zur Entdemokratisierung weithin kritisiert wird (z. B.

Koskenniemi 2007, 29). Leistet am Ende also eine gewisse Sehnsucht nach einfachem Entscheiden der großen Fragen unserer Gegenwart einer neuen Technokratie der Stadtverwaltungen Vorschub?

Diese Fragen zielen im Kern auf die Autorität und Legitimität städtischen Handelns im 21. Jahrhundert und verdeutlichen zugleich den Bedarf an einer politischen Philosophie der Stadt. Unstrittig scheint heute, dass eine politische Philosophie, die Städte lediglich als Teil des staatlichen Verwaltungsaufbaus begreift, der sich vorwiegend funktional durch eine effektive Erfüllung von Verwaltungsaufgaben legitimiert, wenig angemessen ist, um die politische Bedeutung städtischen Handelns zu rechtfertigen. Ein solches Verständnis wird jedoch in weiten Teilen der staatstheoretischen Literatur tradiert (kritisch: Wollmann 2002, 10) und liegt zumindest unausgesprochen auch den meisten Demokratietheorien zugrunde, die sich noch immer vor allem auf die staatliche Demokratie konzentrieren und über Städte kaum ein Wort verlieren. Damit fehlt es aber – zumindest in der deutschsprachigen politischen Philosophie – weitgehend an normativen Maßstäben einer demokratischen Stadt, die eine kritische Bewertung des städtischen Emanzipationsversprechens unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts ermöglichen würden. Zwar liegen inzwischen vielversprechende Einzelstudien zu stadtspezifischen Themen wie Gentrifizierung (Hofmann 2020; Huber und Wolkenstein 2018), Segregation (Sundstrom 2020; Bickford 2000) oder Städten als Orte des Widerstands (Sörensen 2020) vor, ein kohärentes Bild der demokratischen Stadt ergibt sich daraus indes noch nicht.

Vor diesem Hintergrund konzentriert sich der Beitrag auf die demokratietheoretischen Aspekte der Forderung nach mehr städtischer Autonomie gegenüber dem Staat. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, ob Städte mehr Gestaltungsspielräume erhalten sollten und welche demokratietheoretischen Gründe für die Legitimität städtischer Autonomie angeführt werden können. Zu dem Zweck werde ich den aktuellen Diskurs in der Stadtforschung auf die verstreuten Ansätze einer politischen Philosophie der Stadt durchmustern und in einem synthetisierenden Zugriff normative Leitbilder der demokratischen Stadt rekonstruieren. Die untersuchungsleitende These lautet, dass die Stadt ein eigenständiger politischer Handlungsraum ist, an den spezifische demokratische Versprechen geknüpft sind und der spezifische Potenziale für die Verwirklichung einer demokratischen Praxis bietet. Diese Versprechen, so möchte ich argumentieren, lassen sich zu drei in der politikphilosophischen Stadtdiskussion dominanten Leitbildern verdichten, die die Bedeutung des städtischen Raums für die Demokratie akzentuieren

und zugleich auf Lücken einer allein staatlich verstandenen Demokratiekonzeption verweisen. Das Erkenntnisinteresse ist mit Blick auf die Leitbilder zweigeteilt: Einerseits sollen in begrifflicher Perspektive die Leitbilder auf einen spezifisch städtischen Demokratiebegriff hin befragt werden und andererseits gilt es in systematischer Perspektive die zugrundeliegenden Vorstellungen von Gemeinschaft, Partizipation und Mitgliedschaft zu beleuchten und auf ihre demokratietheoretische Anschlussfähigkeit hin zu prüfen. Damit versteht sich dieser Beitrag als Ansatz zu der noch ausstehenden Kartografie einer Demokratietheorie der Stadt, auf deren Basis die politische Philosophie erst Reformideen für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Stadt und Staat formulieren und evaluieren kann.

Zwei Eingrenzungen sind dabei in definitorischer Hinsicht vorzunehmen: Aufbauend auf der klassischen Stadtdefinition der Chicago School entlang der drei Merkmale Größe, Dichte und soziale Heterogenität (Wirth 1938, 8) wird ‚Stadt‘ im Folgenden als verdichteter sozialer Konfliktraum zwischen einander fremden Individuen verstanden (dazu auch Siebel 2018). Die damit implizierten Polarisierungen sind in der Regel in größeren Städten und Großstädten anzutreffen, sodass hier mit ‚Stadt‘ vor allem Großstädte gemeint sind. Eine weitere Eingrenzung ist mit Blick auf die Reichweite und den Kontext der politischen Theorien vorzunehmen. Die folgenden demokratietheoretischen Überlegungen stehen im Kontext einer westlichen politischen Philosophie und der von ihr geprägten Begriffe. Deren transkulturelle Übertragbarkeit auf andere politische Kontexte kann nicht vorausgesetzt werden, sodass im weiteren Verlauf mit ‚Stadt‘ nur Städte innerhalb liberal-westlicher Demokratien adressiert werden. Hier kann ferner vorausgesetzt werden, dass in der Regel durch Wahl legitimierte Selbstverwaltungsinstitutionen die Stadtpolitik bestimmen.

Im Folgenden werde ich in drei Schritten vorgehen: Zunächst verorte ich die Renaissance der Städte als politische Akteure im Kontext der Globalisierung und argumentiere, dass daraus eine neue Rechtfertigungsbedürftigkeit für städtisches Handeln resultiert (Abschnitt 2). Daran anschließend unterscheide ich drei normative Leitbilder der Stadt und befrage sie auf die zugrundeliegenden demokratischen Versprechen der Stadt und Vorstellungen politischer Mitgliedschaft (Abschnitt 3). Dazu zählt, *erstens*, die Vorstellung der Stadt als Schule der Demokratie, die der Entfaltung demokratischer Selbstwirksamkeit Raum gibt (3.1); *zweitens*, die Idee der urbanen Kosmopolis, die demokratische Mitgliedschaft auf Basis von Diversität und Differenz ermöglicht (3.2); und *drittens*, das Leitbild der urbanen Allmende,

das den öffentlichen Raum der Stadt als Gemeingut und Basis eines ‚Rechts auf Stadt‘ hervorhebt (3.3). Ein abschließender Vergleich der drei Leitbilder zielt auf die Beantwortung der Frage, inwiefern sie herangezogen werden können, um mehr städtische Autonomie zu legitimieren und welche Ordnungsvorstellungen des Verhältnisses von Stadt und Staat darin jeweils zum Ausdruck kommen. Zugleich sollen auf Basis des Vergleichs Desiderata einer Demokratietheorie der Stadt benannt werden (Abschnitt 4).

## 2. Legitimationsprobleme globalen städtischen Handelns

Die neue Rolle der Städte als politische Akteure steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der fortschreitenden Globalisierung und dem damit verbundenen Wandel von Staatlichkeit. Versteht man Globalisierung als weltweite Verdichtung und Entterritorialisierung sozialer, kultureller, politischer und ökonomischer Interaktionen, dann stechen die Öffnung des national-staatlichen ‚Containers‘ und die Relativierung staatlicher Ordnungsmacht hervor. Der permanente Fluss von Waren, Ideen, Personen und Informationen macht nicht länger an nationalen Grenzen halt, sondern überwindet diese Grenzen sowohl materiell als auch virtuell durch digitale Kommunikationsmedien (Castells 2017). Während mit Blick auf diese Neuordnung der räumlichen Bezüge politischen und sozialen Handelns zunächst vor allem die transnationale bzw. internationale Ausdehnung betont wurde (Held 1997; Giddens 1990), zeigt sich inzwischen immer deutlicher das Bild einer parallel stattfindenden Lokalisierung globaler Entwicklungen. „Localities [...] serve nowadays as dumping grounds for problems generated globally not by their initiative and without their consultation“, diagnostizierte etwa Zygmunt Bauman (2013, 1f.) und prägte dafür den Begriff „glocalization“.

In Städten verdichten sich die globalen Herausforderungen der Gegenwart wie Klimawandel, soziale Ungleichheit, Migration und Pandemien, auf die damit auch eine lokale Antwort gefunden werden muss. Städte entwickeln sich auf diese Weise zu sogenannten „Bruchzonen der Globalisierung“, d. h. zu jenen Räumen, in denen sich die Neusegmentierung der Welt besonders deutlich zeigt und die Herstellung neuer Raumbezüge entsprechend umstritten ist (Middell 2009, 117). Besonders offensichtlich wird die steigende Relevanz der lokalen Ebene in den sogenannten *global cities*. Saskia Sassen (1991) hat als eine der Ersten auf das weltumspannende Netz von Metropolen wie Tokio, London, Frankfurt, New York, Singapur oder Johannesburg hingewiesen, in denen sich die weltweite Mobilität von Dienstleis-

tungen, Kapital und Personen knotenpunktartig verdichtet. Als Standorte des internationalen Finanzkapitalismus entkoppeln sich die *global cities*, so ihre These, zunehmend vom Kontext der sie umgebenden Territorialstaaten und gleichen sich stattdessen untereinander immer weiter an.

Doch auch abseits der prägnanten *global cities* haben Städte weltweit begonnen, sich in transnationalen Netzwerken zu koordinieren. Besonders in den Bereichen Klima- und Umweltschutz, Kunst und Kultur, Sicherheit, Mobilität und nachhaltige Entwicklung ist inzwischen eine Vielzahl solch ‚paradiplomatischer‘ Zusammenschlüsse entstanden (Smith 2019).<sup>1</sup> Und zahlreiche internationale Organisationen wie die Weltbank, die UN oder auch die Europäische Union haben ihrerseits die politische Bedeutung der Städte befördert. Immer häufiger suchen sie nach skalierten Lösungen, die gezielt unterschiedliche politische Handlungsebenen ansprechen sollen, und überspringen dabei die staatliche Ebene, um direkt die Städte zu adressieren. Angesichts dessen ist bereits davon die Rede, dass eine „novel trinity: World – State – Locality“ (Blank 2006, 889) die Staatendominanz der internationalen Ordnung relativiert.

Der Aufstieg der Städte ist Teil der umfassenderen Rekonfiguration staatlicher Herrschaft, die die Globalisierung eingeleitet hat (Frick 2020, 69). Städte partizipieren dabei an einem Prozess, der als Auffächerung oder Disaggregation staatlicher Souveränität beschrieben wird (Volk 2019; Cohen 2014; Brown 2010; Grimm 2009; Slaughter 2004). Gemeint ist damit, dass die Globalisierung die strikten Grenzziehungen zwischen innen und außen, staatlich und international, auf denen das westfälische System der Staatenordnung aufgebaut war, unterläuft und bisweilen sogar auflöst. An die Stelle einer hierarchischen, auf dem Prinzip der Staatensouveränität aufgebauten internationalen Ordnung ist ein heterarchisches Regieren in internationalen Institutionen und transnationalen Netzwerken getreten. Ein Effekt der Netzwerk-Governance ist, dass sie neue Handlungsräume für politische Akteure jenseits des Staates eröffnet (Volk 2019; Aust 2017; Nijman 2016; Acuto 2013). Innerhalb der Netzwerke macht eine Vielzahl öffentlicher und privater Akteure den Staaten ihr Monopol auf politische Gestaltung streitig. Zwar werden in diesen Netzwerken – das zeigt auch die Praxis der transnationalen Städtenetzwerke – nicht immer rechtsverbindliche Entscheidungen getroffen. Doch auch der indirekte Zwang, den *Best-Practice*-Beispiele, Zielver-

---

1 Eine Aufstellung der zahlreichen Netzwerke findet sich bei Barber (2013, 118ff.).

einbarungen, Compliance-Zusagen, Fördergelder und Monitoring-Verfahren auf die beteiligten Akteure ausüben, entfaltet eine handlungssteuernde Wirkung, da er die politischen Kosten für abweichendes Verhalten erhöht.

Mit Blick auf die demokratierelevanten Konsequenzen und besonders die Frage nach der normativen Anerkennungswürdigkeit der entstehenden globalen Governance-Ordnung fällt das Urteil ambivalent aus: Einerseits steckt in den Netzwerken demokratisches Emanzipationspotential, man denke hier nur an transnationale Protestbewegungen und NGOs, die sich globalen Problemen verschrieben haben und über die Grenzen des Staates hinweg Unterstützerinnen mobilisieren können. Auf diese Weise entsteht die Möglichkeit, Themen wie Klimagerechtigkeit, Artensterben, Welthandel oder Armut zu politisieren, die die Menschheit als Ganzes betreffen und innerhalb eines einzelnen Nationalstaates kaum adäquat adressiert werden könnten. Die Vorstellung einer globalen *res publica* kann dadurch überhaupt erst hervorgebracht werden (Volk 2019, 21).

Andererseits ist die demokratische Legitimation der neuen *Governance*-Strukturen in vielen Fällen prekär (Zürn 2011, 67; Nullmeier und Nonhoff 2010, 16). Zugespielt zeigen das private Akteure des Finanzkapitalismus wie global agierende Unternehmen, Anwaltskanzleien oder Rating-Agenturen, deren Einfluss auf die Politikgestaltung in den *Governance*-Netzwerken beträchtlich ist, ohne dass sie hierfür demokratisch autorisiert wären. Doch auch innerhalb der demokratischen Staaten drohen supranational getroffene Vereinbarungen etwa auf der Ebene der Europäischen Union die demokratischen Verfahren auszuhöhlen, da diese Entscheidungen dem demokratischen Willensbildungsprozess weitgehend entzogen sind und von den nationalen Parlamenten nur noch im Ganzen ratifiziert werden können (Habermas 2011, 51). Zwar wurde versucht, auf die Legitimationsprobleme politischer Herrschaft jenseits des Staates mit einer Neufassung des Legitimitätsbegriffs entlang liberaler *Output*-Kriterien wie Problemlösung, Expertise oder Schutz von Individualrechten zu reagieren (Nullmeier und Nonhoff 2010, 28). Dieser Wandel des Legitimitätsdenkens vermag indes nicht zu überdecken, dass die *Output*-Orientierung nur um den Preis des republikanischen Versprechens auf gleiche und effektive Teilhabe an der demokratischen Selbstregierungspraxis zu haben ist (Jörke 2019, 29).

Städte sind von dieser grundsätzlichen demokratietheoretischen Kritik an den neuen Akteuren und Netzwerken der *Global Governance* nicht ausgenommen. Ganz im Gegenteil, folgt man der klassischen Vorstellung demokratischer Legitimität, in deren Mittelpunkt die Volkssouveränität steht,

dann trägt das grenzüberschreitende politische Handeln von Städten nur dazu bei, demokratische Souveränität weiter zu unterminieren. Denn aus dieser Perspektive besteht ein enger begrifflicher und systematischer Zusammenhang zwischen Volks- und Staatensouveränität. Die demokratischen Verfahren und Meinungsbildungsprozesse innerhalb des demokratischen Staates geben der „Selbsteinwirkung einer politisch organisierten Bürgergesellschaft“ Raum und gewährleisten, dass sich die Bürgerinnen zugleich als Adressaten und Autoren bindender Gesetze verstehen dürfen (Habermas 2011, 50). Das Volk der Staatsbürgerinnen konstituiert das einheitliche Legitimationssubjekt für die Ausübung staatlicher Souveränität, die gewissermaßen nur die nach außen gewendete Seite demokratischer Selbstbestimmung ist und den politischen Handlungsspielraum reflektiert, dessen die effektive Realisierung kollektiver Handlungsmacht bedarf (Böckenförde 1991).

Die darin zum Ausdruck kommende Container-Vorstellung des politischen Raums im Nationalstaat basiert auf einer binären Trennung zwischen innen und außen: Während sich im Inneren des Staates der Wille des Volkes in einem diskursiven Verfahren erst konstituiert, vertritt der Staat nach außen als Einheit die Ergebnisse der demokratischen Selbstbestimmungspraxis. Beginnen nun substaatliche Einheiten wie Städte durch eigenes grenzüberschreitendes Handeln diese Differenz zu unterlaufen, kann das unter Zugrundelegung des Souveränitäts-Paradigmas in zweierlei Hinsicht bewertet werden: Entweder als potentieller Widerspruch zu den demokratischen Entscheidungen des einheitlichen *demos* oder als Praxis einer internationalen Behördenkooperation, innerhalb derer die Stadt in eher technokratisch-funktionaler Perspektive als behördliches Abbild des Gesamtstaats *en miniature* agiert (Aust 2017, 182). Im Ergebnis lassen jedoch beide Varianten nur eine Schlussfolgerung zu, nämlich die Zurückweisung eines eigenen demokratischen Mandats von Städten als illegitime Selbstermächtigung.

Dieses Denken von der Souveränität her liegt implizit oder explizit dem *Mainstream* der politischen Philosophie und Demokratietheorie zugrunde und behindert die Wahrnehmung von Städten als eigenständige demokratische Räume. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die Zentralität des Souveränitätsparadigmas immer schlechter plausibilisiert werden kann (Rosanvallon 2010). Die ihm zugrunde liegende Einheitsfiktion wird in ihrer zentralen Dimension der Einheit von Volk, Staatsgewalt, Territorium und Recht von einer anschwellenden Forschungsliteratur zu postnationalen Vorstellungen des *demos* (Patberg 2018), disaggregierter Staatsgewalt (Slaughter 2004) und globalem Rechtspluralismus (Krisch 2012) in Frage

gestellt. Kleinster gemeinsamer Nenner dieser Ansätze ist die Überzeugung, dass sich das Souveränitätsparadigma sowohl normativ als auch empirisch in zunehmendem Maße als inadäquat erweist, die politische Realität in der ‚postnationalen Konstellation‘ (Habermas) zu erfassen.

Der Fokus ist jedoch überwiegend auf inter- und transnationale Prozesse gerichtet (Fraser 2010). Was dabei übersehen wird, ist die gleichzeitige Rekonfiguration innerstaatlicher politischer Ordnungsbildung, die ebenfalls neue Legitimationsfragen stellt. In der stark unitaristisch ausgerichteten Demokratietheorie setzt sich erst allmählich, insbesondere unter dem Eindruck der Globalisierung, ein Bewusstsein für unterschiedliche *scales* der Demokratie durch (Brenner 2019; Fraser 2010; Sassen 2007). Gemeint ist damit nicht eine hierarchische Mehrebenenarchitektur, sondern ein Denken in sich teils überlappenden, teils distinkten sozial konstituierten Handlungsräumen, zwischen denen durch die Öffnung des nationalstaatlichen ‚Containers‘ neue Bezüge möglich werden. Städte nehmen an dieser Rekonfiguration politischer Herrschaft teil. Insbesondere für die Beziehung zwischen Stadt und Staat ist diese Entwicklung folgenreich: Sie versetzt Städte in die Lage, die sich eröffnenden politischen Gestaltungsspielräume nicht mehr nur innerhalb der ihnen staatlich zugewiesenen Aufgaben, sondern zumindest potentiell in Konkurrenz bzw. Konflikt mit dem Staat wahrzunehmen. Dies zeigen etwa die Beispiele der selbsterklärten *sanctuary cities*, *human rights cities* oder der Null-Emissions-Städte, die über staatliche Verpflichtungen in den Bereichen Migration, Menschenrechts- und Klimaschutz hinausgehen und damit den Staat in diesen Politikfeldern unter Handlungsdruck setzen. Städte sind damit nicht länger Ebenen „ausgliederter Konfliktabsorption“, die im stabilitätspolitischen Eigeninteresse den Zentralstaat gegenüber lokalen politischen Forderungen immunisieren, wie Claus Offe (1975, 308) einmal argumentierte. Die politische Bedeutung der Stadt kann heute nicht mehr ausschließlich vom Staat her erfasst werden.

### 3. Städte als demokratische Räume

In wessen Namen aber handeln Städte, gerade wenn sie sich in Opposition zum Staat begeben? Dies ist die Frage nach einem genuin städtischen *demos* und damit nach einem distinkten städtischen Raum politischer Mitgliedschaft jenseits des Staates. Zugleich verdeutlicht diese Frage die politikphilosophische Notwendigkeit, über die demokratische Legitimität städtischen Handelns und die Verortung von Städten innerhalb der staatlichen

Legitimationsarchitektur der liberalen Demokratie neu nachzudenken. Dazu muss die politische Philosophie die *black box* der Stadt öffnen und nach den rechtfertigenden Gründen für die normative Anerkennungswürdigkeit städtischer Autonomie fragen. Wenn ich im Folgenden argumentiere, dass Städte eigene demokratische Handlungsräume konstituieren, an die spezifische demokratische Versprechen geknüpft sind, dann soll damit nicht geleugnet werden, dass Städte immer auch Teil des staatlichen Verwaltungsapparates sind und sich funktional im Sinne einer effektiven Erfüllung von Staatsaufgaben rechtfertigen müssen. Doch die politische Bedeutung von Städten erschöpft sich nicht in Problemlösungskompetenz und Verwaltungsexpertise. Vielmehr eröffnen Städte einen Raum politischer Gemeinschaftsbildung, sie sind in der Lage, eine politische Gemeinschaft zu konstituieren, deren Mandat sie als politische Akteure wahrnehmen. Was macht diesen Raum aber zu einem demokratischen Raum? Und worin besteht das demokratische Potenzial bzw. das Emanzipationsversprechen der Stadt im 21. Jahrhundert? Nach der Analyse der gegenwärtigen politikphilosophischen und interdisziplinären Stadtdiskussion schlage ich drei normative Leitbilder der demokratischen Stadt vor, die jeweils unterschiedliche Vorstellungen von politischer Mitgliedschaft in der städtischen Demokratie akzentuieren und entsprechend unterschiedliche Schlussfolgerungen für das Verhältnis von Stadt und Staat zulassen. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, welche Vorstellungen der städtischen Demokratie in den Leitbildern zum Ausdruck kommen und inwiefern sich auf Basis dieser Vorstellungen die Renaissance der Städte als politische Akteure demokratietheoretisch rechtfertigen lässt.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht erfüllen die Leitbilder eine heuristische Funktion und sind als ein Angebot zu verstehen, die verstreute Stadtdiskussion zu ordnen und zu systematisieren. Dabei erheben die Leitbilder nicht den Anspruch, einen jeweils kohärenten Ansatz einer politischen Philosophie der Stadt abzubilden – ein solcher existiert ohnehin, soweit ersichtlich, derzeit noch nicht. In ihnen verdichten sich vielmehr mitunter heterogene Ansätze, die aber zentrale Prinzipien und Ziele gemeinsam haben und sich darin von anderen Ansätzen unterscheiden. Damit ist nicht gesagt, dass sich die Leitbilder wechselseitig ausschließen, sie lassen sich mit Blick auf ihre Prämissen und normativen Zielvorstellungen indes analytisch unterscheiden: Während das Leitbild der Stadt als Schule der Demokratie auf eine spezifisch städtische Funktion abhebt, beschreibt das Leitbild der urbanen Kosmopolis eine moralische Praxis der Stadtbürgerinnen. Das Leitbild der Stadt als Allmende nimmt wiederum Bezug auf Eigentumsrechte und

Praktiken des *commoning*. Die Leitbilder zeichnen sich durch ihre narrative Dimension aus, sie entwerfen ausgehend von einer Krisendiagnose eine alternative Erzählung davon, was ‚Stadt‘ ausmacht, verbinden insofern empirische Diagnosen mit normativen Ansprüchen und legitimieren Forderungen nach einer veränderten Stadtpraxis. Vor diesem Hintergrund dienen die hier vorgestellten Leitbilder als doppelter Ausgangspunkt, einerseits, um eine politische Philosophie der Stadt zu entwickeln, und andererseits, um stadtspezifische Fragen im Kontext der vorwiegend auf den Staat bezogenen politischen Philosophie und Demokratietheorie zu diskutieren und auf diese Weise die blinden Flecke der gegenwärtigen politischen Philosophie mit Blick auf die Stadt zu erhellen.

### 3.1 Die Stadt als Schule der Demokratie

Von Tocqueville über Mill hat die Vorstellung von der Stadt als Schule der Demokratie eine lange Tradition in der politischen Ideengeschichte der Moderne. In jüngerer Zeit findet sich der Gedanke einer demokratiestärkenden Dialektik aus lokaler politischer Aktivität und politischer Gemeinschaftsbildung vor allem bei Autoren, die dem Republikanismus bzw. dem Kommunitarismus zugerechnet werden. Dezentralisierung, Subsidiarität und Föderalismus als politische Ordnungsprinzipien werden hier an die Erwartung politischer Aktivierung und bürgerschaftlichen Engagements gekoppelt und gegen die Entfremdung der Individuen voneinander und von ihrem Gemeinwesen in der liberalen, kapitalistischen Demokratie exponiert. Die städtische Ebene soll „den geeigneten Rahmen einer geteilten sozialen Praxis stiften“ (Haus 2002, 91) und damit jene gemeinsame Lebenswelt aufrechterhalten, die die Basis ist für die doppelte Transformation atomisierter Individuen zu verantwortlichen Staatsbürgerinnen und privater Interessen zu öffentlichen Angelegenheiten, wie sie im Zentrum republikanisch-partizipatorischer Demokratietheorien steht (Barber 2004 [1984], 119). Diese anspruchsvolle Demokratietheorie baut auf ein starkes Gemeinschaftsgefühl zwischen den Bürgern auf, das wiederum selbst erst durch Praxis und Erfahrung hergestellt werden muss. Und genau hier zehrt die Demokratie von den Möglichkeiten städtischer Gemeinschaftsbildung.

Dieser Zusammenhang lässt sich exemplarisch anhand von Benjamin Barbers „starker Demokratie“ (2004 [1984]) und Hartmut Rosas Überlegungen zum Verhältnis von Resonanz und Demokratie (Rosa 2019) verdeutlichen. Beide vereint ein Denken von der menschlichen Erfahrung her, das die Trennung zwischen dem Menschen als Sozialwesen und als po-

litischem Wesen aufhebt und einen entsprechend weiten Politikbegriff voraussetzt, der das Politische im Zusammenleben der Menschen selbst statt in formalisierten Entscheidungsverfahren verortet. Barber geht von der Prämisse der grundsätzlichen Konflikthaftigkeit menschlichen Zusammenlebens aus, die aber anders als in der liberalen politischen Philosophie John Rawls' nicht durch die Anerkennung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption beigelegt werden kann, sondern durch die Ausbildung politischer Urteilskraft durch *citizenship* und Partizipation (Barber 2004 [1984], 157f.). Gemeinschaftsbildung wird hier als Antwort auf das Problem politischer Ordnung formuliert. Barber hat dabei eine Vorstellung von Bürgersolidarität vor Augen, die sich am Ideal demokratischer Nachbarschaft orientiert: „Citizens are neighbors bound together neither by blood nor by contract but by their common concerns and common participation“ (ebd., 219). Lokale Institutionen wie Bürgerversammlungen bezeichnet er entsprechend als „training ground for democracy“ (ebd., 235). Ein ähnlicher Gedanke findet sich in Hartmut Rosas resonanztheoretischer Bestimmung der Demokratie (Rosa 2019). Obwohl in Rosas Überlegungen keine explizite Theorie der Stadt enthalten ist, lässt sich ausgehend von seinem republikanischen Demokratieverständnis ein Argument für die demokratische Bedeutung der lokalen Ebene entwickeln. In Anlehnung an Hannah Arendt sieht Rosa das Grundversprechen der Demokratie darin, mittels gemeinsamer politischer Gestaltung die soziale Welt und den öffentlichen Raum als Resonanzsphäre zu erleben. Die Bürgerinnen müssen sich darin mit ihren Wertvorstellungen wiederfinden, um die soziopolitische Ordnung als ihre eigene zu erkennen (ebd., 168). Prägend sei dabei die Erfahrung demokratischer Selbstwirksamkeit, d. h. durch Handeln individuell oder kollektiv etwas bewirken und andere damit erreichen zu können. Ein solches interpersonales Verständnis demokratischer Selbstwirksamkeit ist auf physisch-bürgerschaftliche Interaktions- und Begegnungsräume als „Resonanzsphäre“ angewiesen, in denen „sich die unterschiedlichen Stimmen artikulieren, sich wechselseitig hören und antworten und dadurch transformieren können“ (ebd., 185, 187). Die Betonung von Präsenz, Erfahrung und Erleben verweist auf die besondere Rolle des Lokalen für ein resonantes Weltverhältnis. Rosa zufolge ist nicht die Reichweite unserer Weltbeziehung entscheidend, sondern deren Qualität (Rosa 2020, 725).

Auffallend ist, dass sowohl Rosa als auch Barber den Aspekt der Gemeinschaftsbildung und der horizontalen Interaktion zwischen Bürgerinnen betonen. Mit Michael Haus kann man sagen, dass sie der lokalen Politik die

Funktion einer „Politikermöglichungs-Politik“ (Haus 2002, 95) zuweisen: Nicht kollektive Entscheidungsfindung oder die *Selbstregierung* im engeren Sinne stehen hier im Vordergrund, sondern die gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen und das soziale Kapital für die Verwirklichung und Stabilisierung einer demokratischen Ordnung. Das politische Engagement auf lokaler und nachbarschaftlicher Ebene dient mithin der Befähigung der Bürger und der Ausbildung demokratischer Urteilskraft und nicht der Machtausübung; so heißt es etwa bei Barber: „The objective is not yet to exercise power or make policy: it is to create the conditions for the exercise of power – to instill civic competence.“ (Barber 2004 [1984], 268) Als Schule der Demokratie ist die Stadt gewissermaßen eine lokale Antwort auf die Krise der liberalen Demokratie, wie sie sich im globalen Erstarken des Populismus offenbart.

Barber vollzieht später einen Kurswechsel: Noch in seiner ‚starken Demokratie‘ lehnt er die Eigenständigkeit lokaler Institutionen als potenziell demokratiezersetzenden Parochialismus ab (Barber 2004 [1984], 235). Rund 30 Jahre später bezeichnet er dagegen Städte als Bausteine einer „global democratic architecture“ (Barber 2013, 42) und engagiert sich auch politisch für ein Weltparlament der Bürgermeister. Barbers Plädoyer für eine aktive Rolle der Städte bei der Gestaltung einer demokratischen *Global Governance* hat viel mit einer spürbaren Ernüchterung über die Problemlösungsfähigkeit und Progressivität des Nationalstaates zu tun.<sup>2</sup> In seinen demokratietheoretischen Überlegungen bleibt Barber indes, wie auch Rosa, stets auf die staatliche *politie* gerichtet. Beide denken *politische* Gemeinschaft in erster Linie im staatlichen Rahmen. Und beide entwickeln keinen städtischen Demokratiebegriff, sondern beschreiben vielmehr eine lokale Praxis, die nicht

2 An dieser Stelle kann nicht ausführlich auf theorieimmanente Kontinuitäten und Brüche eingegangen werden. Angesichts der globalisierungsbedingten Öffnung des staatlichen ‚Containers‘ sieht Barber in zuvor ungekannter Weise die Chance, städtische Gemeinschaftsbildung mit der Lösung globaler Probleme zu verknüpfen (Barber 2013, 5). Zu diesem Bild der Stadt als Problemlöserin passt, dass Barber mit Effizienz und Pragmatismus vor allem Rechtfertigungsnarrative bemüht, die nicht genuin demokratische Qualität haben. Das verdeutlichen auch die in *If mayors rule the world* enthaltenen Porträts prominenter Bürgermeisterinnen, wobei Barber selten eine besonders inklusive und responsive demokratische Praxis der Stadtspitze beleuchtet, sondern in personalisierter Weise effizientes Entscheiden und *Leadership*-Qualitäten hervorhebt.

exklusiv an den städtischen Raum gebunden ist.<sup>3</sup> Ihr Akzent auf zwischenmenschlicher, nachbarschaftlicher Verbundenheit lässt vor allem an kleine Kommunen denken und passt nur bedingt zu der Anonymität, Blasiertheit und Oberflächlichkeit, die seit Georg Simmels (1995 [1903]) klassischer Beschreibung mit „urbanism as a way of life“ (Wirth 1938) verbunden werden. Die Bedeutung der lokalen Politik ist vielmehr auf einem Kontinuum hin zur gesamtstaatlichen Ebene angesiedelt, deren demokratische Qualität gleichwohl von der Unterstützungsleistung lokaler Praxis zehrt.

### 3.2 Die urbane Kosmopolis

Während in der republikanischen Vorstellung der Stadt als Schule der Demokratie die horizontale Vergemeinschaftung der Bürgerinnen im Vordergrund steht, mit anderen Worten aus Fremden Nachbarn werden sollen, rückt das Leitbild der urbanen Kosmopolis das städtische Versprechen auf Fremdsein und Fremdbleiben in den Fokus. Gerade aufgrund der oben genannten Anonymität, Blasiertheit und Oberflächlichkeit großstädtischen Lebens erscheinen Städte in dieser Perspektive als soziale Räume, innerhalb derer „unassimilated otherness“ (Young 1986, 22) überhaupt erst möglich werden kann. Diese Eigenschaften bilden im Leitbild der Stadt als Kosmopolis die gesellschaftstheoretische Basis für die normative Anerkennung von Differenz sowie eine politische Praxis der Differenz. Auf diese Weise wird die Stadt zum Ermöglichungsraum eines neuen Narrativs demokratischer Mitgliedschaft, das als postnationales „urban citizenship“ bezeichnet wird (Bauböck 2020; 2003). Dahinter steht die Erwartung, dass sich in der Stadt eine kulturelle, politische und rechtliche Praxis der Mitgliedschaft auf Basis von Heterogenität und Diversität realisieren kann. Wo Nationalstaaten eher zögerlich auf eine immer diversere Bürgerschaft reagieren, sollen Städte Vorreiter einer „cosmopolitan transformation of national conceptions of membership from below and from within“ (Bauböck 2003, 156) werden und auf die globale Herausforderung durch Flucht und Migration eine lokale Antwort geben.

Der städtische Raum scheint dabei besser geeignet, eine egalitäre Praxis auf der Basis von Heterogenität und sozialen Differenzen zu eröffnen als die staatliche politische Gemeinschaft, die sich noch immer schwertut,

---

3 Das verdeutlichen auch die von Rosa als Beispiel für die Wiedererlangung von Selbstwirksamkeit angeführten Praktiken wie die Gründung lokaler Energiegenossenschaften, die sich nicht ausschließlich in Städten finden.

politische Mitgliedschaft jenseits nationaler Identität zu denken. Die Soziologie zählt Fremdsein traditionell zu den Grunderfahrungen der städtischen Lebensweise. Auch wenn heute eine zunehmende Angleichung der Lebensstile zwischen Stadt und Land konstatiert wird, bleibt Fremdsein in den von Migration und Diversität ungleich stärker geprägten Städten eine primär städtische Erfahrung. Stadtsoziologen wie Walter Siebel haben daher Fremdheit zum definierenden Merkmal der zeitgenössischen Stadt erhoben. Stadt ist demnach „ein Ort, an dem Fremde leben“ (Siebel 2018, 286). Diese Diagnose nehmen Autorinnen wie Iris Marion Young, Rainer Bauböck oder Ash Amin, deren Ansätze hier unter dem Leitbild der urbanen Kosmopolis versammelt werden, als Ausgangspunkt, um ein normatives Ideal der „unoppressive city“ (Young 1986, 20) zu entwickeln. Fremdsein erscheint darin nicht als zu überwindender Zustand auf dem Weg politischer Gemeinschaftsbildung, sondern als Voraussetzung einer „social differentiation without exclusion“, in deren Rahmen der normative Eigenwert von Differenz betont wird (ebd. 1990, 238). Insinuiert wird, dass in der Stadt – anders als auf nationalstaatlicher Ebene, wo Integration meist auf den Abbau von Differenz zielt – eine gesellschaftspolitische Inklusion möglich ist, die Differenz unangetastet lässt (Amin 2002, 972).

Dass dies in der Stadt erreichbar sein soll, hat vor allem mit der räumlichen Nähe der Bewohnerinnen zu tun. Die physische Nähe lässt einen geteilten Problem- und Erfahrungshorizont der Stadtbürger entstehen und konstituiert gemeinsame Betroffenheit. Die räumliche Nähe der Stadtbewohnerinnen überlagert gewissermaßen ihre soziale Distanz und bildet Young zufolge das moralische Fundament jener „differentiated solidarity“, die eine die wechselseitige Differenz affirmierende und respektierende Praxis ermöglichen soll (Young 2000, 221). Mit dem Konzept der „differentiated solidarity“ beschreibt sie ein Ideal sozialer und politischer Inklusion, das sich, aufbauend auf gegenseitigem Respekt und wechselseitiger Verpflichtung zur Achtung der Differenz, gegen Exklusion und Segregation wendet und dabei individuelle und gruppenspezifische Partikularität zulässt (ebd.).

Ein solches Stadtleben als „the ‚being-together‘ of strangers“ (Young 1986, 21) ist normativ ebenso anspruchsvoll wie voraussetzungsreich. Es setzt vor allem die Inklusivität des städtischen Raums als eines gemeinsamen Erfahrungs- und Erlebnisraums voraus. Intendiert ist damit nicht allein ein moralisches Argument für öffentliche Räume wie Plätze, Parks oder Bibliotheken, sondern eine Achtsamkeit gegenüber der räumlichen Manifestation von Differenz. Als moralisch legitim anerkannt wird in dieser Perspektive ein

gruppenspezifisches Bedürfnis nach „social group distinction“, das aber nicht zu einer potenziell unüberwindbaren räumlichen Segregation auf Basis sozialer oder ethnischer Merkmale führen darf (Young 2000, 224; Sundstrom 2020, 224; Bauböck 2003, 145). Der aktive Abbau sozialer Schranken – etwa in Bezug auf die Anbindung an den öffentlichen Nahverkehr, den Zuschnitt von Schulbezirken oder den Zugang zu kulturellen Einrichtungen – ist dann nur die andere Seite eines legitimen Rechts auf freiwillige Selbst-Separierung.

Auch die normativen Erwartungen an die Stadtbürgerinnen der urbanen Kosmopolis sind hoch. Das vermeintliche Ideal von gemeinsamen Werten und Gemeinschaftsbildung ist aus der Perspektive dieses Leitbildes nicht nur unerwünscht, sondern wird als strukturell diskriminierend und unterdrückend abgelehnt (Young 1986, 12). Stattdessen bedarf es der konstanten „negotiation of difference“ (Amin 2002, 959) im alltäglichen, konflikthafte Zusammenleben der Individuen und Gruppen. Geteilte Werte entstehen hier allenfalls als temporäre, eher zufällige „accidents of engagement“ (ebd., 972). Sowohl in Amins agonistischer Perspektive auf Stadtpolitik als auch in Youngs Ideal der „unoppressive city“ müssen die einzelnen Stadtbürger die Zumutungen des Fremdseins nicht nur aushalten, sondern Differenz willkommen heißen und die Bereitschaft mitbringen, sich am tagtäglichen Prozess des oftmals konfliktreichen Aushandelns von Differenz zu beteiligen (Young 1986, 22; Amin 2002, 973).

Um den Zugang zu diesem Prozess möglichst offen zu gestalten und damit das spezifisch städtische Potential gesellschaftlicher Konfliktbearbeitung auch politisch zu institutionalisieren, hat Bauböck die Anerkennung eines eigenen *ius domicili* als formelles Recht auf Stadtbürgerschaft vorgeschlagen (Bauböck 2020; 2003). Kern dieses *urban citizenship* ist ein mit dem Wohnsitz verknüpftes Recht auf städtische Mitgliedschaft, das unabhängig von der Staatsbürgerschaft automatisch durch Anmeldung eines festen Wohnsitzes erworben werden soll und damit auch Migrantinnen offensteht. An Migrantinnen wie autochthone Bevölkerung würde das *ius domicili*, so Bauböck (2003, 150), ein symbolisches Zeichen der Zugehörigkeit senden und die Erwartung verdeutlichen, die damit verbundenen Partizipationsrechte auch zu nutzen; zugleich würde die Stadtbürgerschaft die Stadt formell als eigenständiges politisches Gemeinwesen konstituieren, das sich auf einen städtischen *demos* stützt.

Dahinter scheint wiederum die Erwartung auf, dass Städte, Großstädte zumal, die besten Voraussetzungen dafür bieten, Differenz nicht nur auszuhalten, sondern als produktiv und bereichernd zu erleben. In der Stadt,

so die Hoffnung, kann sich auf diese Weise das Ideal der kosmopolitischen Weltbürgerin räumlich manifestieren und zu einer postnationalen „democratic integration within and beyond nation-states“ (Bauböck 2020) beitragen. Städte als „homebase for cosmopolitan democracy“ (Bauböck 2003, 157) erscheinen hier als Vorreiterinnen einer Transformation des überkommenen, die nationale politische Gemeinschaft voraussetzenden Demokratieverständnisses hin zu einer postnationalen Demokratie, die das Recht von Individuen und Gruppen auf Differenz verwirklicht.

### 3.3 Die urbane Allmende

Im Leitbild der urbanen Kosmopolis erscheint die Stadt als Ermöglichungsraum eines individuellen und gruppenspezifischen Rechts auf Differenz. Auch das Leitbild der urbanen Allmende bekräftigt bestimmte Rechtspositionen, die an den städtischen Raum gebunden sind. Anders aber als die kosmopolitische Vision einer diskriminierungsfreien Stadt, die stärker in der liberalen Tradition eines negativen und individualistischen Freiheitsdenkens steht, konzentriert sich das Leitbild der urbanen Allmende auf die sozioökonomische Gleichheitsdimension der Demokratie und die räumliche Manifestation sozialer Ungleichheit im neoliberalen Kapitalismus. Ausgangspunkt ist dabei die Beobachtung, dass die durch den globalen Kapitalismus verursachte ungleiche Verteilung von Lebenschancen durch Privatisierung, Gentrifizierung und damit verbundene lebensweltliche Fragmentierung gleichsam in den städtischen Raum eingeschrieben ist und das Recht auf gleiche Teilhabe und Chancengleichheit zu untergraben droht. Anknüpfend an Henri Lefebvres vielzitiertes „Recht auf Stadt“ (2019 [1968]) haben Autorinnen wie Margaret Kohn sowie Vertreterinnen der *critical urban studies* die Vorstellung der Stadt als Allmende entwickelt und damit weitreichende Dekommodifizierungen und Mitspracherechte an der Stadtgestaltung begründet. Im Kampf um „local justice“ wird die Stadt hier als Gemeingut verstanden, auf das alle Stadtbewohner ein Anrecht haben (Kohn 2016, 8; Davies et al. 2010). Der Begriff der Allmende bezeichnet gemeinhin vor allem natürliche Ressourcen wie Boden, saubere Luft, Jagd- und Fischbestände oder Wälder, die allen Menschen gleichermaßen zugutekommen und die nur schwer kommodifizierbar sind (Ostrom 1990). Ihrem Charakter als Gemeingut entsprechen gleiche Nutzungs- und Zugangsrechte aller Menschen bzw. aller Mitglieder einer politischen Gemeinschaft (Siehr 2016, 667). Diesen Gedanken hat Lefebvre auf die Stadt übertragen und das Urbane als „das Werk der Städter“ (Lefebvre 2019 [1968], 105) bezeichnet. Die Stadtbewoh-

nerinnen erschaffen sich, so Lefebvre, aufgrund der Unmittelbarkeit des Gelebten in der Stadt eine eigene Welt, eine „einzigartige Totalität“, die auf Begegnung, Gleichzeitigkeit, Zusammenwirken und Differenz beruht (ebd., 104; 45). Das Urbane wird hier zu einer zwischenmenschlichen Qualität, die sich im städtischen Raum entfaltet und ein „Recht auf städtisches Leben“ begründet (ebd., 166).

Doch ebenso wie die natürlichen Allmende-Güter bleibt auch die Stadt nicht von der sogenannten „tragedy of the commons“ – d. h. der Ausbeutung der Gemeingüter durch Maximierung des Eigeninteresses (Hardin 1968) – verschont. Die in der Tradition des Marxismus stehenden *critical urban studies* machen dafür vor allem die politische Ökonomie des Kapitalismus verantwortlich (Harvey 2016). Lefebvre betrachtete Industrialisierung und Fordismus als ursächlich für die Zerstörung des Urbanen, heute werden die Immobilienwirtschaft und die Privatisierung des öffentlichen Raums, eine zunehmend unternehmerisch denkende Stadtverwaltung sowie die an einer monetären Verwertungslogik orientierte Ausrichtung des Stadtmarketings auf *creative city*, Festivalisierung und Musealisierung als Bedrohung der urbanen Allmende kritisiert (Häußermann et al. 2018, 268; Harvey 2016; Holm 2011).

Gegen die kapitalistische Zerstörung der Stadt hat Mark Purcell im Anschluss an Lefebvre einen Ansatz für eine Neuorientierung der Stadtpolitik hin zu einer radikalen „urban politics of the inhabitant“ (Purcell 2002, 99) entwickelt. Im Zentrum steht dabei das ‚Recht auf Stadt‘, das eine Neuordnung der sozialen Beziehungen und des liberal-demokratischen Bürgerchaftsverständnisses begründen soll. Purcell argumentiert, dass Lefebvre in „Das Recht auf Stadt“ auf nicht weniger als die Herauslösung der Stadt aus der überkommenen staatlichen Form politischer Vergemeinschaftung zielt und stattdessen für eine radikaldemokratische Praxis autonomer Selbstorganisation jenseits von Markt und Staat argumentiert, um der neoliberalen Entfremdung entgegenzuwirken.<sup>4</sup> Die Stadtbewohner (*citadins*) besitzen demnach ein Recht auf Beteiligung an allen Entscheidungen, die die Gestal-

---

4 Konkrete Hoffnungen auf die Verwirklichung einer solchen Praxis rebellischer Städte werden von den sogenannten neuen Munizipalisten Süd(ost)europas genährt, die insbesondere in Reaktion auf die Finanzkrise 2008 mit dem Versprechen einer partizipativen und redistributiven Stadtpolitik teils die Rathäuser erobern konnten – so beispielsweise in Barcelona (dazu: Sörensen 2020).

tung des urbanen Raums betreffen, und ein Recht auf Inbesitznahme dieses Raums (ebd., 102).

Während es dabei um einen radikalen, antistaatlichen Gegenentwurf zur bestehenden Ordnung geht, zielt Kohns Theorie des „urban commonwealth“ auf Reformen und Korrekturen im Rahmen der bestehenden liberaldemokratischen Ordnung. Auch sie geht Lefebvres folgend davon aus, dass es sich bei der Stadt und dem städtischen Raum um ein Gemeingut der Stadtbewohnerinnen handelt: „It is the materialization of value that was created collectively by past generations who built the city and diverse contemporaries who repair and animate it“ (Kohn 2016, 3). Das Leitbild der Allmende dient in Kohns Ansatz jedoch nicht dazu, die bestehende Ordnung zu delegitimieren, sondern den Entzug von genuin städtischen Gütern wie Wohnraum, öffentlichem Nahverkehr und öffentlichem Raum überhaupt als Problem politischer Gerechtigkeit zu markieren.

Dem liegt die Annahme zugrunde, dass demokratische Mitgliedschaft stets auch territorial und räumlich vermittelt wird. Die Stadt gewinnt damit politische Bedeutung als Entfaltungsraum individueller und kollektiver Lebensgestaltung sowie politischer Teilhabe. Und zugleich verweist Kohns gerechtigkeitstheoretische Perspektive darauf, dass sich in der Stadt soziale und politische Ungleichheit räumlich materialisiert. Vor diesem Hintergrund betrachtet Kohn ein Recht auf Wohnen und öffentlichen Nahverkehr sowie Mitspracherechte der Bewohnerinnen bei der Umgestaltung der Nachbarschaft als geboten. Dabei überträgt sie einen Gedanken aus der Debatte um territoriale Rechte (Stilz 2019; Moore 2017) auf die Stadt. Demnach haben auch Stadtbewohner neben einem Recht am öffentlichen Raum insgesamt in begrenztem Umfang territoriale Rechte, die ihre jeweiligen, mit dem konkreten Raum verwobenen „located life plans“ (Stilz 2019, 41) schützen. Diese territorialen Rechte nehmen eine Schlüsselrolle im Leitbild der urbanen Allmende ein. Die Begründung dieser Rechte folgt einem Befähigungsansatz: Territoriale Rechte sowie das Recht am öffentlichen Raum schaffen die sozialen Voraussetzungen für die effektive Wahrnehmung von demokratischen Rechten, insbesondere der Kommunikationsrechte wie Meinungs-, Versammlungs- und Demonstrationsfreiheit (Siehr 2019, 670). Sie gewinnen also demokratiethoretische Relevanz, weil sie die Bewohnerinnen überhaupt erst dazu in die Lage versetzen, als Bürger egalitär am politischen Prozess teilzunehmen.

#### 4. Zusammenfassung und Ausblick

Gleichwohl die Stadt als politische Ordnungsform älter ist als der Staat, ist sie im Zuge der modernen Verstaatlichung der Politik weithin aus dem Blickfeld der politischen Philosophie geraten. Unter den Bedingungen der Globalisierung zeichnet sich eine steigende politische Relevanz von Städten ab, die auch die normative Frage nach der demokratischen Legitimität städtischen Handelns neu stellt. Die drei hier vorgestellten Leitbilder der Stadt als Schule der Demokratie, als urbane Kosmopolis und als urbane Allmende präsentieren jeweils politikphilosophische Antworten auf diese Frage, indem sie die Thematisierung der philosophischen und gesellschaftstheoretischen Grundlagen politischer Ordnung aus einer städtischen Perspektive ermöglichen. Allen drei Leitbildern ist ein weiter Demokratiebegriff gemein, der Demokratie als eine erfahrungsbasierte gesellschaftliche Praxis versteht, die sich nicht in institutionell-formalisierten Verfahren wie der Wahl von Bürgermeisterinnen oder Mitgliedern von Stadtparlamenten erschöpft, sondern die individuelle und kollektive Lebensführung als demokratisches Handeln begreift. Im Unterschied zu den vorwiegend repräsentativen Demokratievorstellungen auf staatlicher Ebene setzen alle drei Leitbilder unabhängig von der jeweiligen Theorietradition ein beteiligungsorientiertes Demokratieverständnis voraus. Während das für republikanische, kommunitaristische oder postmarxistische Ansätze zunächst weniger überraschen mag, wird auch in liberalen und kosmopolitischen Ansätze die Interaktion der Individuen im öffentlichen Raum der Stadt als Voraussetzung einer gelingenden Praxis der Differenz benannt.

Die Betonung dieser *Agora*-Dimension der Demokratie korrespondiert mit einer spezifisch städtischen Vorstellung politischer Mitgliedschaft, die quer zu den gängigen staatszentrierten Mitgliedschaftsmodellen liegt. Während sich dabei die analytische Dreiteilung von liberalen rechtelbasierten, kommunitaristischen zugehörigkeitsbasierten und republikanischen partizipationsbasierten Vorstellungen von *citizenship* durchgesetzt hat (Bellamy, Castiglione und Shaw 2006, 8), verweisen die drei Leitbilder auf die folgenden Kriterien, entlang derer sich eine politische Idee von *city-zen-ship* konturiert:

1. *Präsenz*: Zur politischen Gemeinschaft der Stadt gehört, wer seinen festen Wohnsitz oder dauerhaften Aufenthalt dort hat. Zugehörigkeit in der städtischen *politie* und darauf aufbauende Ansprüche werden territorial vermittelt. Der Zugang zur Stadt unterliegt keinen Beschränkungen, Städte kennen keine Grenzregime. Damit verbunden ist eine gewisse Dynamik der

Stadtbürgerschaft, die sich präskriptiver Bedingungen an die Mitgliedschaft somit versperrt. Anders als im Staat, wo Mitgliedschaft vor allem ein rechtlich vermittelter Status ist, soll in der Stadt eine „ethics of presence“ (Bosniak 2019) Teilhabeansprüche rechtfertigen.

2. *Öffentlichkeit*: Alle drei Leitbilder heben die Bedeutung der Stadt als öffentlicher Raum hervor, in dem sich durch körperliche Präsenz und Begegnung Bürgerinnen als politische Subjekte erfahren und marginalisierte Personen und Gruppen als politische Subjekte konstituieren können. Als Bühne ist der städtische Raum zugleich Austragungsort von politischen und sozialen Konflikten, deren Reichweite über die Stadt hinausgeht.

3. *Nähe*: Anders als der staatliche ist der städtische politische Raum durch konkrete Erfahrbarkeit gekennzeichnet. Alltägliche Begegnungen heterogener und einander fremder Individuen stellen eine genuin städtische Erfahrung dar. Die Dialektik aus Nähe und sozialer Fremdheit ist eine Voraussetzung dafür, politische Loyalität auf städtischer Ebene anders zu denken als auf staatlicher Ebene. Im Staat als „imagined community“ (Anderson 2017 [1983]) ist Loyalität abhängig von Leitideen, wie sie klassischerweise in der Nation zum Ausdruck kommen, während in der Stadt die physische Nähe auch eine kognitive Nähe und eine gemeinsamen Lebenswelt zu erzeugen in der Lage ist.

Diese drei Kriterien geben Auskunft über die Konstitution eines städtischen *demos*, von dessen Existenz alle drei Leitbilder ausgehen. Sie eröffnen damit eine Perspektive auf multiple demokratische Mitgliedschaften innerhalb des Staates, die der auf das Volk als einheitliches Legitimations-subjekt fixierte demokratie- und staatstheoretische Fokus verdeckt. Zugleich können darauf aufbauend nun auch die demokratischen Versprechen präzisiert werden, die die drei Leitbilder jeweils mit der Stadt als politischem Handlungsraum verbinden. Im Leitbild der Stadt als Schule der Demokratie steht die Grunderfahrung resonanter Sozialbeziehungen als Voraussetzung der Konstitution demokratischer Subjekte im Vordergrund. Die Erfahrung von Selbstwirksamkeit in sozialen Beziehungen korrespondiert dabei mit der Überzeugung demokratischer Handlungsmacht und der Ausbildung verantwortungsbewusster Bürgerinnen. Das Leitbild der urbanen Kosmopolis reagiert besonders auf die Herausforderung tradiertter Demokratievorstellungen durch Migration. Aufgrund des unterstellten produktiven Umgangs mit Differenz erscheint die Stadt als Ermöglichungsraum einer postnationalen Mitgliedschaft sowie der kosmopolitischen Transformation nationaler politischer Identitäten. Das Leitbild der urbanen Allmende schließlich

begreift Städte als Gegengewichte zu den globalen Kräften des neoliberalen Kapitalismus, die sich vor allem in Form von Immobilieninvestitionen in Städten manifestieren, und als Austragungsorte des Kampfes um soziale Gerechtigkeit. Das Recht auf Stadt lässt sich vor diesem Hintergrund als Reformulierung der Allmende-Idee verstehen und propagiert mit einer neuen Praxis des *commoning* alternative Eigentumsverständnisse, die sich der Markt- und Investitionslogik widersetzen.

Ob sich vor dem Hintergrund dieser Versprechen eine größere Autonomie von Städten gegenüber dem Staat oder nicht vielmehr eine veränderte politische Praxis in der Stadt rechtfertigen lässt, muss differenziert beurteilt werden. So weist das Leitbild der Stadt als Schule der Demokratie Städten eine funktionale Bedeutung für die Stabilisierung der (staatlichen) Demokratie zu. Der Fokus auf Beteiligung und Selbstwirksamkeit verlangt nach demokratischen Innovationen wie Nachbarschaftsversammlungen, Bürgerräten oder -haushalten, die das Zusammenwirken der Bürgerinnen im politischen Raum der Stadt aktivieren. Mehr Mitsprache an städtischen Angelegenheiten ist nicht gleichbedeutend mit mehr städtischer Autonomie, sodass sich die Vorstellung der Stadt als Schule der Demokratie wohl auch im Rahmen der gegebenen Stadt-Staat-Beziehungen durch institutionelle Innovationen der lokalen Demokratie realisieren ließe.

Im Gegensatz dazu geht das Leitbild der urbanen Kosmopolis von einem zumindest potenziellen Gegensatz zwischen Stadt und Staat aus, insbesondere in den Politikfeldern, in denen erwartet wird, dass Städte eine progressivere, kosmopolitischere Haltung als Nationalstaaten vertreten. Folgt man Bauböck, dann liegt die Zukunft politischer Ordnung in einer „multilevel political architecture“, die auf unterscheidbaren, aber komplementären Mitgliedschaften aufbaut und innerhalb derer die einzelnen Ebenen einander ergänzende Rollen erfüllen (Bauböck 2020). Im Zusammenspiel dieser Ebenen könnten dann Städte, so der Vorschlag Bauböcks, mehr politische Autonomierechte in Bereichen wie Migration, Klima-, Handels- oder sogar Außenpolitik erhalten, die einen Bezug zum transnationalen Charakter des *urban citizenship* aufweisen (Bauböck 2003, 148f.).

Während also dabei die Aussicht auf die lokale Realisierung kosmopolitischer Werte eine größere Autonomie von Städten gegenüber dem Staat rechtfertigen soll, bleibt das Leitbild der urbanen Allmende ambivalent gegenüber der Frage nach städtischer Autonomie. Aus der gerechtigkeits-theoretisch argumentierenden Perspektive, für die Kohns Ansatz steht, korrespondiert das Recht auf Stadt in erster Linie mit sozialen Teilhaberechten und

ermöglicht es, Verteilungsgerechtigkeit lokal zu problematisieren. Dabei ist die Stadt Problem und Lösung zugleich: Aufgrund der sozialräumlichen Verdichtung von Ungerechtigkeitserfahrungen erscheint der städtische Raum lebensweltlich besonders geeignet, um Ansprüche auf egalitäre Teilhabe etwa mit Blick auf Mietpreisregulierung, sozialen Wohnungsbau, Spekulationssteuern oder öffentlichen Nahverkehr geltend zu machen. Um ein in diesem Sinne verstandenes Recht auf Stadt durchzusetzen, sind sowohl staatliche als auch städtische Institutionen als Partner gefragt. Der Zentralstaat müsste die rechtlichen und finanziellen Rahmenbedingungen eines Rechts auf Stadt schaffen, die dann von städtischen Institutionen in Kollaboration mit den Bewohnern ausgestaltet würden, wie sie einige Städte etwa bereits erfolgreich in *Collaborative-Governance*-Experimenten erprobt haben (Foster und Iaione 2020). Demnach steht auch hier weniger die Forderung nach mehr städtischer Autonomie als nach einer veränderten politischen Praxis in der Stadt im Mittelpunkt.

Anders verhält es sich dagegen mit Blick auf die radikaldemokratischen Ansätze der „politics of the inhabitant“, die ebenfalls unter dem Leitbild der urbanen Allmende firmieren. Hier wird die Stadt zum Zentrum demokratischen Handelns und zum primären Raum kollektiver Selbstbestimmung, der die staatliche Ebene gleichsam absorbiert. Außerhalb der Stadt existiert dann nur noch die Weltgesellschaft. Das dahinterstehende politische Ordnungsmodell ist das einer Vielfalt des Lokalen (*varieties of localism*), deren Gestalt der radikalen Kontingenz ihrer *citadins* überlassen bleibt: „The right to the city would make these politics possible, but it is the undetermined outcome of these politics that will result in either greater urban democracy or new forms of political domination“ (Purcell 2002, 106).

Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass eine politische Philosophie der Stadt, die um die städtische Dimension der Demokratie und die Anerkennung einer neuen Rolle von Städten kreist, nicht zwangsläufig mehr städtische Autonomie rechtfertigt – anders als dies in der öffentlichen Stadtdiskussion oftmals insinuiert wird. Bei aller Unterschiedlichkeit liefern die drei Leitbilder indes dringend benötigte Einsichten in einen weithin vergessenen Ort der Demokratie und verweisen auf Lücken staatszentrierter Demokratievorstellungen. Sie markieren Ausgangspunkte, um die Stadt und das Städtische aus einer politikphilosophischen Perspektive neu zu denken und Reformoptionen vor dem Hintergrund bestimmter demokratietheoretischer Vorannahmen zu formulieren. Zugleich offenbaren die drei Leitbilder bestehende Desiderata einer politischen Philosophie

der Stadt (Frick 2020, 71), wobei ich hier abschließend besonders zwei hervorheben möchte:

Eine auffällige Diskrepanz besteht erstens zwischen dem weithin beobachteten transnationalen Engagement der Städte in den Bereichen Klimaschutz und Ökologie und dem damit korrespondierenden großen Handlungsdruck einerseits und der weitgehenden Nichtbeachtung des Verhältnisses von Stadt und Ökologie in der politischen Philosophie andererseits. In der Stadtforschung besetzen aktuell eher empirisch-technische Untersuchungen von *Policy*-Optionen und *Best-Practice*-Beispielen städtischer Resilienz gegenüber den Auswirkungen des Klimawandels das Feld (Keil und Whitehead 2012). Dabei wäre die politische Philosophie besonders geeignet, das spezifische Weltverhältnis von Stadt, städtischer Lebenspraxis und Natur bzw. Ökologie zu durchdringen.

Zweitens verweist gerade die Frage nach mehr städtischer Autonomie, wie sie hier entlang der drei Leitbilder diskutiert wurde, auf die Komplexität der Stadt-Staat-Beziehungen und die Notwendigkeit, diese intensiver politikphilosophisch zu erfassen. Zwar kann die politische Philosophie die Stadt als eigenständigen Raum des Politischen konzeptualisieren, als reale politische Einheiten sind Städte gleichwohl nur in Beziehungen denkbar. Um das transformative Potential von Städten auszuloten, muss die politische Philosophie bei den staatsphilosophischen Grundlagen demokratischer Ordnungen selbst ansetzen und die vielbeschworene Rekonfiguration staatlicher Herrschaft und ihre Folgen für das Verhältnis von Stadt und Staat in den Blick nehmen.

Wenn wir davon ausgehen, dass es einen städtischen *demos* gibt, stellt sich die Frage nach dem Charakter des Verhältnisses zwischen den multiplen städtischen *demos* einerseits und zwischen den partikularen *demos* der Stadtbürger und dem übergreifenden *demos* der Staatsbürgerinnen andererseits. In dem Zusammenhang muss sich die Philosophie der Stadt auch selbstkritisch fragen, ob sie mit der Anerkennung der Stadt als *politie* eine Differenz stillschweigend normativ perpetuiert, die von der Stadtforschung in den letzten Jahren zunehmend relativiert wurde. Gemeint ist der Stadt-Land-Gegensatz, der sich angesichts der Ubiquität einer städtischen Lebensweise inzwischen eher als Kontinuum darstellt.

All diese Fragen verdeutlichen ein normatives Kernproblem der politischen Philosophie der Stadt, dem bislang noch zu wenig Beachtung geschenkt wird, nämlich das Verhältnis von Partikularität und Egalität innerhalb und zwischen den verschiedenen Einheiten einer politischen Gemeinschaft. Wie

sind die Ansätze einer politischen Philosophie der Stadt, wie sie hier mit den drei Leitbildern vorgestellt wurden, die zwangsläufig eine gewisse Heterogenität der lokalen Ebene befördern, mit dem zentralen demokratischen Wert staatlich vermittelter politischer Gleichheit vereinbar? Sind innerhalb der politischen Gemeinschaft des Staates Unterschiede etwa hinsichtlich politischer Beteiligungsmöglichkeiten, wohlfahrtsstaatlicher Leistungsniveaus oder Klimaschutzanstrengungen hinnehmbar und in welchem Ausmaß sind sie das? Oder sollten wir womöglich sogar mehr Ungleichheit wagen, um auf diese Weise Chancen für eine Revitalisierung der Demokratie von unten zu eröffnen? Diesen normativen und begrifflichen Fragen muss sich die politische Philosophie der Stadt stellen. Auf diese Weise kann sie einen zentralen Beitrag dazu leisten, herauszufinden, worin das Versprechen der Demokratie heute besteht, welche Wege zu seiner Verwirklichung offenstehen oder erst geschaffen werden müssen und an welchem Ort es am besten einzulösen ist.

### Literatur

- Acuto, Michele. 2013. „City Leadership in Global Governance“. *Global Governance* 19, 481–498.
- Amin, Ash. 2002. „Ethnicity and the multicultural city: living with diversity“. *Environment and Planning A* 34, 959–980.
- Anderson, Benedict. 2017 [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Aust, Helmut Philipp. 2017. *Das Recht der globalen Stadt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barber, Benjamin R. 2013. *If mayors rule the world. Dysfunctional nations, rising cities*. New Haven: Yale University Press.
- Barber, Benjamin R. 2004 [1984]. *Strong democracy. Participatory politics for a new age*. Berkeley: University of California Press.
- Barnett, Clive. 2014. „What do cities have to do with democracy?“. *International Journal of Urban and Regional Research* 38:5, 1625–1643.
- Bauböck, Rainer. 2020. „Cities vs. states: Should urban citizenship be emancipated from nationality?“. *Verfassungsblog* 2020/1/20, <https://verfassungsblog.de/cities-vs-states-should-urban-citizenship-be-emancipated-from-nationality/>.
- Bauböck, Rainer. 2003. „Reinventing urban citizenship“. *Citizenship Studies* 7:2, 139–160.
- Baumann, Zygmunt. 2013. „Glocalization and Hybridity“. *Glocalism: Journal of culture, politics and innovation* 1, 1–5.

- Bellamy, Richard, Dario Castiglione und Jo Shaw. 2006. „From national to transnational citizenship“. In *Making European Citizens. Civic inclusion in a transnational context*, herausgegeben von dies., 1–28. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Blank, Yishai. 2006. „The city and the world“. *Columbia Journal of Transnational Law* 44, 875–939.
- Bickford, Susan. 2000. „Constructing inequality: City spaces and the architecture of citizenship“. *Political Theory* 28:3, 355–376.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1991. „Demokratie als Verfassungsprinzip“. In *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, 289–378. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bosniak, Linda. 2019. „Sanctuary and The Contested Ethics of Presence“. <https://ssrn.com/abstract=3238770> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3238770> (Zugriff: 26.3.2021)
- Boudou, Benjamin. 2020. „Hospitality in Sanctuary Cities“. In *The Routledge Handbook of Philosophy of the City*, herausgegeben von Sharon M. Meagher, Samantha Noll und Joseph S. Biehl, 279–290. New York: Routledge.
- Brenner, Neil. 2019. *New Urban Spaces. Urban Theory and the Scale Question*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Wendy. 2010. *Walled States: Waning Sovereignty*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Castells, Manuel. 2017. *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Das Informationszeitalter Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur Bd. 1*. 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.
- Clüver Ashbrook, Cathryn, und Daniela Haarhuis. 2019. „Retten Städte die UN-Ideale?“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, [https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/werden-staedte-in-zukunft-staaten-ersetzen-16457571.html?printPagedArticle=true#pageIndex\\_2](https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/werden-staedte-in-zukunft-staaten-ersetzen-16457571.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2) (Zugriff: 26.3.2021).
- Cohen, Jean L. 2014. *Globalization and Sovereignty: Rethinking Legality, Legitimacy, and Constitutionalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, Jonathan S., und David L. Imbroscio, Hg. 2010. *Critical urban studies. New directions*. Albany: State University of New York Press.
- Dettling, Daniel. 2019. „Die Probleme der Welt werden in den Metropolen gelöst“. *Tagesspiegel*, <https://www.tagesspiegel.de/politik/intelligenz-der-stadt-die-probleme-der-welt-werden-in-den-metropolen-geloest/25359238.html> (Zugriff: 26.3.2021).
- Emanuel, Rahm. 2020. *The nation city. Why mayors are now running the world*. New York: Knopf.
- Foster, Sheila R., und Christian Iaione. 2020. „Ostrom in the City: Design Principles and Practices for the Urban Commons“. In *Routledge Handbook of the Study of the Commons*, herausgegeben von Blake Hudson, Jonathan Rosenbloom, Dan Cole, 235–255. London, New York: Routledge.

- Fraser, Nancy. 2010. *Scales of justice. Reimagining political space in a globalized world*. New York: Columbia University Press.
- Frick, Verena. 2020. „Politische Theorie für das urbane Zeitalter. Ein Plädoyer für die Wiederentdeckung der Städte als demokratische Handlungsräume“. *Zeitschrift für Politische Theorie* 11:1, 65–74.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Grimm, Dieter. 2009. *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*. Berlin: Berlin University Press.
- Habermas, Jürgen. 2011. *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Hardin, Garrett. 1968. „The tragedy of the commons“. *Science* 162, 1243–1248.
- Haus, Michael. 2002. „Theoretische Überlegungen zum Verhältnis von Bürgergesellschaft und lokaler Politik – zwischen deliberativer Demokratie und kommunitärer Solidarität“. In *Bürgergesellschaft, soziales Kapital und lokale Politik* herausgegeben von Michael Haus, 76–101. Opladen: Leske und Budrich.
- Harvey, David. 2016. *Rebellische Städte*. 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Häußermann, Hartmut, Dieter Läßle und Walter Siebel. 2018. *Stadtpolitik*. 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Held, David. 1997. „Globalization and Democracy“. *Global Governance* 3, 251–267.
- Hidalgo, Anne. 2019. „Paris, Ort des Möglichen“. *lettre internationale* N. 127, Winter 2019, 37–52.
- Hofmann, Benjamin. 2020. „Whose right to the city? Lessons from the territorial rights debate“. In *Political Theory and Architecture*, herausgegeben von Bernardo Zacka, 197–216. London: Bloomsbury.
- Holm, Andrej. 2011. „Das Recht auf die Stadt“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8, 89–97.
- Huber, Jakob, und Fabio Wolkenstein. 2018. „Gentrification and occupancy rights“. *Politics, Philosophy and Economics* 17:4, 378–397.
- Jörke, Dirk. 2019. *Die Größe der Demokratie. Über die räumliche Dimension von Herrschaft und Partizipation*. Berlin: Suhrkamp.
- Keil, Roger, und Mark Whitehead. 2012. „Cities and the Politics of Sustainability“. In *The Oxford Handbook of Urban Politics*, herausgegeben von Peter John, Karen Mossberger, und Susan E. Clarke, 520–542. Oxford: Oxford University Press.
- Kohn, Margaret. 2016. *The death and life of the urban commonwealth*. Oxford: Oxford University Press.
- Koskeniemi, Martti. 2007. „The fate of public international law: Between technique and politics“. *The modern law review* 70:1, 1–30.
- Krisch, Nico. 2012. *Beyond constitutionalism. The pluralist structure of postnational law*. Oxford: Oxford University Press.

- Lefebvre, Henri. 2019 [1968]. *Das Recht auf Stadt*. 3. Aufl. Hamburg: Edition Nautilus.
- Middell, Matthias. 2009. „Der Spatial Turn und das Interesse an der Globalisierung in der Geschichtswissenschaft“. In *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, herausgegeben von Jörg Döring und Tristan Thielmann, 103–123. 2. Aufl. Bielefeld: Transcript.
- Moore, Margaret. 2017. *A political theory of territory*. Oxford: Oxford University Press.
- Nijman, Janne E. 2016. „Renaissance of the city as a global actor“. In *The transformation of foreign policy: drawing and managing boundaries from antiquity to the present*, herausgegeben von Gunther Hellmann, Andreas Fahrmeier und Miloš Vec, 209–239. Oxford: Oxford University Press.
- Nullmeier, Frank, und Martin Nonhoff. 2010. „Der Wandel des Legitimitätsdenkens“. In *Prekäre Legitimitäten. Rechtfertigung von Herrschaft in der postnationalen Konstellation*, herausgegeben von Frank Nullmeier et al., 16–44. Frankfurt, New York: Campus.
- Offe, Claus. 1975. „Zur Frage der ‚Identität der kommunalen Ebene‘“. In *Lokale Politikforschung 2*, herausgegeben von Rolf-Richard Grauhan, 303–309. Frankfurt, New York: Campus.
- Oomen, Barbara, Martha F. Davis und Michele Grigolo, Hg. 2016. *Global Urban Justice. The Rise of Human Rights Cities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patberg, Markus. 2018. *Usurpation und Autorisierung. Konstituierende Gewalt im globalen Zeitalter*. Frankfurt: Campus.
- Purcell, Mark. 2002. „Excavating Lefebvre: The right to the city and its urban politics of the inhabitant“. *Geo Journal* 58, 99–108.
- Rosa, Hartmut. 2020. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. „Demokratie und Gemeinwohl. Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung“. In *Was stimmt nicht mit der Demokratie?*, herausgegeben von Hanna Ketterer und Karina Becker, 160–188. Berlin: Suhrkamp.
- Rosanvallon, Pierre. 2010. *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*. Hamburg: HIS Verlagsgesellschaft.
- Sassen, Saskia, Hg. 2007. *Deciphering the global. Its scales, spaces and subjects*. New York: Routledge.
- Sassen, Saskia. 1991. *The global cities: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.
- Siebel, Walter. 2018. *Die Kultur der Stadt*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Siehr, Angelika. 2016. *Das Recht am öffentlichen Raum*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Simmel, Georg. 1995 [1903]. „Die Großstädte und das Geistesleben“. In *Georg Simmel. Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*, herausgegeben von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt, 116–131. Frankfurt: Suhrkamp.
- Slaughter, Anne-Marie. 2004. „Disaggregated sovereignty: Towards the public accountability of global government networks“. *Government and Opposition* 39:2, 159–190.
- Smith, Heide Jane M. 2019. „City networks and paradiplomacy as global public policy“. In *The Oxford Handbook of Global Policy and Transnational Administration*, herausgegeben von Diane Stone und Kim Moloney, 129–147. Oxford: Oxford University Press.
- Sörensen, Paul. 2020. „Widerstand findet Stadt. Präfigurative Praxis als transnationale Politik ‚rebelloser‘ Städte“. *Zeitschrift für Politische Theorie* 10:1, 29–48.
- Stilz, Anna. 2019. *Territorial sovereignty. A philosophical exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Sundstrom, Ronald P. 2020. „Residential segregation and rethinking the imperative of integration“. In *The Routledge Handbook of Philosophy of the City*, herausgegeben von Sharon M. Meagher, Samantha Noll und Joseph S. Biehl, 216–228. New York: Routledge.
- Volk, Christian. 2019. „The problem of sovereignty in globalized times“. *Law, Culture and the Humanities*, online first, <https://doi.org/10.1177/1743872119828010>.
- Von Borries, Friedrich. 2019. „Die gute Stadtluft“. *Die Zeit* vom 27.12.2019, 41–42.
- Wirth, Louis. 1938. „Urbanism as a way of life“. *The American Journal of Sociology* 44:1, 1–24.
- Wissen, Markus, Bernd Röttger und Susanne Heeg, Hg. 2008. *Politics of scale. Räume der Globalisierung und Perspektiven emanzipatorischer Politik*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Wollmann, Hellmut. 2002. „Die traditionelle deutsche kommunale Selbstverwaltung – ein ‚Auslaufmodell?‘“. *Deutsche Zeitschrift für Kommunalwissenschaften* 41:1, 24–51.
- Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion. 1986. „The ideal of community and the politics of difference“. *Social Theory and Practice* 12:1, 1–26.
- Zürn, Michael. 2011. „Die Rückkehr der Demokratiefrage. Perspektiven demokratischen Regierens und die Rolle der Politikwissenschaft“. In *Blätter für deutsche und internationale Politik* 6, 63–74.

# Jenseits von Souveränität und Territorialität: Überlegungen zu einer politischen Theorie der Stadt

## Beyond sovereignty and territoriality: Reflections on a political theory of the city

MARLON BARBEHÖN, HEIDELBERG & MICHAEL HAUS, HEIDELBERG

*Zusammenfassung:* Seit jeher dienen Städte als Projektionsfläche sowohl für die Identifikation von problematischen Tendenzen der (modernen) Gesellschaft als auch für die Entwicklung erstrebenswerter gesellschaftlicher Zukünfte. Als Kristallisationspunkt und Triebkraft soziopolitischer Entwicklungen nimmt die Stadt eine zentrale Stellung in Praktiken des Regierens und deren Beobachtung ein – und doch tut sich die Politische Theorie traditionell schwer damit, ein Verständnis von Stadt zu entwickeln, das diesem Status und den damit verbundenen Ambivalenzen gerecht wird. Allzu oft verbleiben entsprechende Debatten dem Souveränitätsparadigma verhaftet, sodass die Stadt primär in Relation zum Prinzip territorialstaatlicher Souveränität begriffen wird. Unser Beitrag argumentiert, dass eine Auflösung dieser konzeptionellen Verwicklung dazu beitragen kann, das Verhältnis zwischen dem Städtischen und dem Politischen als ein konstitutionslogisches, das sich von anderen Konstitutionslogiken des Politischen unterscheidet, sichtbar zu machen. Dazu greifen wir auf eine raumtheoretische Perspektive der Moderne zurück, die Stadt und Territorialstaat nicht als „Kleines“ und „Großes“, sondern als zwei eigenständige, zugleich komplementäre und konfligierende Modi der räumlichen Vergesellschaftung begreift. Unser Beitrag zeigt auf, dass Verdichtung und Heterogenisierung, als die beiden wesentlichen raumstrukturellen Merkmale des Städtischen, mit einer spezifischen Konstitution des Politischen im Sinne einer Erzeugung von kollektiver Macht und gesellschaftlicher Ordnung verbunden sind. Die Stadt tritt damit nicht bloß als (austauschbarer) Ort der Materialisierung übergreifender soziopolitischer Phänomene in den Blick, sondern als räumliches Prinzip, das Möglichkeiten für gemeinsames Sprechen und Handeln sowie für Praktiken der konfliktiven Infragestellung hegemonialer Projekte erst hervorbringt. Eine dergestalt angelegte politische Theorie der

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



Stadt erlaubt es, politische Praktiken nicht nur in der Stadt zu lokalisieren, sondern als genuin städtische Phänomene zu erfassen und sowohl die Komplementaritäten als auch die Widersprüche zwischen den Raumprinzipien der Stadt und des souveränen Territorialstaats herauszuarbeiten.

*Schlagwörter:* politische Theorie der Stadt, das Politische, Regieren, Raumtheorie, Stadt und Territorium

*Abstract:* Cities have served as projection surfaces both for the identification of problematic tendencies of (modern) society and for the development of desired futures ever since. As a focal point and driving force of socio-political processes, the city is at the heart of governing practices and their observation – and yet, Political Theory still struggles to develop an idea of the city that does justice to the status and the ambivalences of the urban. All too often reflections on the city remain committed to the paradigm of sovereignty, so that the city is treated primarily in relation to the principle of the sovereign territorial state. In our contribution we argue that a dissolution of this conceptual entanglement allows us to make visible the constitutive relationships between the urban and specific articulations of the political. To do so, we adopt a perspective from spatial theory which conceptualises the city and the territorial state not as a smaller and a larger entity of the same kind, but as distinct, both complementary and conflicting spatial modes of social organisation. We demonstrate that densification and heterogenization, as the two main spatial characteristics of the urban, are linked in specific ways with the political in the sense of a constitution of collective power and social order. The city, then, not only appears as a (interchangeable) place where overarching socio-political phenomena materialise, but as a specific spatial principle that constitutes possibilities for joint speech and action and for contesting hegemonic projects. A political theory of the city adhering to this perspective enables us to not only locate political practices in the city, but to identify these as genuinely urban political practices, which in turn allows to interrogate both the complementarities and the contradictions between the spatial logics of the city and the sovereign territorial state.

*Keywords:* urban political theory, the political, governing, spatial theory, city and territory

## Einleitung: Politische Theorie der Stadt und ihre konzeptionellen Fallen

Gegenwärtig lässt sich in vielerlei Hinsicht eine wachsende Aufmerksamkeit für die Rolle von Städten in der Politik beobachten. Städte werden als der Ort verstanden, wo Probleme wie die Bewältigung von Migration, des

Klimawandels oder von sozialer Ungleichheit am sichtbarsten in Erscheinung treten, aber auch als der Ort, wo sich innovative Lösungsansätze für derartige Probleme entwickeln und erproben lassen. Mag man diese Thematisierungen der Stadt noch entlang der Unterscheidung von Krise vs. Chance sortieren, so sind sie zugleich eingebettet in eine kulturell tief verwurzelte, ambivalente Wahrnehmung der Stadt als Ursprung alles Bösen wie auch als Geburtsstätte alles wirklich Wertvollen in der menschlichen Entwicklung (vgl. Meagher 2008). Zuletzt haben die Geschehnisse rund um die Covid-19-Pandemie diese beiden Seiten wieder eindrucksvoll hervortreten lassen: Das Virus nimmt seinen Ausgang im Moloch einer Großstadt, wo Menschen entfremdet von der Natur bizarre Tiermärkte unterhalten. Der Kampf gegen das Virus scheint neben Massenveranstaltungen und spezifischen Unternehmenspraktiken vor allem in Städten als Orten der unübersichtlichen Verdichtung von Menschen geführt werden zu müssen. Not und Elend werden vor städtischer Kulisse sichtbar. Zugleich praktizieren Städte Solidarität in der Krise, stemmen sich gegen rechtspopulistische Leugnungsstrategien und helfen auch den schwächeren ihrer Bewohner\*innen bei der Bewältigung der „neuen Normalität“ (siehe Keil et al. 2020; United Nations 2020).

Exemplarisch wird hier sichtbar, dass die Stadt selbst kontinuierliches Referenzobjekt widersprüchlicher Deutungen in westlichen soziopolitischen Diskursen ist. Sie ist über die Zeit hinweg bis heute eine vielfach anschlussfähige Referenz im öffentlichen Diskurs und eine Projektionsfläche für die dort artikulierten Hoffnungen und Verheißungen, aber auch des klammen Unbehagens und der tiefsitzenden Ängste geblieben. Auch im zeitgenössischen Diskurs werden die Extreme einer Krise der Städte (z. B. Häußermann und Siebel 1978) und eines Fortschritts durch Städte (z. B. Barber 2013) zumeist als sich ausschließende Sichtweisen behandelt. Selten werden sie als zwei Seiten derselben Medaille verstanden, als zwei komplementäre Momente in einer dialektischen Beziehung oder als sich gleichzeitig verstärkende Dimensionen der Steigerung von Aspekten der urbanen Vergesellschaftung. Dabei ist die Annahme plausibel, dass gerade die Einheit von Gegensätzen die Spezifität der Stadt ausmacht – zumindest der modernen Großstadt, auf der im Folgenden unser Fokus liegt. Ein Blick auf die Präsenz von Vergangenheit und Zukunft und damit verbundenen Vorstellungen von Fortschritt und Krise, Wandel und Beständigkeit mag dies in basaler Weise verdeutlichen. So sind moderne Städte zugleich ausgeprägte Stätten der Repräsentation der Vergangenheit (mitunter in Formen, die eher eine neue Vergangenheit

erschaffen als eine vergangene erinnern) wie auch (möglicher) Zukünfte. Nirgends ist die Vergangenheit präsenter als in der modernen Großstadt, nirgends scheint die Zukunft näher. Städte können dabei selbst einerseits als jene gnadenlosen Modernisierungsmaschinen gelten, wo, mit Marx und Engels gesprochen, alles Ständische und Stehende verdampft und alles Heilige entweiht wird (so auch Merrifield 2002, 22), wo traditionelle Weltanschauungen und Gemeinschaften sich auflösen und Menschen als Fremde miteinander leben – aber andererseits eben auch als die Orte, an denen Zugehörigkeitsgefühle zu Stadtvierteln und ihren Bewohner\*innen ein Leben lang halten, die allen möglichen Vereinigungen ein emotionales Zuhause bieten (man denke etwa an die baldige Neugründung jüdischer Gemeinden in westdeutschen Städten nach dem Zweiten Weltkrieg) und in denen besonders starke Bande der Solidarität über alle Grenzen hinweg gestiftet werden können. Es ist fraglich, ob diese Besonderheit der Stadt in gesellschaftstheoretischer Hinsicht hinlänglich reflektiert worden ist. Der Weg zu einer solchen Reflexion scheint uns in der begrifflichen Arbeit am Konzept der Stadt als distinkter Form von Vergesellschaftung zu liegen (siehe dazu auch Held 2005; Berking 2008; Frank et al. 2014; detailliert hierzu der Abschnitt „Stadt und Territorium als räumliche Vergesellschaftungsformen“); ein Konzept, das wir im vorliegenden Beitrag mit dem Begriff des Politischen in Verbindung bringen möchten, um einer politischen Theorie der Stadt den Weg zu bereiten.

Auch für die *Politische Theorie* ist die Stadt ein sperriges Konzept geblieben. Als die „westliche“ politische Philosophie im Denken von Platon und Aristoteles geboren wurde, war die antike Polis, insbesondere Athen, zwar zweifellos die zentrale soziopolitische Bezugsgröße (siehe verschiedene Beiträge in Meagher 2008). Aber war diese Bezugsgröße Athen *als Stadt*? Eine Antwort darauf zu geben ist nicht so einfach. Als eine politische Gemeinschaft (*koinonia politiké*) bestand Athen bekanntlich aus „städtischen“ und „ländlichen“ Teilen (was auch immer diese anachronistischen Begriffe dann genau bedeuten mögen). Die „Urbanität“ Athens mag eine notwendige Bedingung dafür gewesen sein, dass eine „politische Gemeinschaft“ in Aristoteles' Sinn entstehen und eine politische Lebensweise praktiziert werden konnte – worin liegt dabei jedoch genau die Rolle der Urbanität? Wie auch immer wir diese Fragen zu beantworten versuchen mögen, es ist jedenfalls offensichtlich, dass die Tage der Polis vorbei sind – und mit ihnen eine Politische Theorie, die den Blick auf die Stadt als politische Gemeinschaft richtet. Die Identifikation der Stadt mit der Polis-Gemeinschaft stellt heute

nur noch politische Romantik oder auch ideologisch verbrämte „Schule der Demokratie“-Rhetorik dar (so auch Young 1990, 236–237). „[C]ities have largely been ignored by political philosophers“ (Weinstock 2011, 377) – vermutlich, weil sie weder ein Staat noch eine Assoziation oder eine Gemeinschaft im traditionellen Verständnis darstellen, sondern eine spezifische sozial-räumliche Konfiguration, die auf komplexe Weise in den modernen Staat eingebettet ist. Bestenfalls treten Städte in der Kategorie der kommunalen Selbstverwaltung gleichsam im Schatten staatlicher Souveränität in einen bescheidenen Lichtkegel oder werden zum Objekt von Visionen einer besseren Gesellschaft, die in mehr oder weniger offensichtlicher Weise die Allmachtsphantasien dominanter Diskurse widerspiegeln (vgl. Hall 2014).

Freilich steht dieser traditionellen Staatsfixierung der Politischen Theorie, wie auch dem politischen Diskurs insgesamt (Luhmann 2002, 189–227), seit geraumer Weile ein wachsendes Bewusstsein der *Grenzen staatlicher Souveränität* gegenüber – Souveränität verstanden sowohl als das kategoriale Zentrum und organisierende Prinzip demokratischer Politik als auch als diskursiver Referenzpunkt für normative Vorstellungen einer guten Gesellschaft. Governance-Theorien haben herausgestellt, dass demokratisches Regieren sehr viel mehr und anderes erfordert als staatliche Entscheidungen, durch die einer (nationalen) Gemeinschaft ein politischer Wille auferlegt wird, während diese staatlichen Entscheidungen selbst von einer elektoralen „Legitimationskette“ demokratisch legitimiert werden (Benz 2004; Enroth 2014). Diese Kette, welche Wähler\*innen mit Parteien, Parteien mit Parlamenten, Parlamente mit Regierungen und Regierungen mit öffentlicher Verwaltung verbindet, existiert zwar noch. Sie ist aber unter Bedingungen von Komplexität schon immer durch einen zweiten, inoffiziellen Machtkreislauf strukturiert worden, bei dem das Entscheidungszentrum die Agenda von den Ministerialbürokratien und den Interessenorganisationen gesetzt bekommt (so bereits Luhmann 1981). Hinzu kommt, dass mit dem Entstehen von posthierarchischen Formen des Regierens, in denen die Bearbeitung gesellschaftlicher Probleme stärker auf Selbstorganisation und zivilgesellschaftliches Empowerment, partizipative Designs und die Entwicklung von Strategien in Netzwerken unter Beteiligung gesellschaftlicher Akteure angewiesen ist, demokratische Praxis und politische Problemlösung auch legitimatorisch nicht mehr ausschließlich auf souveränem Entscheiden und der elektoralen Kette beruhen können (Bornemann und Haus 2019).

Auch die *territoriale Logik des Staates* in der Verbindung aus Regierung, Bürgerschaft und Territorium wird im Gefolge von verschwimmenden

– dann aber auch wieder in selektiver Hinsicht geradezu manisch verteidigten – nationalstaatlichen Grenzen und der Herausbildung eines (europäischen) Mehrebenensystems politischen Entscheidens zunehmend in Frage gestellt. Diagnosen einer tiefen Krise der liberalen (und damit: an den Staat und seine Rechtsordnung gebundenen) Demokratie mögen, vor allem unter der Flagge der Postdemokratie-Diagnose (Crouch 2008), eine nostalgische Sehnsucht nach der Rückkehr des staatsgebundenen Demokratiemodells im Schulterschluss mit einem sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaat nähren, lassen sich aber zugleich als deutliches Anzeichen einer Erschöpfung des auf den Staat zentrierten Demokratie- und Wohlfahrtsverständnisses lesen. Schließlich können auch die zunehmend prominenter werdenden radikalen Demokratiekonzepte, welche die kontingente und für Widerspruch und Widerstand offene Natur des Politischen als Dreh- und Angelpunkt jeglicher demokratischer Praxis betonen (Comtesse et al. 2019), Zweifel an der konventionellen Staatsfixierung der Demokratietheorie aufkommen lassen.

All diese Diskurszusammenhänge verweisen auf eine besondere Rolle von Städten mit Blick auf die Grundbedingungen politischer Praxis, indes meist, ohne dies immer explizit zu machen. In der Moderne sind Städte schon immer Räume der Artikulation und Bearbeitung gesellschaftlicher Probleme gewesen, die ein interaktives und kooperatives Vorgehen unter Einbeziehung von Akteur\*innen aus verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen erfordern; sie waren schon immer Räume, in denen die Bedeutung von Demokratie jenseits des liberalen Standardmodells der elektoralen Legitimationskette Gegenstand kontestativer Praktiken und öffentlicher Kontroversen gewesen ist und neue Formen von Demokratie experimentell praktiziert (freilich auch staatlich unterdrückt) wurden; und sie haben schon immer (oder zumindest seit sie ihren Status als befestigte Siedlungen aufgegeben haben) mit relativ offenen Grenzen und grenzüberschreitenden Strömen von Personen, Dingen und Informationen umgehen müssen. Städte haben im Schatten der staatlichen Souveränität ihre eigenen, nicht auf Souveränität und Territorialität beruhenden politischen Praxen ausgebildet – wenn auch nicht unabhängig vom, sondern in Koevolution (vgl. Luhmann 2002, 407–434) mit dem modernen Staat.

Im Folgenden wollen wir der Frage nachgehen, wie eine politische Theorie der Stadt aussehen könnte, die die genannten widersprüchlichen Wahrnehmungen der Stadt als eines dystopischen wie utopischen Orts ernst nimmt und die Rolle der Städte in einer Zeit der fragwürdig gewordenen staatlich-territorialen Souveränität adressiert (siehe hierzu auch die Überle-

gungen bei Magnusson 2011; Boudreau 2017; Webb 2017). Die Stoßrichtung dieses Beitrags liegt zunächst in der Korrektur der in der Politikwissenschaft und Politischen Theorie üblichen Sicht, „that the city is the site of the social, not the properly political“ (Webb 2017, 18). Hierfür ist es erforderlich, nach dem Zusammenhang zwischen dem Städtischen und dem Politischen, also nach dem urbanen Politischen zu fragen (Abschnitt 1). Antworten auf diese Frage wollen wir entwickeln auf der Grundlage eines raumtheoretischen Zugangs, der Stadt vom Territorium abgrenzt (Abschnitt 2) und es somit ermöglicht, die Konturen einer politischen Theorie der Stadt jenseits des Souveränitätsparadigmas zu zeichnen (Abschnitt 3). Eine solche politische Theorie der Stadt müsste dabei drei konzeptionelle Fallen vermeiden: Erstens darf sie die Stadt weder als Ort der Überwindung der Widersprüche der modernen Gesellschaft in einer urbanen Gemeinschaft romantisieren noch sie umgekehrt als das Ende jeder authentischen Form von menschlicher Gemeinschaft dämonisieren (Authentizitätsfalle). Zweitens sollte sie die für das Leben der Städte konstitutiven Widersprüche nicht aus irgendeinem „Grundwiderspruch“ der modernen Gesellschaft ableiten (Ableitungsfalle). Drittens sollte sie die Stadt nicht auf die Rolle eines politischen Akteurs oder einer Ebene des Nationalstaates reduzieren (Souveränitätsfalle).

Während die erste konzeptionelle Sackgasse die eingangs genannten Projektionen reproduziert, ist die zweite einer Sicht auf Gesellschaft verpflichtet, der zufolge die Stadt einerseits das Produkt der Gesellschaft und ihres Grundwiderspruchs und andererseits der Ort der Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse durch die Politisierung des manifest werdenden Grundwiderspruchs darstellt. Eine politische Theorie der Stadt ist dann wieder zwischen einer schlechten Alternative eingespannt: Entweder bedeutet die Überwindung des gesellschaftlichen Grundwiderspruchs eine Veränderung der Totalität gesellschaftlicher Verhältnisse (letztlich also, wenn auch selten explizit so ausgeführt, eine Art von Weltrevolution, in der Städte die Keimzellen des revolutionären Umsturzes darstellen); oder sie erfolgt durch eine radikale Verschiebung von Macht in Richtung der Städte, die sich dann selbst befreien und mit ihnen die Welt. Mit dem Untertitel von David Harveys (2012) *Rebel Cities* gesprochen: „From the Right to the City to the Urban Revolution“. Die dritte Falle kann virulent werden, wenn wir mit allen Mitteln die ersten beiden zu vermeiden trachten. Sie liegt im imaginativen Gefangensein im vorherrschenden Verständnis von Politik, nämlich im Souveränitätsparadigma (vgl. Webb 2017, 26–31). Da souveräne Entscheidungsmacht realistischerweise nicht auf eine globale Instanz übergehen wird, aber

auch nicht bei den Städten liegen kann, wird der Nationalstaat mit seinem Anspruch auf Souveränität auf absehbare Zeit der Ausgangspunkt für die Architektur politischer Entscheidungsräume bleiben. Bleibt man auf das Konzept der Souveränität fixiert, so wäre dann die einzig verbleibende Frage, wie viel der Souveränität in Richtung supranationaler Entscheidungsinstanzen hoch- und in Richtung substaatlicher Entscheidungsinstanzen heruntergezont wird. Städte sind dann einfach eine politisch-administrative Ebene in einem politisch-administrativen Mehrebenensystem, das das staatliche Entscheidungsmonopol transformiert, aber die Staatlichkeit nicht hinter sich lässt. So wichtig und berechtigt diese Blickrichtung ist, so geraten doch unter diesen Vorzeichen der Teilhabe an staatlicher Souveränität andere Arten, in denen die Stadt politisch relevant sein könnte, aus dem Blickfeld.

## 1 Politische Theorie der Stadt als Frage nach dem urbanen Politischen

Eine politische Theorie der Stadt, welche diese drei konzeptionellen Sackgassen vermeidet, existiert unserer Auffassung nach noch nicht, sie kann aber auf verschiedene konzeptionelle Anschlüsse aus unterschiedlichen Disziplinen zurückgreifen. Im Zentrum einer solchen politischen Theorie der Stadt müsste unseres Erachtens eine Reflexion des *urbanen Politischen* stehen (vgl. Webb 2017; Enright und Rossi 2018). Die Rede vom urbanen Politischen bezieht sich auf den Begriff des „Politischen“ in der Politischen Theorie, wo er für den Sinn von Politik jenseits ihrer konkreten Manifestation in politischen Institutionen, Prozessen und Politikmaterien steht (Flügel et al. 2004; Bedorf und Röttgers 2010; Marchart 2010). Über das Politische nachzudenken, kann helfen zu verstehen, in welcher Weise Politik auch eine Frage sozialer Praxis statt bloß eine von Institutionen und Ressourcen ist. Der Diskurs des Politischen ist dabei oft charakterisiert durch eine mehr oder weniger explizite kritische Bezugnahme auf den souveränen Staat. Diese Bezugnahme weist indes Ambiguitäten auf, die sich eine politische Theorie der Stadt bewusst machen muss, weil sie eine versteckte Abhängigkeit von dem, was kritisiert wird, konstituieren.

Einerseits ist es nämlich offenkundig, dass „das Politische“ nicht durch die Organisationsform „Staat“ begrenzt werden kann. Das Politische ist ontologisch grundlegend, es ist Ausdruck der politischen Natur der Menschen, ihrer Fähigkeit zur Infragestellung der bestehenden Ordnung, zur Hervorbringung neuer Perspektiven auf die Gesellschaft durch die Assoziierung zu

Kollektiven, zum Gebrauch der Sprache und der Vorstellungskraft. Der Staat ist eine spezifische *Fixierung* von Machtbeziehungen, das Politische die Fähigkeit zur *Erzeugung* von Macht und Gegenmacht. Aus dieser Sicht steht der Staat in einer bestenfalls parasitären Beziehung zum Politischen, welches er zugleich institutionalisiert und als solches unsichtbar macht (Laclau und Mouffe 2001). Dabei lassen sich zwei Arten der Konzeptualisierung des Politischen unterscheiden (vgl. Marchart 2010, 35–42): In der *assoziativen* Perspektive des Politischen (im Anschluss an Aristoteles, Arendt, Walzer und andere) ist der Staat eine geronnene Organisationsform, die aufgrund ihrer bürokratischen Züge im Konflikt mit der kreativen Dynamik der Assoziierung politischer Lebewesen steht und der deshalb Praktiken des gemeinsamen Redens und Handelns immer wieder neu abgetrotzt werden müssen. In der *dissoziativen* Perspektive (im Anschluss an Marx, Gramsci, Laclau/Mouffe und andere) stellt der Staat den Versuch dar, die fundamentalen Konflikte der Gesellschaft mittels einer hegemonialen Praxis zu negieren und so die Artikulationsversuche antagonistischer Sichtweisen abzuwehren.

Diese unterschiedlichen Perspektiven auf das Politische haben gemein, dass sie bei aller Betonung der institutionellen Nichtfixierbarkeit des Politischen den Staat als zentrale Bezugsgröße für die Reflexion auf die Bedeutung von Politik unangetastet lassen und mithin ungewollt reproduzieren. Gewiss kann das Politische in sozialen Bewegungen, unkontrollierbaren Ereignissen oder Revolutionen in Erscheinung treten. Jedoch einmal abgesehen von der Tatsache, dass dies regelmäßig dazu führt, dass Theoretiker\*innen entsprechende Ereignisse undifferenziert und kriterienlos idealisieren,<sup>1</sup> liegt ein Problem darin, dass es sich eben um ein Phänomen mit rein „ereignishaftem“ Charakter handelt. In gewisser Weise gibt es eine weite Kluft zwischen der „Politik“, wie sie der Staat instituiert, sowie der sozialen Ordnung, wie sie der Staat aufrechterhält, und dem Politischen, wie es sich in allem, was (in politisch korrekter Weise) diese Ordnung zu stören beansprucht, zu erkennen gibt. Mit anderen Worten: Was fehlt, ist die Vorstellung eines robusteren und zugleich normativ weniger festgelegten sozialen Raums des Politischen, oder etwas vorsichtiger formuliert: die Vorstellung „anderer Räume“ (Foucault 2015) des Politischen.

1 Dies ist der Fall, wenn zunächst prinzipiell jede Form von Protest als Ausdruck des Politischen begrüßt wird – und diese Sympathie unvermittelt abbricht, wenn politisch dubiose Kräfte (vor allem „rechte“) die Führung übernehmen. Dies weckt den Eindruck, dass das Politische nur dann willkommen ist, wenn es auch „politisch korrekt“ artikuliert wird.

Für Hannah Arendt beispielsweise war die griechische Polis das einzige historische Beispiel für die konsequente Ausrichtung einer sozialräumlichen Konfiguration als ganzer auf die Belange des Politischen. Obwohl Arendt einzelne politische Praktiken der jüngeren Geschichte und Gegenwart als Wiederentdeckungen des gemeinsamen Redens und Handelns würdigte und diese Praktiken mitunter einen gewissen Bezug zum Städtischen aufwiesen (wie etwa die Townhall Meetings in Neuengland), hielt sie in *Vita activa* mit Blick auf das perikleische Athen fest, dass „[d]ie eigentliche Würde der Politik, die bis tief in die Neuzeit gehalten und selbst heute noch nicht ganz verblaßt ist, [...] auf Erfahrungen zurück[weist], die damals, in der Frühzeit abendländischer Geschichte, auf kleinstem Raum und innerhalb weniger Jahrzehnte sich unvergessen der europäischen Menschheit eingepägt haben“ (Arendt 2002, 260, siehe auch 246–251). Dabei hatte die Polis den Sinn, „zu garantieren, daß die vergänglichste aller Tätigkeiten der Sterblichen, das Handeln und Sprechen, und die kurzlebigsten ihrer ‚Produkte‘, die Taten und Geschichten, die sich aus ihnen ergeben, direkt in die Unvergänglichkeit eingehen konnten“ (Arendt 2002, 248). Mit dem Aufkommen der modernen Marktökonomie, der Wissenschaft und des Staates hat das Politische für Arendt jeglichen räumlichen Anker ein für alle Mal verloren. Auch hier wird wieder deutlich, wie die Sicht des Politischen den Staat zugleich zurückweist und auf ihn angewiesen bleibt. Der Staat ist gleichsam das falsche Versprechen eines solchen Ankers, deshalb ist die Negation des Staates als Ort des Politischen das Einzige, was sich über die Beziehung zwischen dem Politischen und dem Raum sagen lässt. Im Übrigen sind die von Arendt gelobten Townhall Meetings eben keine *großstädtischen* Praktiken. Wo das Politische in der Politischen Theorie überhaupt sozialräumlich gedacht wird, scheint es sich auf lokale, versammlungsdemokratische Praktiken zu beschränken.

Könnte es aber sein, dass Perspektiven auf das Politische eine andere Gestalt annehmen, wenn wir die *moderne Großstadt* als politischen Raum ernst nehmen? Was, wenn wir die Welt aus der Perspektive der Stadt statt aus der Perspektive des *Staates* betrachten – „seeing like a city“ statt „seeing like a state“ (Magnusson 2011; Amin und Thrift 2016)? Wenn wir der Idee nachgehen, dass es die *moderne* Stadt (und nicht Arendts idealisierte antike Polis) ist, welche einem solchen Ort des Politischen am nächsten kommt? Unsere These lautet, dass sich ein „städtisches Sehen“ am besten durch eine raumtheoretische Brille realisieren und justieren lässt. Dafür bedarf es eines Begriffes von „Stadt“, der über eine Aufzählung arbiträrer Definitionsmerk-

male hinausgeht und theoriefähig ist. Eine solche „Begriffsarbeit“ ist auch der immer wieder zu vernehmenden Verabschiedung von „Stadt“ als Kategorie der Gesellschaftstheorie entgegengesetzt (so auch Roskamm 2017, 8, mit entsprechenden Verweisen zum Ende-der-Stadt-Topos).

In Anknüpfung an Perspektiven, die Stadt und Staat als je eigene Modi der räumlichen Vergesellschaftung erfassen, wollen wir zeigen, dass wir es bei der Stadt mit einer Raumstruktur zu tun haben, die auf besondere Weise mit dem Politischen verwickelt ist: Durch die für das Urbane konstitutiven Verdichtungs- und Heterogenisierungsleistungen (hierzu unten) produziert die Stadt unentwegt räumliche Möglichkeiten für die Erzeugung von Macht, für gemeinsames Sprechen und Handeln, für die Infragestellung und die Behauptung hegemonialer Projekte. In der Stadt sind das Räumliche und das Politische konstitutiv aufeinander bezogen. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt werden, dass „allein“ die Stadt oder die städtische Praxis das Politische konstituieren könnten. Die Stadt, so vielmehr die zentrale These, ist nicht bloß eine Bühne für politische Inszenierungen im Schatten staatlich-territorialer Souveränität, sondern sie gründet auf einem eigenständigen räumlichen Prinzip, das politische Praxis auf besondere Art und Weise ermöglicht. Begreift man die Stadt solcherart als eine sozialräumliche Heterogenisierungspraxis, die sich von der Homogenisierungspraxis des Territorialstaates unterscheidet und zu dieser zugleich in einem Verhältnis der Spannung und der Komplementarität steht, dann lässt sich daran mit Blick auf die Beurteilung der eingangs beschriebenen Facetten stadtbezogener Diskurse die weitere These anschließen, dass diese Diskurse zugleich überzeugend und defizitär sind, weil sie die Gleichzeitigkeit der Steigerung von Gegensätzen verfehlen. Dass die Stadt „heterogenisiert“, impliziert nämlich genau, dass sie Gegensätze gleichermaßen steigert.<sup>2</sup>

---

2 Dies ist ein Motiv, das sich mit Bezug auf soziale Funktionssysteme bei Niklas Luhmann findet. Mit Blick auf funktionale Differenzierung lässt sich mit Luhmann sagen: Dass „alles ökonomisiert wird“, schließt nicht aus, dass „alles politisiert“ oder „alles von Kunst durchdrungen wird“, da die Systeme jeweils eigene Wirklichkeiten konstruieren. Ein analoges Argument lässt sich, so unsere Annahme, für die Stadt anbringen (siehe zu einer systemtheoretisch ausgerichteten Perspektive auf Stadt auch Nassehi 2002; Haus und Gehring 2014).

## 2 Stadt und Territorium als räumliche Vergesellschaftungsformen

Für eine solche Reflexion auf eine politische Theorie der Stadt ist es zunächst erforderlich, „Stadt“ als Theoriebegriff zu etablieren. Während die Nachbar-disziplinen der Soziologie und der (Human-)Geographie hier auf eine lange Tradition zurückblicken können, haben sich Politikwissenschaft und Politische Theorie kaum mit Versuchen einer Theoretisierung von Stadt hervorgetan. Die wenigen Beiträge entstammen vornehmlich der englischsprachigen Diskussion (Magnusson 2011; Boudreau 2017; Webb 2017), was mit der Existenz des Forschungsfelds der *Urban Studies* zusammenhängen mag, auf dem sich unterschiedliche Disziplinen um den Begriff der Stadt versammeln. In der deutschsprachigen Politikwissenschaft hingegen ist Stadt nahezu exklusives Betätigungsfeld der Lokalen Politikforschung, die selbst jedoch nicht über einen theoretischen Begriff von Stadt verfügt (Heinelt 2013, 185), sondern diese als Variante „lokaler Politik“ mit mitunter spezifisch urbanen Institutionenordnungen, Akteurskonstellationen und Entscheidungsprozessen versteht (vgl. Barbehön und Münch 2017). Im Hinblick auf soziopolitische Phänomene treten Städte dabei zumeist als kleinformatige Manifestationen der modernen Gesellschaft auf. Sie werden als „Kristallisationspunkt gesellschaftlicher Entwicklungen“ (Buckel und Petzold 2016, 16) oder spezifischer als „Ort der Verdichtung von Problemlagen“ (Sörensen 2019, 33) betrachtet, d. h. in erster Linie als Ausdruck von etwas Größerem („Gesellschaft“). Die gleichsam umgekehrte Blickrichtung betont die Funktion von Städten als Orte des Widerstands und der Transformation im Angesicht allgemeiner gesellschaftlicher Missstände (Brenner et al. 2012; Harvey 2012; Sörensen 2019), womit die Stadt auch hier als ein Ort erscheint, der primär in Relation zu gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen gedacht wird.

Beide Blickrichtungen sind somit Ausdruck einer „subsumtionslogische[n] Theoriefigur“, die Berking (2008, 16) für die Stadtsoziologie identifiziert hat: In der Tradition der *Chicago School* stehend wird „Stadt“ dem Begriff der Gesellschaft subsumiert, womit die Stadt primär als Bühne bzw. Adresse von „allgemeinen“ Phänomenen erscheint und die Notwendigkeit entfällt, den (möglichen) Zusammenhang zwischen Stadt, Sozialem und Politischem auf konstitutionstheoretischer Ebene in den Blick zu rücken. Für die Politische Theorie dient dabei der Staat als die übergeordnete und allgemeine Bezugsgröße, womit zugleich das Souveränitätsparadigma importiert wird. Nach Webb (2017, 30) folgt daraus, dass bei der Reflexion auf politische Autorität der Staat als das Allgemeine und die Stadt als das Par-

tikulare verstanden werden: „The city is, then, in constant tension with the nation-state – always pushing against its authority and, perhaps contra the wishes of Hegel, it never fully accedes to the state’s hegemony.“

Gerd Held (2005) hat demgegenüber den Vorschlag gemacht, Staat und Stadt nicht in der Differenz von Allgemeinem und Partikularem, von Großem und Kleinem, sondern als zwei distinkte Formen der Verräumlichung in der Moderne zu betrachten. Von einer raumtheoretischen Perspektive ausgehend argumentiert Held (2005, 10), dass Raum eine Strukturbildung in zwei Richtungen ermöglicht: „Der Mechanismus des Ausschlusses läßt territoriale Einheiten entstehen, der Mechanismus des Einschlusses (der Verdichtung) konstituiert agglomerative (großstädtische) Einheiten.“ Stadt und Territorium stellen hiernach die zwei dominanten räumlichen Vergesellschaftungsformen der Moderne dar, die sich durch jeweils spezifische Organisationsprinzipien auszeichnen. Das wesentliche Merkmal des Territoriums ist in dieser Hinsicht die Grenze, die über Ein- und Ausschluss an räumlich lokalisierbaren Punkten entscheidet. Die Stadt hingegen ist durch Offenheit und prinzipielle Zugänglichkeit gekennzeichnet. Mit dieser idealtypischen Gegenüberstellung soll nicht gesagt werden, dass nicht auch *in* der modernen Stadt in vielfältiger Art und Weise ausgeschlossen wird, etwa durch Zugangsbeschränkungen in bestimmten städtischen Gegenden („gated communities“). Überhaupt ist die Stadt kein macht-, herrschafts- oder repressionsfreier Raum. Zum einen penetriert die Logik des Staates auch und gerade den städtischen Raum. Der Staat nutzt die durch die Stadt produzierten Bedingungen für seine eigene Machtlogik – moderne Regierungszentralen bedürfen offenkundig eines städtischen Raums, schon deshalb, weil sie auf die dort gebündelten Kommunikationsströme, Expertenwissensbestände und Infrastrukturen angewiesen sind. Es gibt heute keinen Staat, dessen Regierung nicht in einer Stadt seinen Regierungssitz hat – während es sehr wohl Staaten gibt, die sich eine neue Stadt als Regierungssitz gebaut haben (etwa Brasilia). Gleiches gilt für den Markt: Auch dieser durchdringt die Stadt – man denke etwa an Wohnungs- und Immobilienmärkte – und ist auf sie angewiesen (etwa als Standort des Finanzkapitals). Die gemeinte Offenheit der Stadt ist auch nicht etwas, das gegen den Staat erwirkt werden könnte oder erst politisch-normativ gegenüber dem Kapitalismus einzufordern wäre. Wie Michael Walzer (1992, 75) zu Recht hervorgehoben hat, können Städte in der Moderne deshalb ihre Mauern niederreißen, weil der Staat die Fläche (durch seine Herrschaft) befriedet. Zum anderen herrschen natürlich auch und gerade in Städten extreme Formen

von sozialer Ungleichheit, von Marginalisierung und von Armut. Die Stadt ist charakterisiert durch die gleichzeitige Steigerung von Extremen.

Der entscheidende Punkt ist, dass sich die Stadt unter modernen Bedingungen (also in Koevolution mit dem Staat) nicht mehr *nach außen* abschließt. Zwar verfügt auch eine Stadt über eine offizielle Gemarkung, anhand derer sich das Gebiet dieser vom Gebiet jener Körperschaft abgrenzen lässt. In der alltagsweltlichen Erfahrung indes ist diese Grenze zumeist nicht präsent (man denke etwa an die Städte des Ruhrgebiets, die vielfach nahtlos ineinander übergehen), und politisch wird sie nicht durch ein sichtbares Grenzregime reguliert – die Verbannung vor die Stadttore ist in der modernen Stadt undenkbar. Das Territorium hingegen entsteht überhaupt erst durch das Ziehen einer Grenze; systemtheoretisch gesprochen ist für die Existenz des Raumprinzips des Territoriums die Innenseite der Grenze genauso wichtig wie die Außenseite. Das Territorium, so Berking (2008, 19) im Anschluss an Held, „braucht die Grenze und erhöht auf diese Weise die Homogenität im Inneren“, die Stadt hingegen „verneint die Grenze und erhöht die Dichte und Heterogenität“. Damit wird deutlich, dass wir es hierbei mit einer spezifisch modernen raumstrukturellen Differenzierungsleistung zu tun haben, war doch die mittelalterliche Stadt mit ihren Stadtmauern nach territorialem Prinzip organisiert. Nach Held (2005, 229) handelt es sich bei Territorialstaat und Stadt somit um zwei (ineinander verschachtelte) „Strukturbildungen mit eigener Wirkungslogik und Entwicklungsdynamik“. Obgleich ein Staat die auf seinem Territorium befindlichen Städte in seine Organisationsstruktur eingliedert und zu „seinen“ lokalen Gebietskörperschaften macht, weisen Städte zugleich über das staatliche Territorium hinaus, insofern sie (bspw. in ökonomischer Hinsicht) transnationale Knotenpunkte konstituieren.

Für die Reflexion auf das Politische ist diese Zugangsweise wesentlich, da sie es ermöglicht, die Stadt als einen spezifischen Typus räumlicher Vergesellschaftung zu fassen und sie damit vom Territorium, mitsamt dem Staat als Form seiner politischen Organisation, zumindest vorläufig zu entkoppeln. Das bedeutet nicht, dass sich gesamtgesellschaftliche Problemlagen nicht in Städten materialisieren würden. Zweifelsohne gibt es, um ein Beispiel von Berking (2008, 23) aufzugreifen, Armut in Städten, doch zugleich ist Armut kein exklusiv städtisches Phänomen, was wiederum die Frage aufwirft, worin das Charakteristikum städtischer Armut besteht. Gleiches gilt für politische Prozesse im Umgang mit sozialen Problemlagen. So ist etwa die verschiedentlich beobachtbare Praxis von Städten, sich gegen

nationalstaatliche Regulierungen in der Migrationspolitik zu positionieren (z. B. Gilbert 2009), nicht bloß Ausdruck einer spezifischen politischen Interessenlage in *der* Migrationspolitik, sondern womöglich auch Ausdruck der Tatsache, dass es eine spezifisch *urbane* Form von Migrationspolitik gibt. Die konzeptionelle Differenzierung zwischen Territorium und Stadt lädt hier dazu ein, der Spezifik des Urbanen raumtheoretisch nachzugehen.

### 3 Von räumlichen Strukturprinzipien zur politischen Theorie der Stadt

Versuche, die moderne Stadt bzw. das Urbane als eine spezifische raumstrukturelle Form zu fassen, können auf eine lange Tradition in der soziologischen Diskussion zurückblicken (Simmel 1995 [1903]; Wirth 1938; Park 1967). Nach Louis Wirth liegen die konstitutiven Merkmale von Stadt in ihrer Größe, Dichte und Heterogenität – Parameter, die sich als Konsequenz des oben dargestellten Mechanismus des Einschlusses verstehen lassen (vgl. Held 2005, 235–243; Berking 2008, 19–23). Wirth macht deutlich, dass es sich hierbei um relative Parameter handelt, die in ihren qualitativen Effekten auf das Soziale interessieren, sodass jeder Versuch der absoluten Grenzziehung (ab 10.000 Einwohner\*innen, mindestens 1000 Menschen pro Quadratkilometer etc.) willkürlich sein muss. Größe, Dichte und Heterogenität würden in einem komplexen Zusammenspiel, so das zentrale Argument, eine spezifisch urbane Lebensweise begründen, die sich nicht gleichsam gesamtgesellschaftlich vorkonstituiert an einem Ort niederlässt, sondern die bedingt durch die Raumstrukturen der Stadt überhaupt erst entsteht.

Der Parameter der *Größe* ist für Vergesellschaftung insofern relevant, als die moderne Stadt eine Menge an Menschen, Ereignissen und Artefakten beheimatet, die es dem Individuum nicht mehr erlaubt, alles und jeden zu kennen; die Stadt bedingt eine Anonymität, die sich auch unter größten Anstrengungen nicht überwinden lässt. Aus der Größe der Stadt folgt zudem, dass sich die Berührungspunkte von Menschen und Ereignissen nicht vollumfänglich kontrollieren lassen und es fortdauernd zur spontanen Bildung und Auflösung von Relationen kommt. Der Parameter der *Dichte* verweist auf die Quantität und Qualität von Kontaktflächen, die die urbane Lebensweise prägen. Nach Held (2005, 230) bezieht die Stadt „ihre Stabilität aus dem Mechanismus der relativen Dichte, die die Elemente in einen besonderen Zustand gegenseitiger Haftung und Übertragung versetzt“. Die städtische Lebenswirklichkeit ist durch eine kontinuierliche Konfrontation von

Menschen, Materialitäten (Gebäuden, Linienbussen, Werbetafeln etc.) und Ereignissen gekennzeichnet, womit etwa Orte, die Lockerung und Entzerrung versprechen (wie z. B. Parks), als besondere räumliche Konfigurationen erscheinen, die die städtische Normalität unterbrechen. Wie Wirth (1938, 14–15) unter Bezugnahme auf Durkheim argumentiert, führt ein hoher Dichtegrad zudem zu Differenzierungen und Spezialisierungen. Räumlich manifestiert sich dies etwa in der Entstehung von funktional spezialisierten Gebieten oder Stadtvierteln, die inkompatible Lebenswelten (z. B. Wohnen vs. Industrie) voneinander trennen und zugleich einen Bedarf an der Koordination ihrer Beziehungen (z. B. mittels des öffentlichen Nahverkehrs) nach sich ziehen. *Heterogenität* schließlich meint die für die urbane Lebensweise typische Gleichzeitigkeit des Unterschiedlichen. Städtische Wirklichkeiten zeichnen sich durch eine ständige Konfrontation mit Andersartigem und Unbekanntem aus, womit Instabilitäten und Unsicherheiten sichtbar und Techniken für deren Bewältigung notwendig werden. Zentral dabei ist, dass man sich der Konfrontation mit Heterogenität im städtischen Raum nicht (endgültig) entziehen kann, wie Jane Jacobs in ihrem Klassiker *The Death and Life of Great American Cities* (1961, 55–73) an den zufälligen und letztlich unkontrollierbaren Begegnungen auf öffentlichen Gehwegen illustriert. Das wesentliche Merkmal städtischen Lebens, so Young (1990, 237), „[is] the being together of strangers“. Zugleich sind solche Begegnungen zumeist flüchtig und somit kommt es immer nur vorübergehend zu örtlichen Verdichtungen von Unterschiedlichem.

Was haben nun diese für die Stadt prägenden raumstrukturellen Parameter mit *dem (urbanen) Politischen* zu tun? Statt einer aus unserer Sicht etwas zu unbekümmerten normativen oder neomarxistisch-„kritischen“ Wendung dieser Frage (wie etwa bei Young 1990, 226–256, 2000, 196–235; Webb 2017 oder Harvey 2008) schlagen wir einen (Um-)Weg über die Genealogie modernen Regierens vor, wie sie Foucault in seinen Gouvernamentalitätsvorlesungen entfaltet hat. Nach Foucault (2006, 27–39) ist der ab dem 17. Jahrhundert einsetzende Bedeutungsverlust von Stadtmauern als Prinzip der Grenzregulierung mit Verschiebungen von Rationalitäten und Praktiken des Regierens verbunden. Im Zuge des Ausbaus von Handelsbeziehungen und des Wachstums der Bevölkerung wurde die moderne Stadt sukzessive zugänglicher – oder genauer: wurde die Stadt durch die Zunahme an Zugangsmöglichkeiten modern. Mit der oben eingeführten Held'schen Differenz gesprochen, etablierte die Stadt mit dem Einriss von Stadtmauern den Mechanismus des Einschlusses zuungunsten des Prinzips der territo-

rialen Grenze. Praktiken des Regierens (in) der Stadt konnten sich immer weniger auf die souveräne Regulierung von Grenzen verlassen. Die Zunahme an Größe, Dichte und Heterogenität machte es vielmehr erforderlich, „Zirkulation zu organisieren“ (Foucault 2006, 37), und dies bedeutete einerseits die Entwicklung von Überwachungs- und Disziplinartechniken angesichts verloren gegangener Möglichkeiten der Grenzkontrolle und andererseits die Herstellung von Sicherheit angesichts der Unkontrollierbarkeit von Bewegungen in der, in die und aus der Stadt.

Foucault (2006, 27) weist somit darauf hin, dass die Machtmechanismen der Souveränität, der Disziplin und der Sicherheit, die das Prisma des modernen abendländischen Verständnisses des Regierens ausmachen, ein je spezifisches Verhältnis zu „Raumfragen“ unterhalten. Die historischen Verschiebungen im „Korrelationssystem zwischen den [...] Mechanismen“ (Foucault 2006, 23) sind mithin gar nicht denkbar ohne die sukzessive Entterritorialisierung der Stadt (und umgekehrt). Foucault selbst wie auch die an seine Genealogie anschließenden Forschungen nutzen diese Einsichten, um hieraus *eine* moderne Rationalität des Regierens *jenseits* räumlicher Maßstabebenen zu destillieren. In gewisser Weise bahnt sich durch diese Deutung erneut die oben beschriebene Subsumtionslogik ihren Weg, insofern das Städtische als Ausdruck bzw. als Triebfeder einer gesamtgesellschaftlichen Regierungsrationalität gelesen wird. Demgegenüber ist für unser Anliegen von zentraler Bedeutung, dass die historische Entterritorialisierung der Stadt als komplementäre Bewegung zur Territorialisierung der Souveränität *spezifisch urbane* Anforderungen an das Regieren stellt, die mit dem raumstrukturellen Mechanismus des Einschlusses und den damit verbundenen Parametern der Größe, Dichte und Heterogenität zusammenhängen (vgl. Pløger 2012, 69–70; Foucault 2005). Aus dieser Perspektive – womit die subsumtionslogische Perspektive nicht zwangsläufig „falsch“ oder „irrelevant“ wird – betrachtet, lässt sich der Bogen zum urbanen Politischen spannen.

Ein in dieser Hinsicht zentrales Merkmal der raumstrukturellen Parameter stellt deren *Relationalität* dar: „Elemente unterschiedlichster Art“, so Berking (2008, 20), werden in der Stadt „nicht nur zusammengebracht, sondern in einen ‚Aggregatzustand‘ versetzt, der sie reaktionsfähig macht und ihre gegenseitige Einflussnahme verändert“. Durch temporäre Verdichtungen von heterogenen Elementen entsteht eine emergente Wirklichkeit, die anderes und mehr ist als die Summe ihrer Teile, womit sich Regieren nicht auf einzelne Entitäten, sondern auf deren Beziehungen richtet. In die-

sem Sinne steht Regieren dem Prinzip der Souveränität entgegen, da Souveränität auf die Kontrolle eines Territoriums gerichtet ist, während Techniken des Regierens auf Menschen zielen, und zwar in ihren Beziehungen zu Ressourcen, Handlungsweisen und Ereignissen. Nicht zufällig kommt in diesem historischen Kontext die Analogie zwischen dem Regieren und dem Steuern eines Schiffes auf, einer Tätigkeit, die aus der Organisation von Beziehungen zwischen Schiff, Seeleuten, Fracht und äußeren Ereignissen wie Stürmen und Klippen besteht (Foucault 2006, 146–149). Es ist daher nicht verwunderlich, dass es gerade Städte sind, in denen sich institutionalisierte politische Praktiken und Interaktionssysteme netzwerkförmiger Art herausgebildet haben, die Anstoß für die Entstehung der Governance-Forschung mit ihrem Interesse an Formen des Regierens jenseits staatlicher Souveränität gewesen sind (Heinelt 2004).

Eng verknüpft mit der relationalen Logik städtischen Regierens ist eine *Diversifizierung von Autorität*. Zwar ist aus der Sicht des Staates auch städtische Autorität zentriert, und zwar im Sinne einer Art Spiegel- oder Stellvertretermodell (vgl. Haus 2014): Das lokale politische System erhält seine staatliche Legitimität über die formale Institution der „kommunalen Selbstverwaltung“ und seine demokratische Legitimität durch die Autorisierung seitens der Bürgerschaft. Bereits darin liegt freilich ein gewisser Widerspruch: Wenn die kommunalpolitischen Institutionen im gleichen (vor allem elektoralen) Modus legitimiert werden wie die staatlichen, warum sind sie dann dem Staat untergeordnet? Die prekäre, historisch aber belastbare „Lösung“ besteht in einer *Entpolitisierung* der Stadt und ihrer Kommunalpolitik: Mittels des Konzepts der kommunalen *Selbstverwaltung* wird die Stadt nicht nur auf den Status der „Kommune“ begrenzt (darin ist dann die größte Metropole der kleinsten Landgemeinde juristisch gleich), sondern die institutionelle Logik auf „Verwaltung“ und damit die sachgerechte Anwendung von selbst nicht mehr kontroversen Prinzipien reduziert. Die in dieser zu Recht vielfach kritisierten Banalisierung lokaler Politik liegende Wahrheit kann darin gesehen werden, dass erstens das kommunalpolitische Entscheidungssystem eben im Sinne des Souveränitätsparadigmas keine genuin politischen Qualitäten hat und dass die so konstituierte „Autorität“ zweitens tatsächlich nicht zum „Herrschen“ imstande ist, sondern Autorität unter Autoritäten bleibt.

Bei Foucault (2006, 39–40) heißt es hinsichtlich der (De-)Zentrierung von Autorität, dass „die Souveränität ein Territorium kapitalisiert und das Hauptproblem des Regierungssitzes aufwirft“, während die Wirklichkeit der Stadt aus Elementen und Serien besteht, „die in einem multivalenten und

transformierbaren Rahmen reguliert werden müssen“. Das Souveränitätsparadigma folgt dem Prinzip der eindeutigen Lokalisierung und Zentrierung von Autorität an einem Ort, dem „Regierungssitz“, um von dort aus zu handeln, wohingegen das urbane Einschlussprinzip eine Vielfältigkeit nach sich zieht, die Eigendynamiken, Zufälle und Unkontrollierbarkeiten sichtbar werden lässt. Auf das urbane Politische, d. h. auf die Frage nach der Entstehung von Macht gewendet folgt daraus, dass die Stadt gegründet ist „on the principle of self-organization, which in turn implies a multiplicity of authorities operating under conditions of rivalry and interdependence“ (Magnusson 2011, 118). „To see like a city“, so Magnusson (2011, 120) weiter, „is to accept a certain disorderliness, unpredictability, and multiplicity as inevitable, and to post the problem of politics in relation to that complexity, rather than in relation to the simplicity that sovereignty seeks“. Institutionelle Ordnungen und Verfahrensweisen, wie sie dem staatlichen Souveränitätsprinzip entspringen, sind immer auch „Zurichtungen“ des Politischen, insofern sie als kollektiv verbindliche Regelsysteme die Möglichkeit der Entstehung von Macht in gemeinsamem Handeln einschränken. Anders erscheint die gesellschaftsumfassende Kommunikation zur Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen auch gar nicht möglich (Luhmann 2002, 69–76). In der Stadt hingegen strebt politische Autorität nicht auf ein souveränes Zentrum hin, sondern zerstreut sich, wie die oben angesprochene lokale Governance-Forschung verschiedentlich gezeigt hat. Die Möglichkeit des Neuanfangs durch gemeinsames Reden und Handeln als Wesensmerkmal des Politischen im assoziativen Verständnis bzw. der Revolte durch Kontestation der institutionalisierten Bedeutung von Politik und der mit dem Staat verkoppelten Disziplinarmacht als Wesensmerkmal des Politischen im dissoziativen Verständnis werden somit durch die städtische Diversifizierung von Autorität und die damit einhergehende Existenz von Spannungsfeldern und Freiräumen begünstigt, wenn nicht gar hervorgerufen. Dabei ist Diversifizierung auch räumlich zu verstehen, insofern Städte eine Vielzahl von öffentlichen Orten bereithalten, die mit ihrer allgemeinen Zugänglichkeit politische Begegnungen möglich und bisweilen unausweichlich machen (Young 1990, 240).

Aufgrund des urbanen Einschlussprinzips sind die durch Verdichtung und Heterogenisierung bedingten Beziehungen zudem durch eine besondere *Dynamik* gekennzeichnet. Die Stadt ist, um nochmals den Begriff von Foucault (2006, 37) zu gebrauchen, von einer kontinuierlichen „Zirkulation“ ihrer Bestandteile gekennzeichnet (siehe hierzu auch Amin und Thrift 2002, 81–83). Lebensweltlich werden Städte typischerweise als beweglich, dyna-

misch und hektisch erfahren, es wird immer und überall gebaut, und beinahe ständig lassen sich neue kulturelle Praktiken beobachten.<sup>3</sup> Die Richtung und die Effekte derartiger Dynamiken sind zugleich nicht in allen Fällen und jeder Hinsicht eindeutig zu antizipieren. Die Stadt, so nochmals Foucault (2006, 39), wird „nicht im Zusammenhang einer statischen Wahrnehmung aufgefaßt oder gestaltet [...], sondern sie öffnet sich für eine nicht genau kontrollierte oder kontrollierbare, nicht genau bemessene oder meßbare Zukunft, und die gute Stadtgestaltung ist genau folgendes: dem Rechnung tragen, was geschehen kann“. Mit einem Leitbegriff aus der Theoriesprache des Diskurses um das Politische formuliert ist städtische Wirklichkeit durch Kontingenz charakterisiert. Daraus wiederum folgt, dass in der Stadt sowohl neue gemeinsame Räume zwischen den Menschen (Arendt 2002) entstehen, als auch Differenzen und Antagonismen (Schmitt 1963; Mouffe 2007) in besonderer Deutlichkeit hervortreten (vgl. Kaufmann und Sidney 2020, 3). Durch die räumliche Verdichtung von Heterogenem und durch die in der urbanen Dynamik angelegte Spontanität von Konfrontationen befähigt, ja, zwingt die Stadt Menschen geradezu, sich ihrer Interdependenzen bewusst zu werden und politisch in Erscheinung zu treten (vgl. Rancière 2002, 109–115; Richter 2016, 124).

Nirgendwo sonst finden Menschen in der analogen Welt vergleichbar große Chancen, „Gleichgesinnte“ zu finden. Während auch in nichtstädtischen Räumen Menschen durch das Handeln mit und vor anderen ihrem Leben Sinn und Bedeutung geben, können sie es in (Groß-)Städten in mannigfaltiger und je unterschiedlicher Weise, denn die moderne Stadt stellt aufgrund ihrer Größe, Dichte und Heterogenität nicht nur die nötige kritische Masse für die Bildung von Kollektiven bereit, sondern darüber hinaus auch einen Grad an Anonymität, der auch marginalisierte oder unterdrückte Gruppen befähigt, gemeinsam zu handeln (Young 1990, 238). Die Stadt macht es Menschen besonders einfach, *gemeinsam* anders zu sein und „Freundschaft“ im aristotelischen Sinne mit kultureller Differenz zu verbinden. Die Stadt ist deshalb alles andere als gemeinschaftsfeindlich, wie es ein gängiger Topos

3 Womöglich ist dies der Grund, weshalb der Topos von der Stadt als „Brennglas gesellschaftlicher Entwicklungen“ so verbreitet ist, liegt doch angesichts städtischer Wandlungsprozesse die Schlussfolgerung nahe, dass sich in der Stadt zu erkennen gibt, was sich in „der Gesellschaft“ gerade verändert. Dem lässt sich freilich, wie oben erläutert, entgegenhalten, dass städtische Phänomene städtische Phänomene sind und nicht zwangsläufig bzw. in jeder Hinsicht lokale Symptome gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen.

der Stadtkritik nahelegt. Sie ist die Steigerung von Differenz *und* Gemeinschaft. Zugleich ist die Freundschaft der Gleichgesinnten in der Stadt sehr viel „politischer“. Freundschaft kann sich hier nicht darauf beschränken, einerseits Traditionen zu pflegen und andererseits Interessenpolitik gegenüber dem politischen Entscheidungszentrum zu betreiben – sie muss selbstorganisiert Praktiken der Selbstbehauptung in einer turbulenten Umgebung entwickeln und nach Koalitionspartner\*innen suchen. Die Stadt ist aber auch Ort der „Feindschaft“ *par excellence*. Die Unterschiedlich- und Konfliktfähigkeit des Sozialen ist aufgrund der Verdichtungen im städtischen Raum allgegenwärtig, ebenso wie das Erfordernis, damit umgehen zu müssen, sei es in Form von Kämpfen, Kompromissen oder auch Segregationsprozessen. In diesem Sinne ist die Lebenswirklichkeit von Städten nicht mit einer Vorstellung von homogener Gemeinschaftlichkeit zu verwechseln (Young 1990, 234–236). In der Stadt wird die Wandelbarkeit des Sozialen und damit das Politische erfahrbar, und zwar sowohl in Form einer Erfahrung der Abhängigkeit von übergeordneten und anonymen Kräften und Prozessen (Globalisierung, Neoliberalismus, Individualisierung etc.) als auch in Form einer Erfahrung der Möglichkeiten kollektiven Handelns (Occupy Wall Street, Gezi-Park etc.). Dabei ist wichtig zu sehen, dass die Stadt nicht nur Ort oder Bühne des Politischen ist, sondern einerseits durch ihre raumstrukturellen Merkmale diese spezifischen Formen politischer Praxis erst ermöglicht und andererseits durch diese Praxis selbst hervorgebracht wird (vgl. Rosen 2017).

#### 4 Fazit

Unser Beitrag hat den Versuch unternommen, das Nachdenken über den Zusammenhang zwischen der Stadt und dem Politischem von der (impliziten) Fixierung auf die Kategorie des Staats zu lösen. Wie jüngst verschiedentlich argumentiert wurde (Magnusson 2011; Boudreau 2017; Webb 2017), verstellt die Folie der nationalstaatlichen Souveränität den Blick für die Art und Weise, wie Stadt und das Politische konstitutiv miteinander verbunden sind. Zugleich jedoch ermangelt es diesen bisherigen Versuchen eines theoretisch gehaltvollen Begriffs von Stadt, womit die Stadt entweder zum bloßen Schauplatz der Konflikte und Widersprüche der modernen Gesellschaft wird oder ihr eine begriffliche Unfassbarkeit zugeschrieben wird, die jedes Verstehen zu übersteigen scheint.<sup>4</sup> Demgegenüber haben wir eine raumtheo-

---

4 So etwa der Fall bei Webb (2017, 1), der die Schwierigkeiten des Begreifens von Stadt in Verbindung bringt mit „the city resembling something akin to

retische Perspektive eingenommen, die Staat und Stadt nicht als Großes und Kleines oder Allgemeines und Besonderes, sondern als zwei unterschiedliche, sowohl komplementäre als auch konfligierende Modi der räumlichen Vergesellschaftung erfasst. Wesentliche Merkmale der Stadt sind in dieser Hinsicht die Momente der Verdichtung und Heterogenisierung (im Kontrast zur territorialen Homogenisierung durch Grenzziehung), die zur Entstehung von Räumen politischen Handelns beitragen, ob nun verstanden als gemeinsamer Neuanfang oder als konflikthafte Unterbrechung einer hegemonialen Ordnung. In diesem Sinne „politisiert“ die Stadt auf besondere Weise, da sie ständig und ohne Unterlass Momente des Aufeinandertreffens und damit sowohl Möglichkeiten der Verbindung als auch der Konfrontation von Menschen erzeugt. Sie steht dabei immer in Beziehung zu kleineren räumlichen Gebilden wie Quartieren als auch zu größeren wie Regionen oder Nationalstaaten (vgl. Swyngedouw 1997; Ward 2010), weshalb unser Argument kein Plädoyer für eine „lokalistische Stadtforschung“ (Kemper und Vogelpohl 2011) darstellt – wohl aber für eine Perspektive, die das Politische der Stadt primär als etwas Städtisches erfasst.

Aus dieser Aufwertung der raumstrukturellen Logik des Städtischen für das Politische folgt eine Aufwertung der Bedeutung der einzelnen Stadt. Insofern Stadt als Verdichtungs- und Heterogenisierungspraxis begriffen wird, wirft dies die (dann empirische) Frage auf, *wie einzelne Städte* diese Verdichtungen und Heterogenisierungen konkret verwirklichen. Angesichts lokal unterschiedlicher sozialstruktureller Charakteristika, regionaler Netzungen oder tradierter Wissensbestände ist anzunehmen, dass Städte in unterschiedlicher Weise verdichten und heterogenisieren, und somit sind städtische politische Phänomene immer auch politische Phänomene *dieser* Stadt (Frank et al. 2014; Barbehön et al. 2015). Die raumstrukturelle Ordnung von Stadt in ihrer politischen Bedeutung ernst zu nehmen impliziert somit einerseits, das Politische der Stadt nicht auf eine Miniatur staatlicher Souveränität zu reduzieren, und andererseits, die Stadt nicht als austauschbaren Ort zu behandeln. Eine politische Theorie der Stadt, wie wir sie in diesem Beitrag skizziert haben, steigert somit die Komplexität in erheblicher Weise – und damit eröffnet sich die Möglichkeit, die eingangs dargelegten Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten im Diskurs über die Bedeutung des Städtischen in der Moderne neu zu durchdenken.

---

a Kantian sublime object, although whether it belongs to the category of the mathematical or dynamic sublime, is unclear“.

## Literatur

- Amin, Ash, und Nigel Thrift. 2002. *Cities: Reimagining the Urban*. Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press.
- Amin, Ash, und Nigel Thrift. 2016. *Seeing Like a City*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Arendt, Hannah. 2002. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München, Berlin, Zürich: Piper.
- Barbehön, Marlon, und Sybille Münch. 2017. „Stadt, lokale Politik, Variation: Annäherung an eine Forschungsagenda“. In *Variationen des Städtischen – Variationen lokaler Politik*, hg. v. Marlon Barbehön und Sybille Münch, 1–21. Wiesbaden: Springer VS.
- Barbehön, Marlon, Sybille Münch, Michael Haus und Hubert Heinelt. 2015. *Städtische Problemdiskurse: Lokalpolitische Sinnhorizonte im Vergleich*. Baden-Baden: Nomos.
- Barber, Benjamin R. 2013. *If Mayors Ruled the World: Dysfunctional Nations, Rising Cities*. New Haven, London: Yale University Press.
- Bedorf, Thomas, und Kurt Röttgers, Hg. 2010. *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Benz, Arthur. 2004. „Governance – Modebegriff oder nützliches sozialwissenschaftliches Konzept?“. In *Governance – Regieren in komplexen Regelsystemen: Eine Einführung*, hg. v. Arthur Benz, 11–28. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Berking, Helmuth. 2008. „Städte lassen sich an ihrem Gang erkennen wie Menschen – Skizzen zur Erforschung der Stadt und der Städte“. In *Die Eigenlogik der Städte: Neue Wege für die Stadtforschung*, hg. v. Helmuth Berking und Martina Löw, 15–31. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Bornemann, Basil, und Michael Haus. 2019. „Politische Beteiligung im Kontext post-liberaler Demokratie. Konzept und Kriterien governancialisierter Partizipationspraxis“. In *Bürgerpartizipation – neu gedacht*, hg. v. Winfried Kluth und Ulrich Smeddinck, 25–57. Halle an der Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg.
- Boudreau, Julie-Anne. 2017. *Global Urban Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brenner, Neil, Peter Marcuse und Margit Mayer, Hg. 2012. *Cities for people, not for profit: Critical urban theory and the right to the city*. London, New York: Routledge.
- Buckel, Sonja, und Tino Petzold. 2016. „Recht auf Stadt: Einleitung in den Schwerpunkt“. *Kritische Justiz* 49(1): 14–17.
- Comtesse, Dagmar, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen und Martin Nonhoff, Hg. 2019. *Radikale Demokratietheorie: Ein Handbuch*. Berlin: Suhrkamp.
- Crouch, Colin. 2008. *Postdemokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Enright, Theresa, und Ugo Rossi, Hg. 2018. *The Urban Political. Ambivalent Spaces of Late Neoliberalism*. Cham: Springer International Publishing.
- Enroth, Henrik. 2014. „Governance: The art of governing after governmentality“. *European Journal of Social Theory* 17(1): 60–76.
- Flügel, Oliver, Reinhard Heil und Andreas Hetzel, Hg. 2004. *Die Rückkehr des Politischen: Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Foucault, Michel. 2005. „Raum, Wissen und Macht“. In *Michel Foucault: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, 324–341. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2006. *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Geschichte der Gouvernementalität I*. Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2015. „Von anderen Räumen“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Jörg Dünne und Stephan Günzel, 317–329. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, Sybille, Petra Gehring, Julika Griem und Michael Haus, Hg. 2014. *Städte unterscheiden lernen: Zur Analyse interurbaner Kontraste*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Gilbert, Liette. 2009. „Immigration as Local Politics: Re-Bordering Immigration and Multiculturalism through Deterrence and Incapacitation“. *International Journal of Urban and Regional Research* 33(1): 26–42.
- Hall, Peter. 2014. *Cities of Tomorrow. An Intellectual History of Urban Planning and Design Since 1880*. New York: Wiley-Blackwell.
- Harvey, David. 2008. „The Right to the City“. *New Left Review* 53: 23–40.
- Harvey, David. 2012. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London, New York: Verso.
- Haus, Michael. 2014. „Mirror of the state or independent image? – Conceptual perspectives on the question of a legitimacy shift to the output dimension in local democracy“. *Urban Research & Practice* 7 (2): 123–136.
- Haus, Michael, und Petra Gehring. 2014. „Selbstbezüge: Zur Einleitung“. In *Städte unterscheiden lernen: Zur Analyse interurbaner Kontraste*, hg. v. Sybille Frank, Petra Gehring, Julika Griem und Michael Haus, 301–311. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Häußermann, Hartmut, und Walter Siebel. 1978. „Krise der Stadt – Krise der Stadt?“. *Leviathan* 6(4): 471–483.
- Heinelt, Hubert. 2004. „Governance auf lokaler Ebene“. In *Governance – Regieren in komplexen Regelsystemen: Eine Einführung*, hg. v. Arthur Benz, 29–44. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Heinelt, Hubert. 2013. „Stadt in der lokalen Politikforschung“. In *Stadt: Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Harald A. Mieg und Christoph Heyl, 185–197. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.
- Held, Gerd. 2005. *Territorium und Großstadt: Die räumliche Differenzierung der Moderne*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jacobs, Jane. 1961. *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Vintage Books.
- Kaufmann, David, und Mara Sidney. 2020. „Toward an Urban Policy Analysis: Incorporating Participation, Multilevel Governance, and ‚Seeing Like a City‘“. *Political Science & Politics* 53(1): 1–5.
- Keil, Roger, Creighton Connolly und S. Harris Ali. 2020. „Outbreaks like coronavirus start in and spread from the edges of cities“. *The Conversation*, <https://theconversation.com/outbreaks-like-coronavirus-start-in-and-spread-from-the-edges-of-cities-130666> (Zugriff: 28.07.2020).
- Kemper, Jan, und Anne Vogelpohl, Hg. 2011. *Lokalistische Stadtforschung, kulturalisierte Städte: Zur Kritik einer „Eigenlogik der Städte“*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Laclau, Ernesto, und Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, New York: Verso.
- Luhmann, Niklas. 1981. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. München: Olzog.
- Luhmann, Niklas. 2002. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Magnusson, Warren. 2011. *Politics of Urbanism: Seeing like a city*. London, New York: Routledge.
- Marchart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Meagher, Sharon M., Hg. 2008. *Philosophy and the City: Classic to Contemporary Writings*. Albany: State University of New York Press.
- Merrifield, Andy. 2002. *Metromarxism. A Marxist tale of the city*. New York: Routledge.
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nassehi, Armin. 2002. „Dichte Räume: Städte als Synchronisations- und Inklusionsmaschinen“. In *Differenzierungen des Städtischen*, hg. v. Martina Löw, 211–232. Opladen: Leske + Budrich.
- Park, Robert E. 1967. „The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment“. In *The City*, hg. v. Robert E. Park, Ernest W. Burgess und Roderick D. McKenzie, 1–46. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Pløger, John. 2012. „Foucaults Dispositiv und die Stadt“. In *Die Ordnung der Räume: Geographische Forschung im Anschluss an Michel Foucault*, hg. v. Henning Füller und Boris Michel, 54–81. Bielefeld: transcript.

- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Richter, Emanuel. 2016. *Demokratischer Symbolismus: Eine Theorie der Demokratie*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosen, Christian. 2017. „Politische Städte: Nationale politische Felder und die lokale Ebene in Berlin und Madrid“. In *Variationen des Städtischen – Variationen lokaler Politik*, hg. v. Marlon Barbehön und Sybille Münch, 275–297. Wiesbaden: Springer VS.
- Roskamm, Nikolai. 2017. *Die unbesetzte Stadt: Postfundamentalistisches Denken und das urbanistische Feld*. Basel: Birkhäuser.
- Schmitt, Carl. 1963. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg. 1995. „Die Großstädte und das Geistesleben“. In *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908: Band I*, 116–131. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sörensen, Paul. 2019. „Widerstand findet Stadt. Präfigurative Praxis als transnationale Politik ‚rebellischer Städte‘“. *Zeitschrift für Politische Theorie* 10(1): 29–48.
- Swyngedouw, Erik. 1997. „Neither Global nor Local: ‚Glocalization‘ and the Politics of Scale“. In *Spaces of Globalization: Reasserting the Power of the Local*, hg. v. Kevin R. Cox, 137–166. New York, London: The Guilford Press.
- United Nations. 2020. „Policy Brief: COVID-19 in an Urban World“. [https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/sg\\_policy\\_brief\\_covid\\_urban\\_world\\_july\\_2020.pdf](https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/sg_policy_brief_covid_urban_world_july_2020.pdf) (Zugriff: 28.07.2020).
- Walzer, Michael. 1992. *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt am Main: Campus.
- Ward, Kevin. 2010. „Towards a relational comparative approach to the study of cities“. *Progress in Human Geography* 34(4): 471–487.
- Webb, Dan. 2017. *Critical Urban Theory, Common Property, and „the Political“: Desire and Drive in the City*. London, New York: Routledge.
- Weinstock, Daniel. 2011. „Self-determination for (some) cities?“. In *Arguing about justice. Essays for Philippe Van Parijs*, hg. v. Axel Gosseries und Philippe Vanderborght, 377–385. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain.
- Wirth, Louis. 1938. „Urbanism as a Way of Life“. *The American Journal of Sociology* 44(1): 1–24.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

# Kommunale Online-Partizipation – Wer ist gefragt?

## Communal online participation – who may take part?

FRANK DIETRICH, DÜSSELDORF & JONATHAN SEIM, DÜSSELDORF

*Zusammenfassung:* Das Internet bietet die Möglichkeit, eine beliebig große Anzahl von Personen durch unterschiedliche Formen der Deliberation und Beschlussfassung politisch einzubinden. Insbesondere im kommunalen Kontext wird die Online-Partizipation – etwa im Rahmen städtischer Bürgerhaushalte – bereits vielfach als Mittel erprobt, um die soziale Akzeptanz und Legitimität politischer Entscheidungen zu erhöhen. Die Legitimität demokratischer Verfahren hängt neben anderen Faktoren maßgeblich von der Konstitution des Demos und der damit festgelegten Allokation der Teilnahmerechte ab. In historischer Perspektive hat vor allem die Exklusion bestimmter Gruppen, insbesondere von Frauen, Besitzlosen oder nichtweißen Personen, die Legitimität klassischer Offline-Verfahren, wie z. B. Parlamentswahlen, in Frage gestellt. Die neuen Formen der Online-Partizipation bergen hingegen – so die zentrale These des Aufsatzes – die Gefahr der Über-Inklusivität, weil sie häufig auf jegliche Zugangsbeschränkung verzichten. Selbst wenn die Verfahren, wie in der Praxis üblich, einen konsultativen Charakter haben und die politischen Entscheidungsträger formal nicht binden, führt ihre Offenheit zu Legitimationsproblemen. Daraus entsteht die Notwendigkeit, normative Kriterien für die Vergabe von Partizipationsrechten zu entwickeln, die den Besonderheiten der Online-Deliberation angemessen Rechnung tragen.

*Schlagwörter:* Bürgerbeteiligung, Demokratie, Demos, Internet, Legitimität

*Abstract:* The Internet allows for the involvement of any number of people in various forms of political deliberation and decision-making. Especially in the municipal context, online participation, for example participatory budgeting, is often implemented as a means of increasing the social acceptance of political decisions. The legitimacy

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



of democratic procedures importantly depends, among other factors, on the constitution of the demos and the concomitant allocation of participation rights. Historically, the exclusion of certain groups, in particular women, the dispossessed or people of color, has called into question the legitimacy of classic offline procedures, such as parliamentary elections. However, new forms of online participation introduce – according to the central thesis of this essay – the risk of over-inclusiveness, because they often dispense with any kind of access restriction. Although, the procedures typically are consultative in nature and do not formally bind the political decision-makers, their unrestricted accessibility poses problems of legitimacy. Consequently, there is a need to develop normative criteria for the allocation of participation rights, which take the specifics of municipal online participation into account.

*Keywords:* Citizen Participation, Democracy, Demos, Internet, Legitimacy

## 1. Einleitung

Für die Funktionsfähigkeit moderner Demokratien stellen politisches Desinteresse und mangelndes Engagement der Bürgerinnen und Bürger eine ernst zu nehmende Gefahr dar. Fehlende Möglichkeiten der Partizipation und die Intransparenz politischer Entscheidungsprozesse werden häufig als Ursachen für „Politikverdrossenheit“ genannt. Das Internet bietet die Chance, neue Formen der Beteiligung zu etablieren, die die Bürgerinnen und Bürger stärker in die demokratische Deliberation und Beschlussfassung einbinden. Mit der Ergänzung herkömmlicher Verfahren durch Elemente einer „virtuellen Demokratie“ verbindet sich die Hoffnung, die Identifikation mit dem politischen System zu fördern und die Akzeptanz politischer Entscheidungen zu erhöhen. Zudem verspricht die Online-Partizipation, demokratischen Verfahren mehr Legitimität zu verleihen und sie dem Ideal der Selbstregierung näher zu bringen. In jüngster Zeit haben vor allem die Städte eine Vorreiterrolle bei der Erprobung unterschiedlicher internetbasierter Teilhabeinstrumente eingenommen. Der kommunale Bereich hat sich zu einem wichtigen Experimentierfeld entwickelt, in dem die Bürger über vielfältige Optionen der demokratischen Mitwirkung verfügen.

Die kommunale Online-Partizipation wirft jedoch grundlegende demokratiethoretische Fragen auf, die einer eingehenden Erörterung bedürfen. Die erwarteten Vorteile der virtuellen Teilhabe werden sich nur dann einstellen, wenn die eingesetzten Verfahren wichtigen Legitimitätsstandards genügen. Die Legitimität partizipativer Online-Verfahren hängt – neben anderen Faktoren – ganz wesentlich von der Regelung des Zugangs ab. Der

vorliegende Beitrag befasst sich daher mit der Vergabe politischer Partizipationsrechte, von der die Befugnis zur Mitwirkung an Beteiligungsverfahren abhängt. Die kommunale Online-Partizipation sieht sich bei der Bestimmung des zur Teilnahme befugten Personenkreises mit anderen Problemen konfrontiert als herkömmliche Offline-Verfahren. Während traditionell der Ausschluss bestimmter Bevölkerungsgruppen Anlass zu Kritik gegeben hat, ruft heute – so die zentrale These – die große Offenheit virtueller Teilhabeinstrumente Zweifel an ihrer Legitimität hervor.

Die Untersuchung untergliedert sich in vier Teile: Im folgenden Abschnitt gilt es zunächst, die Bedeutung der städtischen Demokratie zu erläutern und die spezifische Erscheinungsform der kommunalen Online-Partizipation darzulegen (2). Anschließend werden – auf einer grundsätzlichen Ebene – die demokratiethoretischen Fragen erörtert, die die Vergabe von Partizipationsrechten und somit die Konstitution der politischen Gemeinschaft aufwirft (3). Darauf aufbauend werden die Besonderheiten der kommunalen Online-Partizipation in den Blick genommen und die Über-Inklusivität, d. h. die potenzielle Teilnahme von Personen, die dem Demos nicht sinnvoll zugerechnet werden können, als zentrales Legitimationsproblem ausgewiesen (4). Sodann werden mögliche Einwände gegen die hier vertretene Position diskutiert, die sich aus dem konsultativen Charakter kommunaler Online-Instrumente ergeben (5). Die wichtigsten Ergebnisse der Argumentation werden abschließend kurz resümiert (6).

## 2. Kommunale Online-Partizipation

Der Zusammenhang von Stadt und Demokratie hat sich über die letzten Jahrtausende sowohl ideengeschichtlich als auch politisch stark verändert. Das Ideal einer vom Volk selbst ausgehenden politischen Herrschaft wurde erstmals in den griechischen Stadtstaaten der Antike in die Praxis umgesetzt. Zumindest für Aristoteles (2012, 1326b) stand dabei fest, dass sich Staatlichkeit und erst recht Demokratie nur in einem überschaubaren Stadtstaat realisieren lassen.<sup>1</sup> Denn unter Demokratie verstand er die direkte Beteiligung an politischen Entscheidungen im Rahmen öffentlicher Versammlungen, was der Größe des Stadtgebietes und der Anzahl der Bürger natürliche

---

1 Entgegen dem modernen Sprachgebrauch hat Aristoteles (2012, 1279b) eine „Herrschaft der Vielen“, die dem Gemeinwohl verpflichtet ist, als *Politeia* bezeichnet und den Begriff der Demokratie für die entartete Form, die nur den Interessen der Herrschenden dient, verwendet.

Grenzen auferlegte. Ähnliche Vorstellungen finden sich noch Ende des 18. Jahrhunderts prominent bei Rousseau (2011, 57), der die Auffassung vertrat, dass nur diejenige politische Gemeinschaft zur gemeinsamen Gesetzgebung geeignet sei, in der jedes Mitglied allen anderen bekannt sein könne. Vor diesem Hintergrund standen während der Verfassungsdebatte in Nordamerika 1787/88 die Befürworter eines einheitlichen Bundesstaates vor der theoretischen Herausforderung, erklären zu müssen, wie eine Selbstregierung des Volkes und der Schutz der Freiheit in einem großen und bevölkerungsreichen Flächenstaat denkbar seien. In den sogenannten *Federalist Papers* argumentierten sie, dass Ersteres in ausreichendem Maße durch das Instrument der politischen Repräsentation möglich und Zweiteres gerade in einem großen, pluralen Staat, in welchem keine Parteiung mit einer dauerhaften Mehrheit rechnen könne, gewährleistet sei (Hamilton et al. 2007, Nr. 10, 63). Die Befürworter des Bundesstaates setzten sich damals durch – der Nationalstaat erscheint heute als natürlicher Ort und das repräsentative System als adäquate Institutionalisierung der Demokratie.

Nun muss man weder antiken Idealen anhängen, welche schon zu Rousseaus Zeiten etwas anachronistisch anmuteten, noch repräsentative Systeme strikt ablehnen, um den Bedeutungsverlust unmittelbarer politischer Partizipation zu bedauern. Die vorgebrachten Gründe für den Wert politischer Partizipation sind zahlreich und können hier nur angedeutet werden. Nach Auffassung einiger Theoretiker besteht eine enge kausale Verknüpfung zwischen dem politischen Engagement der Bürgerinnen und Bürger und bürgerschaftlichen Tugenden, die für eine gelingende Demokratie unerlässlich sind (Pateman 1970). So liege in dem Mangel effektiver Beteiligungsmöglichkeiten eine wichtige Ursache für zentrale Probleme moderner Demokratien wie politische Apathie und Politikverdrossenheit der Bürgerinnen und Bürger (Barber 2009). Die Lösung wird oftmals in der teilweisen Ersetzung oder zumindest Ergänzung repräsentativer Institutionen durch Formen unmittelbarer Partizipation gesehen. In Anlehnung an Tocqueville (2014) wird davon ausgegangen, dass sich die Menschen durch ihre Teilhabe an der Regelung der öffentlichen Angelegenheiten zu interessierten und engagierten Mitgliedern des jeweiligen demokratischen Gemeinwesens entwickeln (Barber 2009, 153). Auf ähnliche Weise wird die Bedeutung der durch Partizipation angeeigneten Tugenden für den demokratischen Diskurs (Cooke 2000) und die Funktionsfähigkeit einer kritischen und die Regierung kontrollierenden Öffentlichkeit (Crouch 2004) betont. Anderen zufolge führt der kommunikative Austausch zwischen Gesellschaft und Staat,

der auch durch Bürgerbeteiligung institutionalisiert wird, zu in verschiedener Hinsicht besseren Ergebnissen politischer Entscheidungsfindung (Habermas 1992). Spätestens seit den Protestbewegungen der 1960er und 70er Jahre wird die Ergänzung des repräsentativen Systems um unmittelbare Einflussmöglichkeiten auch von den Bürgerinnen und Bürgern immer mehr eingefordert. Zugleich ist auf politischer Ebene spätestens seit den 1990er Jahren die Bereitschaft gewachsen, dem „Wahlvolk“ mehr Gelegenheit zu Mitwirkung in demokratischen Entscheidungsprozessen zu geben.

Im Kontext der partizipativen Bestrebungen, die in vielen modernen Demokratien zu beobachten sind, fungiert die Stadt als bevorzugte Arena demokratischer Innovationen. Der kommunale Kontext bietet verschiedene Vorteile für die Etablierung demokratischer Mitwirkungsinstrumente, die z.T. auf eine lange theoriegeschichtliche Tradition zurückblicken. Wie schon Tocqueville (2014, 71, 245) bemerkte, ist auf lokaler Ebene die Verbindung zwischen den Interessen der Individuen und dem politischen Handeln der Gemeinschaft besonders eng und die Bedeutung politischen Engagements für die Gestaltung des eigenen unmittelbaren Lebensumfeldes besonders deutlich. Zudem lässt sich die – zu weiteren Aktivitäten motivierende – Erfahrung, durch eigenes Engagement politisch etwas bewirken zu können, tendenziell eher in überschaubaren Gruppen machen. Ferner empfiehlt sich die Stadt, wie bereits Aristoteles hervorgehoben hat, auch deshalb als Ort demokratischer Selbstbestimmung, weil die diskursive Funktionsfähigkeit öffentlicher Versammlungen stark von der Größe der politischen Gemeinschaft abhängt (Kreager 2008, 618). Insgesamt scheint die Stadt, auch wenn sie mit dem antiken Stadtstaat kaum zu vergleichen ist, im modernen Nationalstaat nicht von der politischen Landkarte zu verschwinden, sondern ganz im Gegenteil als Ort demokratischer Partizipation wiederentdeckt zu werden.

An der demokratietheoretischen Bedeutung des kommunalen Bereichs hat die Erfindung und Verbreitung des Internets nicht prinzipiell etwas geändert. Auch wenn das Internet die Zusammenkunft vieler Menschen aus aller Welt ermöglicht und diese immer mehr wie ein „globales Dorf“ (McLuhan und Powers 1992) erscheinen lässt, hebt es die vorstehend skizzierten Vorteile kleiner Gruppen nicht vollständig aus. Denn selbst im digitalen Raum müssen diskursive Verfahren, welche minimalen Qualitätsstandards genügen und z. B. der Stimme jedes Diskursteilnehmers Gehör verschaffen wollen, die Anzahl der mitwirkenden Personen limitieren. Das Internet bietet aber, auch wenn man die allzu euphorischen Erwartungen der Anfangszeit

hinter sich lässt, ein enormes demokratisches Potenzial. Ein wesentlicher Vorteil der Online-Partizipation im Vergleich zu klassischen Offline-Verfahren liegt in dem weitaus geringeren Aufwand, der mit der Teilnahme verbunden ist. Zudem ermöglicht der digitale Raum die asynchrone und flexible Beteiligung einer Vielzahl von Personen über einen längeren Zeitraum hinweg. Da die Bereitschaft der Individuen zur politischen Mitwirkung maßgeblich von den zur Verfügung stehenden Zeitressourcen abhängt (Brady, Verba und Schlozman 1995), können internetbasierte Partizipationsinstrumente einen wichtigen Beitrag zu demokratischer Aktivierung leisten.

Wirft man nun einen Blick auf die politische Wirklichkeit der Demokratie in Deutschland, dann fällt auf, dass die Städte auch de facto eine besondere Rolle spielen. Während bis heute auf Bundesebene keine direktdemokratischen Instrumente vorgesehen sind, sind solche seit den späten 90er Jahren in den Landesverfassungen aller deutschen Länder verankert und werden vor allem in den Kommunen genutzt. Neben den gesetzlich geregelten Verfahren werden insbesondere von Städten zunehmend informelle Beteiligungsverfahren praktiziert, die in den Gemeindeordnungen der Länder nicht näher bestimmt sind. Über ihre Initiierung und Ausgestaltung entscheiden die Städte selbst auf freiwilliger Basis. Auch wenn die Kommunen zur Durchführung solcher Verfahren rechtlich nicht verpflichtet sind, scheint die wachsende Einbindung der Bürger in staatliche Entscheidungsprozesse mittlerweile im Selbstverständnis der Städte und Kommunen tief verankert zu sein:

Die Beteiligung von Bürgerinnen und Bürgern an der Stadtentwicklung in unterschiedlichen Formen gehört längst zur selbstverständlichen kommunalen Praxis. (Deutscher Städtetag 2013a, 5)

Die Kommunen haben sich in den letzten Jahrzehnten zu Laboratorien der Bürgerbeteiligung entwickelt, insbesondere was Eigeninitiative in Form nicht gesetzlich geregelter, informeller Beteiligungsverfahren anlangt. (Deutscher Städtetag 2013b, 3)

Als besonderer Ausdruck solcher Bekenntnisse zu mehr demokratischer Teilhabe lassen sich die sogenannten Leitlinien zur Bürgerbeteiligung lesen, die in den letzten Jahren in vielen Städten verabschiedet wurden. Die Leitlinien geben Standards für die Durchführung von Partizipationsverfahren vor und stellen ihren vermehrten Einsatz in Aussicht. Im Zuge der Bürgerbeteiligungsverfahren erfreut sich das Internet zunehmender Beliebtheit – so

haben etwa in NRW bereits bis 2016 ein Drittel der Kommunen und drei Viertel der Großstädte Erfahrungen mit Online-Bürgerbeteiligung gemacht (Wilker et al. 2016). Beispiele hierfür sind die sogenannten Bürgerbudgets, bei denen es um die Nutzung eines von der Stadt vorgegebenen Geldbetrags geht, und Raddialoge, die sich der Verbesserung der städtischen Radinfrastruktur widmen. In beiden Fällen können über Internetseiten Vorschläge eingereicht, kommentiert und bewertet bzw. unterstützt werden (Ruesch 2018; Escher 2018).

Im Bereich der informellen Partizipation verfügen die Kommunen über einen weiten Gestaltungsspielraum, den sie zur Initiierung verschiedenartiger Beteiligungsverfahren nutzen. Erstens werden aggregative und deliberative Elemente („voice“ und „vote“) in den praktizierten Verfahren der Bürgerbeteiligung sehr unterschiedlich eingesetzt. Während z. B. bei Bürgerbudgets in der Regel die Abstimmung über spezifische Projektideen im Zentrum steht, geht es bei anderen Verfahren primär um die gemeinsame Diskussion und Erarbeitung von Vorschlägen. Zweitens werden die Teilnehmenden in unterschiedlicher Form und mit unterschiedlicher Intensität in die politischen Entscheidungsprozesse einbezogen. Dies wird in der Fachliteratur mit einem Kontinuum beschrieben, das von der reinen Information der Bevölkerung an dem einen Ende über die Konsultierung bis hin zur vollkommenen Übernahme der von den Bürgerinnen und Bürgern getroffenen Entscheidung am anderen Ende reicht (Arnstein 1969; IAP2 2018). Drittens variieren die Gegenstände der Verfahren bezüglich ihrer Nähe zu konkreten Entscheidungen. Während es bei einigen Verfahren um sehr konkrete Sachfragen z. B. bezüglich der Gestaltung des öffentlichen Raumes geht, werden im Rahmen sogenannter Zukunftswerkstätten sehr allgemeine Leitbilder entwickelt, deren Handlungsempfehlungen oftmals recht abstrakt bleiben. Schließlich werden die digitalen Partizipationsverfahren, die in den Städten zur Anwendung gelangen, z.T. mit verschiedenartigen Offline-Elementen kombiniert. So gibt es mitunter die Möglichkeit, zusätzlich zu Online-Foren auch an Bürgerversammlungen in Präsenz teilzunehmen oder den eigenen Beitrag auf postalischem Wege einzubringen.

Der vorliegende Aufsatz nimmt grundsätzlich alle kommunalen Partizipationsverfahren in den Blick, die ein starkes Online-Element beinhalten und sich insofern gleichermaßen mit den nachstehend zu erörternden Legitimationsfragen konfrontiert sehen. Vorausgesetzt wird allerdings, dass die Beteiligungsinstrumente von den Kommunen selbst und nicht etwa von zivilgesellschaftlichen Akteuren initiiert werden. Für zivilgesellschaftliche

Formen der Partizipation, die im städtischen Raum praktiziert werden, gelten andere und mutmaßlich schwächere Legitimitätsanforderungen. So scheint es z. B. unproblematisch zu sein, wenn der Ortsverband einer Partei oder ein Verein die Teilnahme von vornherein auf die eigenen Mitglieder beschränkt. Die von den Kommunen selbst initiierten Formen der Online-Partizipation unterliegen zwei Beschränkungen. Zum einen bleiben Verfahren unberücksichtigt, die sich nicht primär an die Bürgerschaft, sondern an Interessenvertreter oder Fachleute, z. B. in Form von Experten-Hearings, richten. Zum anderen werden Verfahren nicht betrachtet, die einseitig der Information dienen und den Bürgerinnen und Bürgern keine Möglichkeit einräumen, auf die politischen Entscheidungsträger einzuwirken. Da es in beiden Fällen offenbar nicht darum geht, die (gesamte) Bürgerschaft an dem Zustandekommen politischer Entscheidungen teilhaben zu lassen, sind sie nicht Gegenstand der weiteren Überlegungen.

Die kommunalen Beteiligungsverfahren, die im Fokus der vorliegenden Untersuchung stehen, weisen zwei Charakteristika auf, die für die weitere legitimisationstheoretische Diskussion besondere Relevanz haben. Erstens sind die Resultate der Online-Partizipation rechtlich unverbindlich, d. h., die formale Entscheidungskompetenz verbleibt bei staatlicher Stelle. Die oftmals geäußerte Zusicherung einer besonderen Berücksichtigung der Ergebnisse lässt einen großen Spielraum in der praktischen Umsetzung und stellt eine letztlich nicht einklagbare Selbstverpflichtung dar. Zweitens ist der Zugang zu virtuellen Teilhabeinstrumenten in der Regel nicht auf die Einwohner der jeweiligen Kommune beschränkt.<sup>2</sup> Auch bei Verfahren, die primär die städtische Bevölkerung adressieren, wird der Wohnsitz bei der Registrierung für die jeweilige Online-Plattform – sofern überhaupt notwendig – oftmals nicht abgefragt. Selbst in den wenigen Fällen, wo die Angabe des Wohnortes erforderlich ist, werden die Daten nicht überprüft, weshalb sich faktisch jeder registrieren und beteiligen kann (Masser, Pistoia und Nitzsche 2013, 103).

---

2 In den Leitlinien für kommunale Bürgerbeteiligung wird die Frage des Adressatenkreises oftmals gar nicht angesprochen oder sogar explizit auf eine Begrenzung der Teilnehmer verzichtet. So ist Bürgerbeteiligung in Berlin für alle Interessierten und in Jena für alle, die sich beteiligen wollen, geöffnet (Senatsverwaltung für Stadtentwicklung und Wohnen 2019, 17; Stadt Jena 2016, 8). In den Leitlinien anderer Städte werden zwar bestimmte Gruppen, wie Bürger oder Einwohner, besonders adressiert, ohne jedoch die Partizipation anderer Personen ausdrücklich auszuschließen.

### 3. Virtuelle Teilhaberechte

Die Hoffnung, die Demokratie durch kommunale Online-Partizipation zu stärken, kann sich nur erfüllen, wenn die praktizierten Verfahren basalen Legitimitätsbedingungen genügen. Die Konzeptionierung wie auch die Implementierung partizipativer Online-Instrumente sieht sich jedoch vor erhebliche Herausforderungen gestellt. Bei der Implementierung hat sich in den letzten Jahren zum einen gezeigt, wie schwierig es ist, die Bürger und Bürgerinnen zur Teilnahme an kommunalen Online-Verfahren zu bewegen. So war z. B. das Interesse an den Bürgerhaushalten, die eine beachtliche Zahl von Gemeinden erprobt haben, in den meisten Fällen gering (Zepic, Dapp und Kremer 2017). Zum anderen sind die Fähigkeit und die Bereitschaft, das Internet zur politischen Mitwirkung zu nutzen, in der Bevölkerung sehr unterschiedlich ausgeprägt. Ältere Menschen nehmen z. B. weit weniger an kommunalen Online-Verfahren teil als Angehörige der jüngeren Generation, für die virtuelle Formen der Kommunikation zum Alltag gehören (Masser, Pistoia und Nitzsche 2013, 85–92). Beide Phänomene – die geringe Teilnahme und die ungleiche Repräsentation der Bevölkerung – wecken Zweifel, ob in partizipativen Online-Verfahren tatsächlich der „Volkswille“ zum Ausdruck kommt.

Das demokratische Potenzial kommunaler Online-Partizipation kann sich nur dann entfalten, wenn es gelingt, solche und weitere Schwierigkeiten, die sich bei der Durchführung der Verfahren in der Praxis zeigen, zu überwinden. Kommunale Online-Verfahren begegnen auf der konzeptionellen Ebene allerdings noch grundlegenden Herausforderungen, an denen ihre Legitimität scheitern kann. Von besonderer Bedeutung und wenig beachtet ist hierbei die Regelung der Zugangsbedingungen, die darüber entscheidet, wer die Möglichkeit zur Mitsprache erhält bzw. auf sie verzichten muss. Verfahren der kommunalen Online-Partizipation können nur dann als legitim gelten, wenn sie den Kreis der zur Teilnahme befugten Personen in angemessener Weise bestimmen.

Die Frage nach der Zusammensetzung der maßgeblichen Abstimmungs- oder Beratungsgemeinschaft wird in der Demokratietheorie als „Demos-Problem“ bezeichnet. Sie ist erst relativ spät – ab den 1970er Jahren – durch die Arbeiten von Robert Dahl (1989; 1990) in den Fokus gerückt. Laut Dahl (1989, 119–122) reichen prozedurale Kriterien nicht aus, um zu entscheiden, ob ein politisches Gemeinwesen als Demokratie klassifiziert werden kann. Seiner Auffassung nach kann ein Staat „undemokratisch“ sein, obwohl er die Stimmen der Wahlberechtigten gleich gewichtet und Beschlüs-

se durch Mehrheitsverfahren herbeiführt. Das südafrikanische Apartheidsregime habe z. B. den prozeduralen Bedingungen einer Demokratie genügt, aber einem Großteil der Bevölkerung das Wahlrecht vorenthalten. Es könne nicht im eigentlichen Sinne als Demokratie gelten, weil es die nichtweiße Bevölkerung in unzulässiger Weise aus der politischen Gemeinschaft ausgegrenzt habe. Dahl zufolge verdient ein politisches Gemeinwesen nur dann als Demokratie bezeichnet zu werden, wenn es die Zugehörigkeit zum Demos korrekt bestimmt.

Die Festlegung der Personengruppe, die zur Teilnahme an demokratischen Entscheidungen berechtigt ist, stellt die Demokratietheorie jedoch vor erhebliche Probleme. Offenkundig kann mit Hilfe von Verfahren, die den vorstehend angesprochenen prozeduralen Standards genügen, kein Aufschluss über die Zusammensetzung des Demos gewonnen werden. Ein demokratischer Mehrheitsbeschluss über die Vergabe von Teilhaberechten würde – auf höherer Ebene – erneut die Frage aufwerfen, wer stimmberechtigt ist. Wenn in einer Gesellschaft z. B. die Ausgrenzung von nichtweißen Personen aus dem politischen Prozess angefochten wird, dürfte auch die Befugnis des weißen Bevölkerungsteils, allein über die Ausdehnung des Wahlrechts zu entscheiden, umstritten sein. Die korrekte Bestimmung des Demos muss daher immer schon erfolgt sein, bevor legitime Mehrheitsentscheidungen getroffen werden können. In den Worten von Frederick Whelan (1983, 15): „Determination of the criteria or bounds of the citizen body [...] is a matter that is logically prior to the operation of the majority principle and cannot be solved by it.“

Die demokratiethoretische Diskussion des Demos-Problems hat sich zunächst auf die Berechtigung zur Teilnahme an Wahlen auf der staatlichen Ebene konzentriert. Im Blickpunkt stand vor allem der Ausschluss wichtiger Bevölkerungsgruppen aus dem politischen Prozess, der die Frühphase moderner Demokratien geprägt hat (Beckman 2009, 6–10). Neben der bereits erwähnten rassistischen Diskriminierung, die Schwarze unter anderem in Südafrika und den USA erfahren haben, stechen historisch zwei weitere Formen der Exklusion hervor. Zum einen war das Stimmrecht in vielen Fällen ganz oder teilweise an die Eigentumsverhältnisse der Bürger gekoppelt. Personen ohne Grundeigentum und Vermögen, wie z. B. viele Industriearbeiter, konnten nicht oder nur in begrenztem Umfang an der Selbstgesetzgebung der demokratischen Gemeinschaft teilnehmen.<sup>3</sup> Zum anderen war die

---

3 Siehe hierzu die klassischen Rechtfertigungsversuche von Immanuel Kant (1991, 150–153) und John Stuart Mill (1991, 169–195).

Möglichkeit, politische Repräsentanten zu wählen, zunächst ausschließlich dem männlichen Bevölkerungsteil vorbehalten. Die meisten demokratischen Staaten haben erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts – die Schweiz erst 1971 – nach langen gesellschaftlichen Kontroversen das Frauenwahlrecht eingeführt.

Der wohl einflussreichste Vorschlag zur Lösung des Demos-Problems kann als unmittelbare Reaktion auf die als illegitim empfundene Ausgrenzung der genannten Bevölkerungsgruppen verstanden werden. Schon Dahl hat dafür plädiert, sich bei der Vergabe politischer Partizipationsrechte danach zu richten, wer den gesetzlichen Maßnahmen unterliegt und insofern staatlichem Zwang ausgesetzt ist. In „Democracy and its Critics“ schreibt Dahl (1989, 127): „Every adult subject to a government and its laws must be presumed to be qualified as, and has an unqualified right to be, a member of the demos.“ Das so genannte „subject-to-coercion principle“ beruft sich auf die Notwendigkeit, die Einschränkung der individuellen Autonomie zu rechtfertigen, die mit der Androhung oder Ausübung von Zwang verbunden ist. Die spezifisch demokratische Form der Legitimation bestehe darin, die zwangsunterworfenen Personen an den politischen Entscheidungen zu beteiligen und sie so zu Mitautoren der staatlichen Gesetze zu erheben (Abizadeh 2008, 39–42). Folglich müsse die Gruppe der Personen, auf die die staatlichen Gesetze Anwendung finden, mit der Gruppe der stimmberechtigten Personen identisch sein.

Im Kontext der kommunalen Online-Partizipation, die im Fokus des vorliegenden Beitrags steht, sieht sich die Bestimmung des Demos in verschiedener Hinsicht mit Bedingungen konfrontiert, die in der bisherigen Diskussion nicht oder nicht ausreichend reflektiert wurden. Zum einen sind die Ergebnisse der Online-Verfahren, die auf städtischer Ebene durchgeführt werden, rechtlich nicht verbindlich. Dadurch entsteht die Frage, ob Verfahren, die einen rein konsultativen Charakter haben, denselben Rechtfertigungsanforderungen genügen müssen wie die eigentlichen Entscheidungsprozesse. Zum anderen bezieht sich die virtuelle Bürgerbeteiligung häufig auf städtische Maßnahmen, die nicht mit Zwangsandrohung oder -anwendung im engeren Sinne einhergehen. Bei Verfahren, wie den im vorigen Abschnitt angesprochenen Raddialogen, bietet das „subject-to-coercion principle“ daher keine Orientierungshilfe.<sup>4</sup> Schließlich erscheint der Ein-

---

4 Das „subject-to-coercion principle“ begegnet bereits in der bestehenden, an Offline-Verfahren orientierten Diskussion ernststen Einwänden, die aber im

satz virtueller Instrumente gerade deshalb attraktiv, weil er eine einfache Möglichkeit der politischen Teilhabe für eine sehr große Zahl von Menschen bietet. Die kommunale Online-Partizipation neigt daher zu einem weitgehenden Verzicht auf Zugangsbeschränkungen und wirft legitimationsstheoretische Fragen auf, die sich von der klassischen Exklusionsproblematik grundlegend unterscheiden.

Der Schwerpunkt der weiteren Überlegungen liegt auf den normativen Problemen, die sich aus der Offenheit kommunaler Online-Verfahren ergeben. Im folgenden Abschnitt wird die These vertreten, dass ein vollständiger oder weitgehender Verzicht auf Zugangsbeschränkungen zu einer unplausiblen „Überdehnung“ des Demos führt. Demnach sind die meisten digitalen Beteiligungsinstrumente, die gegenwärtig auf kommunaler Ebene zum Einsatz gelangen, mit einem gravierenden Legitimationsdefizit behaftet. Perspektivisch stellt sich somit die schwierige Aufgabe, geeignete Kriterien für die Gewährung von Teilhaberechten und die Begrenzung des Demos zu entwickeln. Im vorliegenden Aufsatz soll aber zunächst nur die grundlegende Notwendigkeit, den Zugang zu kommunalen Online-Verfahren zu regeln, begründet und gegen Einwände verteidigt werden.

#### 4. Über-Inklusivität als Problem der Online-Partizipation

Das wohl wichtigste Motiv für die Offenheit vieler kommunaler Online-Instrumente dürfte das Bestreben sein, die demokratischen Prozesse durch die Einbeziehung möglichst vieler Bürgerinnen und Bürger zu beleben. Je mehr Personen die Partizipationschancen nutzen, die das Internet bietet, desto höher – so die verbreitete Einschätzung – sei die Legitimität und Akzeptanz der getroffenen Entscheidungen. Zudem mag es bei unverbindlichen Verfahren, die die letzte Entscheidung bei den gewählten Repräsentanten belassen, so aussehen, als sei eine Beschränkung des Zugangs nicht erforderlich. Da es primär um die Information und Beratung der Abgeordneten geht, schein es nicht ratsam zu sein, von vornherein auf den möglicherweise gewinnbringenden Input bestimmter Personen(gruppen) zu verzichten. Eine nicht zu unterschätzende Rolle dürften ferner die Datenschutzprobleme spielen, die unvermeidlich auftreten, sobald Partizipationsrechte definiert und Zugänge kontrolliert werden. Wenn im Rahmen von Online-Verfahren für die Teil-

---

Rahmen des vorliegenden Artikels nicht erörtert werden können. Siehe hierzu Saunders (2011a, 71–73) und Bauböck (2015, 821–824).

nahme eine Registrierung notwendig ist, besteht die Gefahr einer Re-Identifikation von anonymisierten Diskussionsbeiträgen und Stimmverhalten. Offene Verfahren, die auf eine persönliche Anmeldung verzichten, müssen sich weitaus weniger mit Fragen des Datenschutzes und diesbezüglicher Befürchtungen in der Bevölkerung auseinandersetzen.

Wenn eine Kommune die Partizipationsrechte an den von ihr initiierten Online-Verfahren nicht einschränkt, kann die Teilnahme ganz unabhängig vom Wohnort erfolgen. So kann sich z. B. bei einem Raddialog der Stadt Flensburg auch eine Bürgerin aus Saarlouis, Rosenheim oder Görlitz zu Wort melden. Da das Internet keine nationalen Grenzen kennt, steht im Prinzip sogar Personen, die in anderen Ländern beheimatet sind, die Mitwirkung offen. Gegenüber der klassischen Diskussion, die im Fokus des vorigen Abschnitts stand, verändert sich damit die Problemlage bei der Konstitution des Demos grundlegend. Traditionelle Offline-Verfahren haben häufig auf Grund ihrer Über-Exklusivität, d. h. der Nichtberücksichtigung von Personen(gruppen), die einen plausiblen Anspruch auf politische Beteiligung geltend machen können, Kritik auf sich gezogen. Hingegen erscheint die Legitimität der neuen Online-Verfahren auf Grund ihrer Über-*Inklusivität*, d. h. der Einbeziehung von Personen(gruppen), die keinen unmittelbar einsichtigen Anspruch auf politische Mitwirkung haben, zweifelhaft.

Der im vorigen Abschnitt erwähnte empirische Befund einer häufig schwach ausgeprägten Bereitschaft, an kommunalen Online-Verfahren teilzunehmen, spricht nicht gegen die normative Relevanz der hier erörterten Thematik. Eine legitimationstheoretisch problematische Über-*Inklusivität* besteht immer dann, wenn Personen ein Partizipationsrecht erhalten, die nicht sinnvoll dem Demos zugerechnet werden können. Insofern geht es nicht um die Anzahl der Personen, die faktisch an einem Verfahren teilnehmen, sondern um die adäquate Zusammensetzung der jeweiligen Beratungs- oder Abstimmungsgemeinschaft. Ein digitales Partizipationsverfahren kann auch dann über-inklusiv sein, wenn es auf geringes Interesse stößt und nur wenige Personen zur Mitwirkung motiviert. Die niedrige Teilnahmequote, die viele kommunale Online-Verfahren aufweisen, wirft eigene legitimationstheoretische Fragen auf, die sich unabhängig vom Problem der Über-*Inklusivität* stellen (und hier nicht erörtert werden).

Eine grundlegende Schwierigkeit für die Diskussion von Über-*Inklusivität* ergibt sich aus dem Dissens, der in der modernen Demokratietheorie über die Rechtfertigung demokratischer Verfahren besteht. Je nachdem, wie die Legitimation demokratischer Verfahren begründet wird, verschiebt sich

der Blick auf die Anforderungen, die an die Komposition des Demos gestellt werden müssen. So werden z. B. Theorien, die auf die besondere Eignung demokratischer Verfahren abstellen, zu „korrekten“ Entscheidungen zu führen, Wert auf die Sachkompetenz der Teilnehmer legen. Aus ihrer Perspektive ist ein Verfahren dann über-inklusiv, wenn es uninformierte Personen einbezieht, deren Mitwirkung die Qualität der Beratung oder Beschlussfassung zu senken droht. Hingegen werden Theorien, die das Ziel demokratischer Verfahren darin sehen, allen von einer Entscheidung betroffenen Personen ein Mitspracherecht einzuräumen, vor allem fragen, wessen Interessen berührt sind. Entsprechend ist ein demokratisches Verfahren dann als über-inklusiv zu bewerten, wenn es Personen die Möglichkeit der Partizipation eröffnet, die die Entscheidung in keiner Weise betrifft. Schließlich werden Theorien, die demokratische Prozesse als Ausdruck der kollektiven Selbstbestimmung verstehen, einen starken Fokus auf die Zugehörigkeit zu der politischen Gemeinschaft legen, die über das Selbstbestimmungsrecht verfügt. Über-Inklusivität besteht aus dieser Sicht immer dann, wenn Außenstehende mit Partizipationsrechten ausgestattet werden, wodurch ein Element der Fremdbestimmung Eingang in die Verfahren findet, das dem demokratischen Ideal widerspricht.<sup>5</sup>

Die grundlegende Kontroverse zwischen den verschiedenen Legitimationstheorien kann im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes nicht vertieft werden. Ungeachtet der unterschiedlichen Perspektiven, die die Legitimationstheorien auf das Phänomen der Über-Inklusivität haben, kann aber die oben formulierte Kritik am Verzicht auf Zugangsregelungen aufrechterhalten werden. Denn gleichgültig, welche Legitimationstheorie man vertritt, wird man immer die Über-Inklusivität der meisten digitalen Beteiligungsverfahren, die gegenwärtig auf kommunaler Ebene zum Einsatz gelangen, konstatieren müssen. Die Offenheit der Verfahren gibt Personen die Gelegenheit zur Mitwirkung, die über keine einschlägige Sachkenntnis verfügen. Zudem erlaubt sie Personen, an den demokratischen Prozessen teilzunehmen, deren Interessen durch den Gegenstand der Deliberation oder Beschlussfassung in

---

5 Auf die Richtigkeit von Entscheidungen stellen unter anderem Cohen (1986), Estlund (2008) und Peter (2009) ab; auf das Prinzip der Betroffenheit (all-affected-interest principle) berufen sich z. B. Goodin (2007), Agné (2010) und Scherz (2013); der Wert der kollektiven Selbstbestimmung wird unter anderem von Altman und Wellman (2009) sowie Stilz (2019) betont. Einen informativen Überblick über verschiedene Vorschläge zur Lösung des Demos-Problems bietet Cheneval (2015, 86–105).

keiner Weise tangiert sind. Ferner können Personen Einfluss auf den Ausgang der Verfahren nehmen, die nicht der politischen Gemeinschaft angehören, die ihr Recht auf kollektive Selbstbestimmung ausübt. Folglich ergibt sich vom Standpunkt aller einschlägigen Legitimationstheorien die Notwendigkeit, das Problem der Über-Inklusivität ernst zu nehmen und geeignete Kriterien für die Begrenzung des Zugangs festzulegen.

Gegen die These, der Verzicht auf Zugangsregelungen führe zu einer problematischen Über-Inklusivität demokratischer Verfahren, gilt es zwei *allgemeine* Einwände zu prüfen, die als epistemisches Argument und als Indifferenzargument bezeichnet werden können. Darüber hinaus bedarf – im folgenden Abschnitt – ein weiterer Kritikpunkt der Erörterung, der sich *speziell* aus dem konsultativen Charakter kommunaler Online-Instrumente ergibt.

Das epistemische Argument weist darauf hin, dass durch eine Begrenzung des Rechts, an demokratischen Online-Verfahren teilzunehmen, wichtige Gesichtspunkte verloren gehen können. Je mehr Perspektiven einbezogen werden, desto größer – so die leitende Überlegung – ist die Wahrscheinlichkeit, zu einer sachgerechten Entscheidung zu kommen. Demnach ist es verfehlt, die digitalen Beteiligungsinstrumente, die auf kommunaler Ebene praktiziert werden, als über-inklusiv zu bezeichnen, weil epistemische Gründe für die Konstitution eines globalen Demos sprechen. Als klassischer Bezugspunkt dienen die Erkenntnisse von Marquis de Condorcet (1976), der sich schon im 18. Jahrhundert mit der epistemischen Qualität von Entscheidungsprozessen befasst hat. In seinem berühmten Jury-Theorem hat er nachgewiesen, dass sich (unter bestimmten Bedingungen) die Wahrscheinlichkeit, in einem Mehrheitsverfahren einen korrekten Beschluss zu fassen, mit der Anzahl der beteiligten Personen erhöht. Insofern die Inklusivität demokratischer Verfahren maßgeblich dazu beitragen kann, bessere Ergebnisse zu erzielen, erscheint ein möglichst weitgehender Verzicht auf Zugangsbeschränkungen geboten.

Das epistemische Argument gegen die hier vertretene These der Über-Inklusivität vermag nicht zu überzeugen, weil es auf einer unplausiblen Kompetenzzuschreibung beruht. Bereits das Jury-Theorem von Condorcet setzt voraus, dass sich die Teilnehmer an einem Mehrheitsverfahren mit einer Wahrscheinlichkeit von mehr als 50 Prozent für die richtige Option entscheiden. Die Mitwirkung von Personen, deren Kompetenz unterhalb der genannten Schwelle liegt, verschlechtert die Aussicht, gute Ergebnisse zu erzielen. Je weiter nun eine Person von einem Gegenstand entfernt und je

geringer ihr Wissensstand ist, desto weniger ist ihr eine sachgerechte Entscheidung zuzutrauen (Estlund 2008, 15–16). So wird z. B. eine Bürgerin aus Saarlouis mangels Ortskenntnis in aller Regel nicht in der Lage sein, einen Beitrag zur Verbesserung des Radwegenetzes in Flensburg zu leisten.<sup>6</sup> Auch in rein deliberativen Verfahren, die sich auf einen Meinungs austausch beschränken, steht keine Qualitätsverbesserung durch eine möglichst weitgehende Öffnung und einen möglichst inklusiven Diskurs zu erwarten. Wenn sachfremde und uninformierte Beiträge einen breiten Raum einnehmen, haben es rationale Argumente schwer, wahrgenommen zu werden und den Gang der Diskussion zu bestimmen.

Im Unterschied zum epistemischen Argument erwartet das Indifferenzargument, das auf Robert E. Goodin zurückgeht, keine besseren Entscheidungen von Verfahren mit hoher Inklusivität. Es basiert auf der weniger anspruchsvollen These, dass der Verzicht auf Zugangsbeschränkungen das Ergebnis einer Deliberation oder Beschlussfassung nicht verändert. Die Entstehung von Über-Inklusivität wird zwar nicht bestritten, aber als unbedenklich erachtet, weil sie letztlich folgenlos bleibt. Nach Goodins Überzeugung sind die Teilnehmer an demokratischen Prozessen typischerweise bemüht, ihre individuellen Interessen zur Geltung zu bringen. Personen, für die der zu beratende oder beschließende Gegenstand irrelevant ist, werden sich seiner Einschätzung nach willkürlich positionieren. Da bei einer zufälligen Entscheidung die Wahl aller verfügbaren Optionen gleich wahrscheinlich sei, könne man von einer statistischen Gleichverteilung aller indifferenten Personen ausgehen, die das Ergebnis nicht beeinflusse. Goodin (2007, 58–59) schreibt:

Suppose that people are required to vote on some issue that does not affect their interest. How will they vote? Randomly [...]. It makes no difference to the political outcome, therefore, if we enfranchise people whose interests are not affected. All that we have to worry about is ensuring the inclusion of everyone whose interests are affected.

Goodins Indifferenzargument kann aus zwei Gründen die eingangs skizzierten Bedenken gegen die Über-Inklusivität partizipativer Online-Verfahren nicht entkräften (Saunders 2011b, 284–286). Zum einen ist die Vergabe von

6 Die hier dargelegte Argumentation wendet sich nur gegen unbegrenzte Teilnahmemöglichkeiten an demokratischen Verfahren und schließt somit die Einbeziehung externer Experten nicht grundsätzlich aus.

Teilhaberechten an Personen, die klarerweise nicht zur politischen Gemeinschaft gehören, zumindest aus Sicht einiger Legitimationstheorien auch dann problematisch, wenn sich ihre Voten gegenseitig aufheben. Die Partizipation von unbeteiligten Dritten ist – ganz unabhängig von den Folgen – mit dem Grundgedanken der individuellen wie auch der kollektiven Autonomie unvereinbar. So würde es z. B. der individuellen Autonomie von Person A widersprechen, wenn sie in allen wichtigen Entscheidungen die Meinung von Person B und Person C einbeziehen und einen Mehrheitsbeschluss herbeiführen müsste. Das gilt auch dann, wenn die Personen B und C hoffnungslos zerstritten sind und mit großer Zuverlässigkeit immer genau entgegengesetzte Positionen beziehen. Obwohl Person A – sofern nur zwei Optionen vorliegen – stets den Ausgang bestimmen könnte, wäre ihre Autonomie bereits durch die Notwendigkeit beeinträchtigt, das Votum der Personen B und C einholen oder gar akzeptieren zu müssen. Ähnlich verhält es sich mit der kollektiven Autonomie, wenn das Stimmrecht nicht auf die Angehörigen der politischen Gemeinschaft beschränkt bleibt.

Zum anderen ist Goodins Annahme einer Gleichverteilung der Positionen, die indifferente Personen zum Gegenstand einer Beratung oder Entscheidung einnehmen, unplausibel. Selbst wenn keine eigenen Interessen auf dem Spiel stehen, können irrelevante Aspekte, wie die Eingängigkeit eines Slogans oder die physische Attraktivität eines politischen Akteurs, in den Vordergrund treten und zu systematischen Verzerrungen führen. Ferner neigen Personen, die von den Folgen einer Entscheidung nicht betroffen sind, unter Umständen dazu, ihre Unterstützung für abstrakte Werte wie z. B. Umwelt- oder Denkmalschutz zum Ausdruck zu bringen. Sie werden möglicherweise sehr leichtfertig der lokalen Bevölkerung Lasten aufbürden, die sie in vergleichbaren Fällen nicht bereit wären, selbst zu tragen. Insofern erscheint es höchst ungewiss, ob die Erwartung sich gegenseitig aufhebender Voten, auf die Goodin seine Argumentation stützt, der Realität standhält.

## 5. Konsultative Verfahren

Wie bereits im zweiten Abschnitt dargelegt, sind die Resultate der Online-Partizipation rechtlich unverbindlich, d. h., die formale Entscheidungskompetenz verbleibt beim Stadtrat. Oftmals geäußerte Zusicherungen einer besonderen Berücksichtigung oder gar Umsetzung der Ergebnisse stellen bloß Selbstverpflichtungen dar, die keinen Rechtsanspruch erzeugen. Deshalb liegt die Frage nahe, warum der Zusammensetzung des Demos über-

haupt Bedeutung zukommen soll. Schließlich wird die jeweilige Entscheidung letztlich vom Stadtrat und somit von einer Institution gefällt, die über demokratische Wahlen abschließend legitimiert und autorisiert ist. Diesem Einwand folgend wäre der Verzicht auf Zugangsbeschränkungen legitimations-theoretisch nicht weiter relevant und der Befund der Über-Inklusivität unproblematisch.

Tatsächlich beschäftigt sich die wissenschaftliche Literatur zum Demos-Problem fast ausschließlich mit Partizipationsrechten im Kontext verbindlicher Verfahren. Sie geht dabei von der Überlegung aus, dass die Zusammensetzung des Demos normativ relevant ist, weil sie sich auf das Ergebnis der Entscheidungen auswirken kann. Je nachdem welche Personen bzw. Personengruppen zur Teilnahme berechtigt sind, kann sich das Resultat der Beschlussfassung verändern. Die Entgegnung auf den oben skizzierten Einwand stützt sich auf die Annahme, dass sich verbindliche und unverbindliche Verfahren in dieser Hinsicht nicht grundlegend unterscheiden. Auch unverbindliche Beteiligungsverfahren lassen einen – mehr oder minder starken – Einfluss auf die Entscheidungen erwarten, die von den politischen Repräsentanten getroffen werden. Insofern hat die Zusammensetzung des Demos und speziell das Problem der Über-Inklusivität für die konsultativen Beteiligungsinstrumente, die auf kommunaler Ebene praktiziert werden, sehr wohl legitimations-theoretische Bedeutung.

Die Vermutung, dass konsultative Verfahren nicht folgenlos bleiben, ist schon auf Grund ihrer Zielsetzung naheliegend. Denn die Motivation, den Bürgerinnen und Bürgern die Möglichkeit der Beteiligung zu eröffnen, besteht ja gerade darin, zu besseren Entscheidungen zu gelangen, die mit einer höheren Akzeptanz rechnen können. Entsprechend heben viele kommunale Leitlinien ihre Absicht hervor, die Ergebnisse der konsultativen Verfahren angemessen zu berücksichtigen. Zwar äußern sich die Kommunen unterschiedlich zu der Frage, für wie verbindlich sie den Ausgang von Beteiligungsverfahren erachten, und sehen häufig von expliziten Versprechungen ab. Während z.B. die Stadt Wolfsburg nur zusichert, „die Ergebnisse des Bürgermitwirkungsverfahrens in öffentlichen Sitzungen zu diskutieren“ (Stadt Wolfsburg 2015, 17), ist „[g]ute Bürgerbeteiligung in Wuppertal [...] verbindlich und verlässlich im Anliegen, im Verlauf und in den Ergebnissen“ (Stadt Wuppertal 2017, 8). Doch selbst in Wolfsburg ist von der „Mitwirkung von Bürgerinnen und Bürgern in politischen Entscheidungsprozessen“ (Stadt Wolfsburg 2015, 19) die Rede, was nur dann Sinn ergibt, wenn ein Einfluss nicht prinzipiell ausgeschlossen wird. Eine typische Stellungnah-

me findet sich in den Leitlinien von Berlin-Mitte: „Gute Bürgerbeteiligung setzt auf Verbindlichkeit. Die erarbeiteten Ergebnisse werden verbindlich und verlässlich umgesetzt, bzw. erläutert, welche Gründe dem entgegenstehen“ (Bezirksamt Mitte von Berlin 2017, 4). Demnach ist die Nichtbeachtung konsultativer Verfahren nur dann vorgesehen, wenn gute Gründe, wie etwa mangelnde Qualität oder Aussagekraft, gegen die Umsetzung ihrer Ergebnisse sprechen.

Insofern letztlich die Gemeinderäte als gewählte Repräsentativorgane darüber entscheiden, ob und inwieweit die Ergebnisse partizipativer Verfahren in staatliche Entscheidungen eingehen, rückt deren Verhältnis zu den Repräsentierten ins Zentrum der Betrachtung. Dabei sagen das freie Mandat und die formale Unverbindlichkeit konsultativer Verfahren noch nicht allzu viel über das tatsächliche Handeln der Abgeordneten aus. Erstens lässt die formale Entscheidungsautonomie der Abgeordneten Raum für nahezu jeden möglichen Umgang mit den Ergebnissen, von der gänzlichen Missachtung bis hin zur vollständigen Umsetzung (Rehfeld 2009). Zweitens steht der Umgang repräsentativer Entscheidungsorgane mit den Ergebnissen der Bürgerbeteiligung trotz der ihnen formal zugesicherten Unabhängigkeit im Fokus öffentlicher Bewertung und Kritik (Urbinati 2006). Somit besteht die eigentliche Frage darin, ob und inwieweit sich Repräsentantinnen und Repräsentanten *de facto* in ihrer Entscheidung bezüglich des Verfahrensgegenstandes an den Ergebnissen der Bürgerbeteiligung orientieren (Rehfeld 2009).

Innerhalb der Ideengeschichte findet sich eine lange Diskussion, die sich der Rolle der Repräsentantinnen und Repräsentanten und den Normen, die deren Handeln anleiten sollen, widmet (Pitkin 1967; Manin 1997; Mansbridge 2003; Urbinati 2006). Besonders prominent wird innerhalb dieser Diskussion die sogenannte Trustee-Delegate-Kontroverse verhandelt, die für die hier zu erörternde Thematik unmittelbar einschlägig ist. Während das Rollenbild des Repräsentanten als Treuhänder (*Trustee*) dessen Aufgabe darin sieht, nach eigenem Wissen und Gewissen zu entscheiden, verpflichtet das Rollenbild des Repräsentanten als Delegierten (*Delegate*) diesen darauf, in seinen Entscheidungen den Willen seiner Wähler umzusetzen.<sup>7</sup> In den Po-

7 Bereits Pitkin (1967) hat darauf hingewiesen, dass dieser strikte Dualismus schon auf theoretischer Ebene nicht zu halten sei, da das Konzept politischer Repräsentation weder ohne eine gewisse Abhängigkeit noch ohne eine gewisse Unabhängigkeit der Repräsentanten von den Präferenzen der Bürger zu

litikwissenschaften wird eine solche Orientierung an dem Willen der Bürger als politische Responsivität bezeichnet (Powell 2004). Staatliches Handeln ist umso responsiver, je mehr es dem Willen entspricht, den die Bürgerinnen und Bürger im Rahmen der Online-Partizipation oder über andere Kanäle artikulieren.

Auch wenn der Wert politischer Responsivität innerhalb der politischen Philosophie durchaus umstritten ist, ist er im populären Verständnis der Demokratie als der Herrschaft des Volkes fest verankert. Er begründet die weitverbreitete Forderung, dass sich gewählte Mandatsträgerinnen und Mandatsträger in ihren Entscheidungen maßgeblich am Bürgerwillen und somit an der Rollenkonzeption des Delegierten orientieren sollten: „The mandate [bzw. delegate] conception of representation is widespread: scholars, journalists and ordinary citizens rely on it as if it were axiomatic.“ (Manin et al. 1999, 30). Responsivitätserwartungen können sowohl Teil des eigenen Rollenverständnisses der Abgeordneten sein als auch von den Wählern an diese herangetragen werden. Zum einen können die Abgeordneten intrinsisch motiviert sein, die Ergebnisse konsultativer Verfahren weitgehend umzusetzen, weil sie sich zur Beachtung des Bürgerwillens verpflichtet fühlen. Schließlich haben sie selbst die Bürgerbeteiligung veranlasst, weil sie der im repräsentativen System bestehenden Schwierigkeit, die Sichtweise der Bürgerinnen und Bürger angemessen zu kennen und zu berücksichtigen, begegnen wollten. So lassen sich aus der Stimmabgabe für Parteien mit umfassenden Wahlprogrammen nur selten akkurate Rückschlüsse auf die Präferenzen der Wählerschaft im Hinblick auf spezifische Fragen ziehen. Insofern kann die kommunale Online-Partizipation repräsentative Wahlen sinnvoll ergänzen, indem sie Bürgerinnen und Bürgern die Möglichkeit eröffnet, ihre Wünsche konkreter zu artikulieren.

Zum anderen machen die mediale Öffentlichkeit ihre Kritik und vor allem Bürger ihre Wahlentscheidungen auch vom responsiven Verhalten der Abgeordneten abhängig. Wenn zunächst partizipative Verfahren initiiert, dann aber ihre Ergebnisse ignoriert werden, entsteht leicht der Eindruck der „Bürgertäuschung“. Es sieht dann so aus, als hätte man die Bürgerinnen und Bürger nur befragt, um höhere Akzeptanz für eine Entscheidung zu erzielen,

---

denken sei. Zudem haben empirische Studien von Eulau und Kollegen (1959) gezeigt, dass die Kontrastierung von Treuhänder und Delegierten auch die politische Praxis nicht akkurat beschreiben kann, da die Repräsentanten je nach Kontext bemüht sind, mal als Delegierte und mal als Treuhänder zu agieren.

die eigentlich schon feststand. Sobald die Bürgerschaft aber Präferenzen artikuliert, die den Vorstellungen der Repräsentanten entgegenstehen, ist man nicht bereit, das politische Handeln an ihnen auszurichten. Dadurch steigt der politische Druck, den Ergebnissen der kommunalen Online-Partizipation zu entsprechen und allenfalls dann abweichende Entscheidungen zu treffen, wenn sich sehr starke Rechtfertigungsgründe anführen lassen. Somit spricht also viel dafür, dass auch formal unverbindliche Beteiligungsverfahren oftmals einen Einfluss auf legitimierungsbedürftige staatliche Entscheidungen ausüben. Folglich ist die Zusammensetzung des Demos auch im Kontext der kommunalen Online-Partizipation legitimationstheoretisch relevant und der weitgehende Verzicht auf Zugangsbeschränkungen als problematisch einzustufen.

Leider liegen keine empirischen Studien vor, die sich über Einzelfälle hinaus mit dem Einfluss von Bürgerbeteiligung auf staatliche Entscheidungen beschäftigen. Die Untersuchung von Einzelfällen in der wissenschaftlichen Literatur zeigt eine unterschiedlich weitgehende Umsetzung der Ergebnisse konsultativer Verfahren (Neunecker 2016, 57). Dennoch gibt es einige Untersuchungen, die die vorstehend angestellten Überlegungen zur Responsivität von Repräsentanten unterstützen. So hat z. B. in einer repräsentativen Umfrage aus dem Jahre 2010 über die Hälfte der Befragten in Deutschland die Auffassung vertreten, dass Bundestagsabgeordnete bei Entscheidungen (meistens) der Meinung der Wähler folgen sollten. Nur zehn Prozent der Befragten gaben an, dass die Abgeordneten (meistens) gemäß der eigenen Meinung handeln sollten (Dageförde 2013). Im kommunalen Kontext zeigt eine Studie von Wilker (2019, 242), dass für Ratsmitglieder bei strittigen Entscheidungen die eigene Position, die Position der direkt betroffenen Bürger und die Position der Wähler nahezu gleichermaßen wichtige Bezugspunkte darstellen. Auch wenn die Datenlage unvollständig (und mitunter widersprüchlich) ist, gibt es letztlich doch starke Indizien, dass Responsivitätserwartungen im Kontext kommunaler Bürgerbeteiligung eine große Rolle spielen und die Ergebnisse konsultativer Verfahren von hoher praktischer Relevanz für die Entscheidungsfindung des Stadtrats sind.

Abschließend gilt es noch zwei möglichen Missverständnissen vorzubeugen. Erstens treffen die vorstehenden Überlegungen keine Aussage darüber, ob (und ggf. unter welchen Umständen) es wünschenswert ist, digitale Beteiligungsverfahren durchzuführen. Ziel des Aufsatzes ist es lediglich, auf ein Legitimationsproblem aufmerksam zu machen, das durch die offene Form entsteht, in der die kommunale Online-Partizipation gegenwärtig

tig praktiziert wird. Die Frage, inwieweit das Instrumentarium der digitalen Bürgerbeteiligung auf städtischer Ebene genutzt werden soll, muss hier nicht beantwortet werden. Es geht nur darum zu zeigen, dass eine Auseinandersetzung mit der Komposition des Demos erforderlich wird, sobald man sich für die Initiierung digitaler Beteiligungsverfahren entscheidet. Zweitens wird keine Aussage darüber getroffen, ob (und ggf. in welchem Umfang) ein responsives Verhalten der politischen Repräsentanten normativ geboten ist. Das Problem der Über-Inklusivität, das hier im Fokus steht, ergibt sich schon aus der Annahme, dass unverbindliche Beteiligungsverfahren das Verhalten politischer Entscheidungsträgerinnen und -träger faktisch beeinflussen. Die Frage, ob ein solcher Einfluss wünschenswert ist und Abgeordnete als Delegierte agieren sollten, ist davon unabhängig und nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

## 6. Resümee

Auch im modernen Nationalstaat und unter den Bedingungen globaler Vernetzungsmöglichkeiten durch das Internet haben die Städte ihre politische Bedeutung nicht eingebüßt. Ganz im Gegenteil haben sie sich in jüngster Zeit zu einem Experimentierfeld für innovative Konzepte der Bürgerbeteiligung entwickelt, die einen wichtigen Beitrag zur Stärkung der Demokratie leisten können. Die neu eingerichteten Verfahren kommunaler Online-Partizipation müssen allerdings, um soziale Akzeptanz erzielen zu können, basalen Kriterien der Legitimität genügen. Ein wichtiger und noch wenig erörterter Aspekt stellt dabei die Vergabe von Teilhaberechten dar, die im Fokus der vorliegenden Untersuchung stand. Wie die obigen Überlegungen gezeigt haben, führt der weitgehende Verzicht auf Zugangsbeschränkungen, der die gegenwärtig praktizierten Teilhabeinstrumente kennzeichnet, zu einer legitimierungstheoretisch problematischen Über-Inklusivität.

Die Einwände, die gegen die These der Über-Inklusivität angeführt werden können, haben sich als nicht stichhaltig erwiesen. Erstens spricht das Ziel, die Qualität der Entscheidungen zu verbessern, die auf kommunaler Ebene getroffen werden, nicht für eine „Entgrenzung“ des Demos. Im Gegenteil sind sachgerechtere Entscheidungen zu erwarten, wenn Personen, die keinen Bezug zu den betreffenden Angelegenheiten haben, die Teilnahme verwehrt bleibt. Zweitens gibt es gute Gründe für die Annahme, dass der weitgehende Verzicht auf Zugangsbeschränkungen das Ergebnis kommunaler Online-Verfahren beeinflussen kann. Insofern vermag das von Ro-

bert E. Goodin formulierte Indifferenzargument, das die Beteiligung nicht betroffener Personen für folgenlos erachtet, nicht zu überzeugen. Drittens ist der Verweis auf den unverbindlichen Charakter der digitalen Teilhabeinstrumente, die auf kommunaler Ebene praktiziert werden, nicht einschlägig. Da die Ergebnisse der Partizipationsverfahren typischerweise einen starken Einfluss auf die politischen Entscheidungsträger entfalten, bedarf die Zusammensetzung des Demos einer überzeugenden Rechtfertigung.

Im Ergebnis ist die Mehrzahl der digitalen Teilhabeverfahren, die gegenwärtig im städtischen Raum durchgeführt werden, mit einem gravierenden Legitimationsdefizit behaftet. Die Über-Inklusivität, die der weitgehende Verzicht auf Zugangsbeschränkungen hervorruft, droht das demokratische Potenzial der kommunalen Online-Partizipation zu unterminieren. Insofern stellt sich für zukünftige Forschung die Aufgabe, normative Kriterien zu begründen, an denen sich die Vergabe von Teilhaberechten orientieren soll. Das Problem der Über-Inklusivität, das vorstehend analysiert wurde, weist auf die Notwendigkeit hin, den Demos kommunaler Beteiligungsverfahren einzugrenzen. Daraus kann man aber nicht ohne Weiteres schließen, dass ausschließlich Personen über Partizipationsrechte verfügen sollten, die ihren Wohnsitz in der betreffenden Kommune haben. Ernsthaft zu prüfen sind Kriterien, die eine bedingte – auf Sacherwägungen gestützte – Öffnung kommunaler Online-Instrumente empfehlen. So erscheint es etwa bedenkenswert, Personen, die außerhalb der Kommune leben, aber von einem Verfahrensgegenstand in relevanter Weise betroffen sind, Partizipationsrechte zu gewähren. Beispielsweise mag ein Raddialog zu ausgewogeneren Ergebnissen führen, wenn auch Pendler, die die städtischen Verkehrswege mitbenutzen, ihre Interessen artikulieren können. Ob und inwieweit eine sachbezogene Erweiterung des Demos über die städtische Bevölkerung hinaus gerechtfertigt werden kann, bedarf aber einer eingehenden Diskussion, die hier nicht geleistet werden kann.

## Literatur

Abizadeh, Arash. 2008. „Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Border“. *Political Theory* 36: 37–65. <https://doi.org/10.1177/0090591707310090>.

Agné, Hans. 2010. „Why Democracy Must Be Global: Self-Founding and Democratic Intervention“. *International Theory* 2: 381–409. <https://doi.org/10.1017/S1752971910000254>.

- Altman, Andrew, und Christopher Heath Wellman. 2009. *A Liberal Theory of International Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles. 2012. *Politik*, herausgegeben von Eckart Schütrumpf. Hamburg: Meiner.
- Arnstein, Sherry R. 1969. „A Ladder of Citizen Participation“. *Journal of the American Institute of Planners* 35(4): 216–224. <https://doi.org/10.1080/01944366908977225>.
- Barber, Benjamin R. 2009 [1984]. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Bauböck, Rainer. 2015. „Morphing the Demos into the Right Shape. Normative Principles for Enfranchising Resident Aliens and Expatriate Citizen“. *Democratization* 22: 820–839. <https://doi.org/10.1080/13510347.2014.988146>.
- Beckman, Ludvig. 2009. *The Frontiers of Democracy. The Right to Vote and its Limits*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.
- Bezirksamt Mitte von Berlin. 2017. *Leitlinien für Bürgerbeteiligung im Bezirk Mitte von Berlin*. [https://www.berlin.de/ba-mitte/aktuelles/buergerbeteiligung/leitlinien\\_fuer\\_buergerbeteiligung.pdf](https://www.berlin.de/ba-mitte/aktuelles/buergerbeteiligung/leitlinien_fuer_buergerbeteiligung.pdf) (zuletzt abgerufen am 5.7.2020).
- Brady, Henry E., Sidney Verba und Kay L. Schlozman. 1995. „Beyond SES: A Resource Model of Political Participation“. *American Political Science Review* 89: 271–294. <https://doi.org/10.2307/2082425>.
- Cheneval, Francis. 2015. *Demokratietheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Crouch, Colin. 2004. *Post-democracy*. Cambridge: Polity.
- Cohen, Joshua. 1986. „An Epistemic Conception of Democracy“. *Ethics* 97: 26–38. <https://doi.org/10.1086/292815>.
- Cooke, Maeve. 2000. „Five Arguments for Deliberative Democracy“. *Political Studies* 48(5): 947–969.
- Condorcet, Marquis de. 1976. *Selected Writings*, herausgegeben von K.M. Baker. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
- Dageförde, Mirjam. 2013. „Weit entfernt vom ‚idealen Abgeordneten‘? Zu Normen und Praxis parlamentarischer Repräsentation aus Sicht der Bürger“. *Zeitschrift für Parlamentsfragen* 44(3): 580–592.
- Dahl, Robert A. 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven, London: Yale University Press.
- Dahl, Robert A. 1990 [1970]. *After the Revolution? Authority in a Good Society*. 2., überarb. Aufl., New Haven, London: Yale University Press.
- Deutscher Städtetag. 2013a. *Beteiligungskultur in der integrierten Stadtentwicklung: Arbeitspapier der Arbeitsgruppe Bürgerbeteiligung des Deutschen Städtetages*. [https://www.netzwerk-buergerbeteiligung.de/fileadmin/Inhalte/PDF-Dokumente/Meldungen/dst\\_beteiligungskultur\\_2013.pdf](https://www.netzwerk-buergerbeteiligung.de/fileadmin/Inhalte/PDF-Dokumente/Meldungen/dst_beteiligungskultur_2013.pdf) (zuletzt abgerufen am 27.1.2021).

- Deutscher Städtetag. 2013b. *Thesen zur Weiterentwicklung lokaler Demokratie*. [https://www.netzwerk-buergerbeteiligung.de/fileadmin/Inhalte/PDF-Dokumente/thesenpapier\\_lokale\\_demokratie\\_endfassung\\_ha\\_07\\_11\\_2013.pdf](https://www.netzwerk-buergerbeteiligung.de/fileadmin/Inhalte/PDF-Dokumente/thesenpapier_lokale_demokratie_endfassung_ha_07_11_2013.pdf) (zuletzt abgerufen am 27.1.2021).
- Escher, Tobias. 2018. *Bonner Rad-Dialog: Abschlussbericht zur aktiven Beteiligungsphase vom 13. September bis 18. Oktober 2017*. [https://www.bonn-machtmit.de/sites/default/files/unit/files/Bonner\\_Rad-Dialog\\_Abschlussbericht.pdf](https://www.bonn-machtmit.de/sites/default/files/unit/files/Bonner_Rad-Dialog_Abschlussbericht.pdf) (zuletzt abgerufen am 5.7.2020).
- Estlund, David. 2008. *Democratic Authority. A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.
- Eulau, Heinz et al. 1959. „The Role of the Representative: Some Empirical Observations on the Theory of Edmund Burke“. *American Political Science Review* 53(3): 742–756. <https://doi.org/10.2307/1951941>.
- Goodin, Robert E. 2007. „Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternative“. *Philosophy & Public Affairs* 35: 40–68. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2007.00098.x>.
- Habermas, Jürgen. 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hamilton, Alexander, James Madison und John Jay. 2007 [1787/88]. *Die Federalist Papers*. München: Beck.
- IAP2 International Association for Public Participation. 2018. IAP2 Spectrum of Public Participation. [https://iap2.org.au/wp-content/uploads/2020/01/2018\\_IAP2\\_Spectrum.pdf](https://iap2.org.au/wp-content/uploads/2020/01/2018_IAP2_Spectrum.pdf) (zuletzt abgerufen am 23.12.2020).
- Kant, Immanuel. 1991 [1793]. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In *Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Band XI, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 127–172. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kreager, Philip. 2008. „Aristotle and Open Population Thinking“. *Population and Development Review* 34: 599–629. <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.-2008.00243.x>.
- Manin, Bernard, Adam Przeworski und Susan Carol Stokes. 1999. Elections and Representation. In *Democracy, accountability, and representation*, herausgegeben von Adam Przeworski, Susan Carol Stokes und Bernard Manin, 29–54. Cambridge: Cambridge University.
- Manin, Bernard. 1997. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mansbridge, Jane. 2003. Rethinking Representation. *The American Political Science Review* 97(4): 515–528.
- Masser, Kai, Adriano Pistoia und Philipp Nitzsche. 2013. *Bürgerbeteiligung und Web 2.0: Potentiale und Risiken webgestützter Bürgerhaushalte*. Wiesbaden: Springer V.

- McLuhan, Marshall, und Bruce R. Powers. 1992. *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*. New York: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. 1991 [1861]. *Considerations on Representative Government*. New York: Prometheus.
- Neunecker, Martina. 2016. *Partizipation trifft Repräsentation: die Wirkungen konsultativer Bürgerbeteiligung auf politische Entscheidungen*. Wiesbaden: Springer V.
- Pitkin, Hanna F. 1967. *The Concept of Representation*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Pateman, Carole. 1970. *Participation and democratic theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peter, Fabienne. 2009. *Democratic Legitimacy*. Abingdon, New York: Routledge.
- Powell, G. Bingham. 2004. „The Chain of Responsiveness“. *Journal of Democracy* 15(4): 91–105. <https://doi.org/10.1353/jod.2004.0070>.
- Rehfeld, Andrew. 2009. „Representation Rethought: On Trustees, Delegates, and Gyroscopes in the Study of Political Representation and Democracy“. *American Political Science Review* 103(2): 214–230. <https://doi.org/10.1017/S0003055409090261>.
- Rousseau, Jean-Jacque. 2011 [1762]. *Vom Gesellschaftsvertrag: oder Prinzipien des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam.
- Ruesch, Michelle. 2018. *empatia: D3.2 Pilots implementation – final*. [https://www.wuppertal.de/microsite/buergerbeteiligung/verfahren/content/Buergerhaushalt.php.media/273094/EMPATIA\\_Evaluation.pdf](https://www.wuppertal.de/microsite/buergerbeteiligung/verfahren/content/Buergerhaushalt.php.media/273094/EMPATIA_Evaluation.pdf) (zuletzt abgerufen am 26.5.2020).
- Saunders, Ben. 2011a. „Immigration, Rights and Democracy“. *Theoria. A Journal of Social and Political Theory* 58: 58–77. <https://doi.org/10.3167/th.2011.5812905>.
- Saunders, Ben. 2011b. „Defining the Demos“. *Politics, Philosophy & Economics* 11: 280–301. <https://doi.org/10.1177/1470594X11416782>.
- Scherz, Antoinette. 2013. „The Legitimacy of the Demos: Who Should be Included in the Demos and on What Grounds?“ *Living Reviews in Democracy* 4: 1–14. <https://doi.org/10.5167/uzh-91127>.
- Senatsverwaltung für Stadtentwicklung und Wohnen. 2019. *Leitlinien für Beteiligung von Bürgerinnen und Bürgern an Projekten und Prozessen der räumlichen Stadtentwicklung*. [https://leitlinien-beteiligung.berlin.de/documents/332/2019\\_Broschure\\_Leitlinien\\_fur\\_Buergerbeteiligung\\_an\\_der\\_Stadtentwicklung.pdf](https://leitlinien-beteiligung.berlin.de/documents/332/2019_Broschure_Leitlinien_fur_Buergerbeteiligung_an_der_Stadtentwicklung.pdf) (zuletzt abgerufen am 11.7.2020).
- Stadt Jena. 2016. *Leitlinien für Bürgerbeteiligung in Jena*. [https://beteiligung.jena.de/sites/default/files/2019-03/Leitlinien\\_01082017\\_geschuetzt.pdf](https://beteiligung.jena.de/sites/default/files/2019-03/Leitlinien_01082017_geschuetzt.pdf) (zuletzt abgerufen am 15.1.2021).

- Stadt Wolfsburg. 2015. *Konzept: BÜRGERmitWIRKUNG WOLFSBURG*. [https://www.wolfsburg.de/~ /media/wolfsburg/statistik\\_daten\\_fakten/buergerbeteiligung/mitwirkung/konzept-mitwirkung.pdf](https://www.wolfsburg.de/~ /media/wolfsburg/statistik_daten_fakten/buergerbeteiligung/mitwirkung/konzept-mitwirkung.pdf) (zuletzt abgerufen am 21.1.2020).
- Stadt Wuppertal. 2017. *Leitlinien Bürgerbeteiligung Wuppertal*. [https://www.wuppertal.de/microsite/buergerbeteiligung/medien/bindata/2018\\_leitlinien\\_A5\\_web.pdf](https://www.wuppertal.de/microsite/buergerbeteiligung/medien/bindata/2018_leitlinien_A5_web.pdf) (zuletzt abgerufen am 11.7.2020).
- Stilz, Anna. 2019. *Territorial Sovereignty. A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Tocqueville, Alexis de. 2014 [1835/40]. *Über die Demokratie in Amerika*. Stuttgart: Reclam.
- Urbinati, Nadia. 2006. *Representative democracy: principles and genealogy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Whelan, Frederick G. 1983. „Prologue: Democratic Theory and the Boundary Problem“. *Nomos* 25: 13–47.
- Wilker, Nadja. 2019. *Online-Bürgerbeteiligung und politische Repräsentation*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Wilker, Nadja, Sabrina Schöttle, Malte Steinbach, Theresa Witt und Peter Gladitz. 2016. „Monitor Online-Partizipation: Ein Drittel aller Städte und Gemeinden in NRW setzt E-Partizipation ein“. *eNewsletter Wegweiser Bürgergesellschaft* (11): 1–5.
- Zepic, Robert, Marcus Dapp und Helmut Krcmar. 2017. „E-Partizipation und keiner macht mit“. *HMD Praxis für Wirtschaftsinformatik* 54: 488–501. <https://doi.org/10.1365/s40702-017-0328-z>.



# Wem gehört die Stadt?

## Eigentum in der Debatte um bezahlbares Wohnen

### Whose city is it, anyway?

### Property and the debate on affordable housing

NIKLAS ANGBAUER, OLDENBURG & TOBIAS HABERMANN, DORTMUND

*Zusammenfassung:* Der Beitrag systematisiert, kontextualisiert und evaluiert den eigentumstheoretischen Hintergrund der derzeit breit geführten Debatte um bezahlbaren Wohnraum in deutschen Großstädten. Ausgehend von der These, dass hinter der sogenannten ‚Wohnungskrise‘ eigentlich eine ‚Bodenkrise‘ steht, werden drei zentrale Konflikte um die politische Rahmung des Eigentums an Boden diskutiert: die Frage nach dem Gebrauch (Wer entscheidet darüber, welchem Zweck der Boden zugeführt wird?), der Verwertung (Wer profitiert von Bodenwertsteigerungen?) und dem Eigentumsschutz (Wer kann sich legitimerweise auf den Eigentumsschutz berufen?). Dabei werden die normativen Potentiale eines immanenztheoretischen, apriorisch pflichtgebundenen Eigentumsverständnisses für eine zeitgemäße Wohnraum- und Bodenpolitik ausgelotet.

*Schlagwörter:* Eigentum, Bodenpolitik, Stadtentwicklung, Freiheit, Leistungsbezug

*Abstract:* The article systematizes, contextualizes and evaluates the property theoretical foundation of the ongoing debate on affordable housing in German major cities. Starting from the argument that the so-called ‘housing crisis’ is a ‘land crisis’ at its core, we discuss three crucial issues linked to the political framing of land property: rights of use (who decides about the land use on a building plot?), rights of profit (who benefits from land value increases?), and property as a subjective right (who should be entitled to full property rights?). The paper thereby fathoms the normative potentials of a conception of property to which obligations are immanent as a sound groundwork for contemporary housing and land policy.

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



*Keywords:* Property, land policy, urban development, freedom, labour.

## 1. Einleitung: Wohnungskrise, Bodenkrise und Eigentumspolitik

„Weniger Sozialismus, mehr Wohneigentum“, ruft der FDP-Abgeordnete Dr. Florian Toncar in den Saal des Bundestags (Deutscher Bundestag 2019a, 17099). In der Plenarsitzung herrscht Einigkeit über das Ziel: Alle Fraktionen wollen die Entlastung der Wohnungsmärkte. Aber müssen dafür Spekulanten abgeschreckt werden (Caren Lay, DIE LINKE)? Oder wäre das ein „Motivationskiller“ für dringend benötigte Investoren, die Geld zur Linderung der Wohnungsnot in die Hand nehmen (Alexander Hoffmann, CDU)?

Während die Politik über die Lösung der „sozialen Frage unserer Zeit“ (Horst Seehofer) streitet, wird die Luft auf den Wohnungsmärkten in Deutschland von Jahr zu Jahr dünner.<sup>1</sup> Dass während des Lockdowns Menschen in überbelegten Wohnungen regelrecht „eingepfercht“ waren (um den epidemiologischen Fachausdruck zu verwenden; vgl. RKI 2015), ist ein weiteres plakatives Beispiel dieser Entwicklung: Angemessener Wohnraum ist ein Privileg, das sich immer weniger Menschen leisten können. Mieter\*innen und Medien lenken ihre Aufmerksamkeit auf die steigenden Mieten, schauen damit aber bloß auf das Ende der Kausalkette, denn steigende Mieten sind nicht die Ursache der Knappheit, sondern deren Folge (Löhr 2018a). Veränderungen des Mietrechts stellen allenfalls eine „Notbremse“ dar (Prantl 2018, 2), lassen aber das zugrundeliegende Problem unberührt, welches – buchstäblich – tiefer liegt: Wer die Wohnungsnot verstehen möchte, muss nicht primär Mieten oder Gebäude in den Blick nehmen, sondern Grund und Boden selbst.

Was ein solcher Blick zutage bringt, ist ernüchternd: Die geringe Verfügbarkeit und das hohe Preisniveau von Grund und Boden lassen einen

1 Die Angebotsmieten verzeichnen in strukturstarken Großstädten einen Anstieg von fünf bis sieben Prozent pro Jahr (Deutscher Bundestag 2019b), was Haushalte mit geringem Nettoeinkommen überdurchschnittlich hart trifft (Lebuhn und Holm 2017). Der Trend schwächte sich mancherorts pandemiebedingt ab, zugleich erleiden Haushalte aufgrund von Kurzarbeit und Stellenabbau finanzielle Einbußen (Statistisches Bundesamt 2020; BBSR 2021). In deutschen Großstädten fehlen bis zu 1,9 Millionen Wohnungen für einkommensschwache Haushalte (Holm et al. 2018); auch die soziale Segregation nimmt zu (Helbig und Jähnen 2018).

privaten Wohnungsbau zu günstigen Mieten vielfach nicht mehr zu (Waltersbacher 2017). Auf den Bodenmärkten deutscher Großstädte ist seit 2009 ein sprunghafter Anstieg der Preise zu verzeichnen, während das Angebot an Bauland weitgehend stagniert (AKOGA 2019, 161). Im Bundesdurchschnitt sind Neubauprojekte erst ab einer Erstvermietungsmiete von zehn bis zwölf Euro pro Quadratmeter (nettokalt) rentabel (Waltersbacher 2017, 15) und in den innerstädtischen Lagen von Berlin lässt der Verwertungsdruck fast ausschließlich den Neubau von Eigentumswohnungen zu (SenStadt Berlin 2019, 31). Dies ist mitnichten ein tagesaktuelles oder deutsches Phänomen: In den Industrieländern des Globalen Nordens sind 80 Prozent des Anstiegs von Immobilienpreisen zwischen 1950 und 2012 direkt auf die Bodenpreise zurückzuführen (Knoll et al. 2017). Es reicht daher nicht aus, die Immobilienwirtschaft als alleinige Verursacherin und Nutznießerin steigender Mieten zu brandmarken: „Wer die hohen Grundstückspreise zahlt und kein finanzstarker Philanthrop ist, der muss ein Haus mit teuren Miet- und Eigentumswohnungen darauf errichten, damit er seine Kosten wieder finanziert bekommt. Es hilft nichts, das zu verteufeln, wenn man nicht das gesamte System in Frage stellt“ (Weißmüller 2018, 10).

Die Wohnungskrise ist also in erster Linie eine Bodenkrise. Drei Faktoren sind hier entscheidend. *Erstens* die Eigenlogik des Guts ‚Boden‘: Boden ist seinem Wesen nach knapp, unvermehrbar und immobil, sodass einer Nachfragesteigerung nicht kurzerhand mit einer Angebotsausweitung begegnet werden kann. *Zweitens* ist die Nachfrage an Boden und Wohnfläche über die letzten Jahrzehnte besonders im urbanen Raum stetig gestiegen. Vordergründig sind hier demographische und konjunkturelle Triebkräfte von Bedeutung, wie der Zuzug aus dem In- und Ausland, wachsende Erwerbstätigenzahlen, sinkende Arbeitslosigkeit, steigendes Einkommen (Held und Waltersbacher 2015) und geänderte Nachfragemuster.<sup>2</sup> Hinzu kommt, dass Niedrigzinsphasen – derzeit verstärkt durch die Geldpolitik der Europäischen Zentralbank (EZB) – Wohneigentum durch günstige Kredite erschwinglicher machen (Waltersbacher 2017). In Zeiten des „Anlagenot-

---

2 Die Corona-Pandemie dient als Katalysator mancher, schon zuvor evidenter Entwicklungen (Digitalisierung der Arbeitswelt, Umsatzanstieg im Online-Handel), bei denen räumliche Folgen absehbar sind (flexible Wohnortwahl, Strukturwandel der Innenstädte). Aus dem pandemiebedingten Nachfrageanstieg für das „Wohnen im Grünen“ lassen sich indes noch keine fallenden Wohnimmobilienpreise in den Zentren ableiten (Anders et al. 2020).

stands“ (Löhr 2018b, 13) sind Investitionen in Immobilien und Liegenschaften mit vergleichsweise hohen Cash-Flow-Renditen und zu erwartenden Wertsteigerungen attraktiv, was zur fortschreitenden „Finanzialisierung der Immobilienwirtschaft“ beiträgt (Holm 2011, 12). Der *dritte* – und für diesen Artikel zentrale – Faktor ist die eigentumspolitische Rahmung des Boden- und Immobilienmarkts. Denn der Wert von (und die Nachfrage nach) Grundstücken hängt empfindlich davon ab, welche Gebrauchs- und Verwertungsmöglichkeiten ihren Eigentümer\*innen offenstehen.

Vor diesem Hintergrund erweist sich die gegenwärtige Wohnungs- bzw. Bodenkrise zumindest teilweise als Produkt einer spezifischen, vom Primat der Privatnützigkeit geprägten Eigentumspolitik. Diese wurde in den letzten Jahrzehnten kaum herausgefordert, sondern allenfalls ausgebaut: Seit den 1990er Jahren haben sich bodenrechtliche Reformbemühungen auf fragmentarische Novellen zur Beschleunigung von Planungsprozessen beschränkt, so etwa die Einführung vereinfachter Bebauungsplanverfahren im Innen- und Außenbereich oder die Gewährung finanzieller Hilfen (Baukindergeld) (Bunzel und Niemeyer 2018). Diese Maßnahmen berühren das Eigentumsgrundrecht nur insoweit, als dass sie die Handlungsspielräume privater Grundeigentümer\*innen über Ausnahmen, Erleichterungen und finanzielle Unterstützung erweitern. Auch im aktuellen Koalitionsvertrag betont das Kabinett Merkel IV, keine weiteren „Verschärfungen der Eingriffsmöglichkeiten der Kommunen“ (CDU, CSU und SPD 2018, Z. 5114–5119) in das Eigentum Privater vornehmen zu wollen, und rückt damit auch rhetorisch von einer stärkeren Gemeinwohlbindung des Grundeigentums ab.

Angesichts der manifesten Wohnungskrise wird diese eigentumspolitische Zurückhaltung zunehmend erklärungsbedürftig. Denn die eigentumspolitische Rahmung des Boden- und Immobilienmarktes obliegt explizit dem Gestaltungsauftrag des Gesetzgebers: Nach Art. 14 GG hat er Inhalt und Schranken des Eigentums zu bestimmen und dabei eine sachgerechte Balance zwischen der Privatnützigkeit und der Sozialpflichtigkeit des Eigentums zu wahren. Das Problem der Wohnungsnot stellt den Gesetzgeber vor die Frage, wie stark er das Eigentum Privater sozialpflichtig einbinden muss, um das Gemeinwohlziel, d. h. die Entlastung der Bodenmärkte zu erreichen. Wird der Baulandmangel durch die rechtliche Stellung der privaten Eigentümer\*innen verursacht (DIFU und vhw 2017) oder gilt es vielmehr, das Privateigentum aus den „regulativen, die Bürger einschränkenden“ Baunormen herauszulösen (Haus & Grund 2019)? Mit anderen Worten: Wie sähe

eine angemessene eigentumspolitische Rahmung urbaner Boden- und Wohnungsmärkte aus?

Indem wir diese Frage stellen, schließen wir an eine u. a. in der Stadtsoziologie und Humangeographie breit geführte und überaus ertragreiche Debatte darüber an, wem die Stadt „gehört“ bzw. gehören sollte (Lefebvre 2016; Harvey 2008). Während die Frage dort meist metaphorisch verstanden und unter dem Stichwort „Recht auf Stadt“ mit einer heterogenen Sammlung von politischen, ökonomischen und sozialen Zugangs- und Partizipationsrechten beantwortet wird, wollen wir die Frage aber einmal ganz beim Wort nehmen und uns der Antwort eigentumstheoretisch nähern.<sup>3</sup>

Dieses Vorgehen wird dadurch verkompliziert, dass der Begriff „Eigentum“ selbst umstritten ist und nicht nur auf eine, sondern auf mehrere begriffliche Traditionslinien zurückgeführt werden kann. Indem wir eine heuristische Ordnung dieser verschiedenen Begriffstraditionen entwickeln (Abschnitt 2), schaffen wir ein Koordinatensystem, in dessen Rahmen wir aktuelle eigentums- und bodenpolitische Konflikte analysieren, verorten und kritisch bewerten können. Dabei unterscheiden wir zwischen einer *absoluten* und einer apriorisch pflichtgebundenen *Immanenztheorie* des Eigentums. Wie wir im darauffolgenden Abschnitt herausarbeiten, verweist die Frage „Wem gehört die Stadt?“ auf drei Konfliktfelder des Eigentums. Erstens auf das Gebrauchsrecht (3.1): Wer entscheidet darüber, welchen Zwecken der Boden zugeführt wird?; zweitens auf das Verwertungsrecht (3.2): Wem stehen die Bodenwertsteigerungen zu?; und drittens auf die Reichweite des Eigentumsschutzes (3.3): Welche Akteur\*innen können sich legitimerweise auf ihn berufen?

In Auseinandersetzung mit diesen drei Debattensträngen zeigen wir die normativen Potenziale eines immanenztheoretischen Eigentumsbegriffs auf, dem zufolge Eigentümer\*innen nicht pauschale, sondern von Anfang an qualifizierte und pflichtgebundene Rechte zustehen, die je nach Eigentumsobjekt und -subjekt variieren. Dieses auf den ersten Blick bescheidene Ergebnis ermöglicht, so unser Argument, zugleich eine effektive Gemeinwohlbindung der Bodennutzung und eine nach Akteurstyp differenzierte Reichweite des Eigentumsschutzes.

---

3 Neben der hier gewählten rechtstheoretisch-normativen Perspektive gibt es zahlreiche weitere Ansätze, die zur Debatte um bezahlbaren Wohnraum Erhellendes beizutragen haben. Dazu gehören neben den im Text Genannten u. a. Sennett (2018) (Soziologie), Bauman (2018) und Rötzer (2020) (Philosophie) sowie Hubeli (2019) und Hoffmann-Axthelm (1993) (Städtebau).

## 2. Zum Begriff des Eigentums

In erster Annäherung bezeichnet Eigentum das subjektive Recht, exklusiv über eine Sache zu verfügen. In dieser formalen Bestimmung liegt der kleinste gemeinsame Nenner, der allen Eigentumstheorien gemein ist: Eigentumsrechte sind subjektive Rechte, die ihre Träger\*innen dazu befähigen, unbefugte Dritte von einer Sache auszuschließen (Exklusionsrecht) und frei über die Sache zu verfügen, sie also selbstbestimmten Zwecken zuzuführen (Verfügungsrecht). Dieses exklusive Verfügungsrecht hat zwei Dimensionen: Einerseits kann es sich auf den *Gebrauch* der Sache richten (was das Recht auf Nutzung, Verbrauch, Veränderung, Steuerung und Management beinhaltet); andererseits auf deren *Verwertung* (als Recht auf Aneignung der Erträge, die aus der Sache generiert werden). Ein solch formaler Eigentumsbegriff ist nicht auf das private Eigentum Einzelner verengt – Eigentum in diesem Sinne kann ebenso gut von Kollektiven oder der öffentlichen Hand besessen werden.<sup>4</sup>

Jenseits dieser formalen Bestimmung aber beginnen die Kontroversen. Gestritten wird in der Eigentumstheorie insbesondere um die Reichweite des Eigentumsrechts: Welche Befugnisse kommen Dritten zu? Und was gilt als ‚selbstständige‘ Verfügung bzw. wie umfassend müssen die Verfügungsbefugnisse von Eigentümer\*innen gedacht werden? Während die absolute Theorie das Eigentum als zunächst unbeschränkt konzipiert (2.1), sehen Immanenztheorien es als konstitutiv beschränkt an (2.2). Diese heuristische Typologie der Eigentumstheorien bietet uns die Grundlage, um wohnungs- und bodenpolitische Debatten zu kontextualisieren (s. Abb. 1).

### 2.1 Absolute Theorie

Für die *absolute Theorie des Eigentums* stellt das unbeschränkte Privateigentum das Paradigma dar, von dem sich alle anderen Eigentumsformen (beschränktes, kollektives oder öffentliches Eigentum) ableiten. Paradigmatisch für diese Konzeption steht die berühmt gewordene Formulierung des englischen Juristen William Blackstone, das Eigentum bezeichne die „despotische Herrschaft [...] über die Dinge der äußeren Welt unter vollkommenem Ausschluss der Rechte aller anderen Individuen des Universums“ (Blackstone 2016, II, 1). Dieses Recht gilt zunächst für alle Eigentumsobjekte gleichermaßen – egal, ob es sich um die eigene Krawatte, eine Krawattenfabrik,

4 Diese Darstellung folgt Wesche (2014, 447–452).

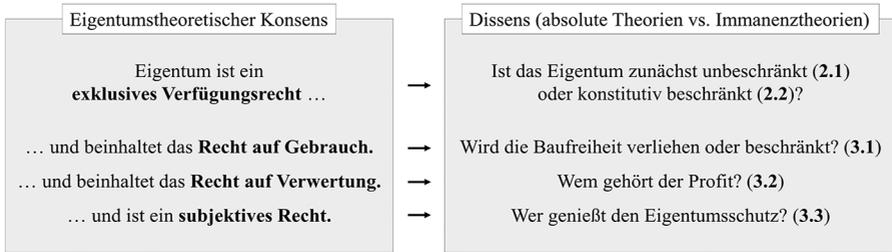


Abbildung 1

den Vorgarten oder eine landwirtschaftliche Nutzfläche handelt.<sup>5</sup> Wohlge-merkt, diese Einheitlichkeit des Eigentums bezieht sich auf die *innere Logik* des Eigentumsbegriffs, nicht auf die tatsächliche Rechtsstellung von Eigentümer\*innen. Letztere bleibt i.d.R. „von außen“ durch öffentlich-rechtliche Gesetze beschränkt.<sup>6</sup>

Wesensmerkmal des Eigentums ist demnach die (zunächst) unbeschränkte Exklusions- und Verfügungsbefugnis. Die primäre Legitimationsgrundlage des so verstandenen Eigentums ist ein negativer Freiheitsbegriff, der individuelle Freiheit als Abwesenheit von äußerem, insbesondere staatlichem Zwang deutet. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Freiheit der Bürger\*innen der bürgerlichen Gesellschaft vorausgeht und insbesondere vor dem hoheitlichen Zugriff des Staates geschützt werden muss. Das Eigentum gibt diesem Schutz eine institutionelle Form: Es versetzt Bürger\*innen in die Lage, dem Staat gestärkt, selbstbewusst und auch unbequem gegenüberzutreten (Papier und Shirvani 2019, Art. 14, Rn. 2). Während dieser jeden Eingriff in das Eigentum durch Gemeinwohlgründe rechtfertigen

5 Es bleibt umstritten, wie weit die Quellen des absoluten Eigentumsbegriffs zurückreichen; diskutiert werden Vorläufer und Weichenstellungen im römischen Recht (Garney 2007), dem christlichen Armutsstreit oder der Eigentumslehre des Bartolus (Schermaier 2017; Tierney 1997). Klar artikuliert und institutionalisiert wird der absolute Eigentumsbegriff aber erst im Zuge der bürgerlichen Revolutionen der Moderne: Art. 544 des *Code Civil* bspw. definiert das Eigentum als „unbeschränktes Recht zur Nutzung und zur Verfügung über die Dinge“ (*le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue*).

6 Zudem entscheiden Eigentümer\*innen selbst, ob sie von ihrem Ausschlussrecht Gebrauch machen. Insofern gleicht Eigentum weniger einer Mauer als vielmehr einem Tor, durch das eine selektive Teilhabe ermöglicht werden kann (vgl. Penner 1996, 744; siehe dazu Davy 2018).

muss, ist die Verfügungsfreiheit der Eigentümer\*innen zunächst von jeder Rechenschaftspflicht befreit (Depenheuer und Froese 2018, Art. 14, Rn. 29). Der Gesetzgeber kann zwar individuelle Freiheit durch öffentliches Recht beschränken, aber er hat keine „unumschränkte Macht, positiv zu bestimmen, was Freiheit ist“ (ebd., Rn. 41). Die Möglichkeit, dass der Staat gerade *durch* die öffentlich-rechtliche Beschränkung privater Verfügungsmacht Freiheit realisieren oder schützen könnte, ist so schon aus begrifflichen Gründen ausgeschlossen.

Auffällig ist, dass die absolute Theorie des Eigentums nicht nur von Konservativen oder Wirtschaftsliberalen damals wie heute regen Zuspruch erhält,<sup>7</sup> sondern ebenso von vielen der schärfsten Kritiker\*innen des Eigentums vertreten wird. Eine besonders im (Post-)Marxismus, aber auch in der feministischen oder ökologischen Eigentumskritik weitverbreitete Strategie übernimmt den absoluten Eigentumsbegriff, versucht aber zu zeigen, dass dieser *als ganzer* unhaltbar (und die Eigentumsidee somit insgesamt abzulehnen) ist.<sup>8</sup> Diese Strategie einer *totalisierenden Eigentumskritik* erlangt ihre moderne Form im Frühwerk Pierre-Joseph Proudhons. Ebenso wie die bürgerlichen Juristen seiner Zeit projiziert Proudhon den absoluten Eigentumsbegriff des *Code Civil* auf die römische Antike zurück, aber nicht, um dem Eigentum Autorität zu verleihen, sondern, im Gegenteil, um argumentieren zu können, dass das Eigentum notwendig das Recht auf den willkürlichen Missbrauch der Sache einschließe und daher insgesamt abzulehnen (oder zumindest moralisch ambivalent zu bewerten) sei.<sup>9</sup> Eine solche Kritik akzeptiert die begriffliche Engführung des Eigentums auf einen negativen Freiheitsbegriff, sucht aber zu zeigen, dass dieser in letzter Konsequenz selbstwidersprüchlich wird, weil er zu einer Bedrohung für die gleiche Freiheit aller wird. An diese Strategie knüpfen – wenn auch oft in differenzierterer und historisch versierterer Form – moderne Vertreter\*innen

7 Vgl. exemplarisch Depenheuer und Froese (2018, Rn. 47): „Eigentum in diesem Sinne ist also grundsätzlich ein verfassungsrechtlich freies, unbeschränktes und absolutes Recht.“

8 Vgl. exemplarisch Hardt und Negri (2010), Sutterlütli und Meretz (2018) sowie Loick (2016).

9 „Es steht dem Eigentümer frei, seine Früchte noch an den Ästen verfaulen zu lassen, Salz auf sein Feld zu säen, seine Kühe über dem bloßen Boden zu melken, einen Weinberg in eine Wüste zu verwandeln oder einen Park aus einem Gemüsegarten zu machen“ (Proudhon 2018, 54).

einer totalisierenden Eigentumskritik an, wenn sie den begrifflichen Kern des (Privat)Eigentums in einer „Freiheit der Beschädigung“ (Nuss 2019, 99) sehen oder darauf zielen, „grundsätzlich jede eigentumsförmige Beziehung zwischen Menschen und Welt zu kritisieren“ (Loick 2016, 10).

## 2.2 Immanenztheorien

*Immanenztheorien* wenden sich sowohl gegen affirmative als auch gegen kritische absolute Theorien des Eigentums. Sie machen geltend, dass ein wohlverstandener Eigentumsbegriff nicht unbeschränkt sein kann, sondern vielmehr konstitutiven Schranken unterliegt: Die Eigentumsgrenzen sind dem Eigentum immanent (vgl. Wesche 2014). Als ein paradigmatischer Vertreter der Immanenztheorie gilt etwa John Stuart Mill, der argumentiert, die Eigentumsgesetze hätten sich „noch nirgends den Prinzipien angepasst, auf denen die Rechtfertigung des Privateigentums beruht“ (Mill 2016, 234). Als legitimes Eigentum im eigentlichen Sinne könne aber nur gelten, was diesen Prinzipien auch entspreche. Anstatt dem Phantasma einer angeblich „absoluten“ Verfügungsfreiheit von Eigentümer\*innen aufzusitzen (die dann wieder auf ein sozialverträgliches Maß zurechtgestutzt werden muss), gehen Immanenztheorien davon aus, dass die Rechte, die Eigentümer\*innen legitimerweise zukommen können, *von vornherein* in ihrem Umfang beschränkt sind. Eigentumsfreiheit muss also immer schon als eine qualifizierte, soziale oder vernünftige, in jedem Fall aber beschränkte Freiheit gedacht werden.

Aber warum und wovon genau wird die Verfügungsfreiheit hier begrenzt? Diese Fragen lassen sich unterschiedlich beantworten. Heuristisch kann man zwischen positivistischen, utilitaristischen und natur- bzw. vernunftrechtlichen Immanenztheorien unterscheiden.

Für das *positivistische Eigentumsverständnis* sind Inhalt und Schranken des Eigentums gleichursprünglich, weil beide überhaupt erst aus positiver Gesetzgebung resultieren. Sozialpflichtigkeit und Eigentumsschranken treten hier nicht „von außen“ an das Eigentum heran, sondern sind vielmehr eigentumskonstituierend. Das so konstituierte Eigentum ist ein Bündel von Rechten, das die Beziehung zwischen Personen (in Bezug zu einer Sache) regelt (Honoré 1961; Munzer 1990). Dieser Position hat sich u. a. das Bundesverfassungsgericht explizit angeschlossen: „Da es keinen ‚absoluten‘ Begriff des Eigentums gibt, ist es Sache des Gesetzgebers, Inhalt und Schranken des Eigentums zu bestimmen.“ (BVerfGE 20, 351, 355)<sup>10</sup> Die rechtliche Position

10 In den Rechtswissenschaften ist das positivistische Eigentumsverständnis

von Eigentümer\*innen variiert somit von Fall zu Fall; sie ergibt sich aus der „Zusammenschau aller in diesem Zeitpunkt geltenden, die Eigentümerstellung regelnden gesetzlichen Vorschriften“ und damit aus dem gleichrangigen Zusammenspiel von bürgerlichen *und* öffentlich-rechtlichen Gesetzen (BVerfGE 58, 300, 336; BVerfGE 49, 382, 393). Dadurch fungiert der Gesetzgeber (und insbesondere das öffentliche Recht) nicht mehr primär als Gegenspieler der Freiheit, sondern soll vielmehr gewährleisten, dass das Eigentum seine freiheitliche Funktion überhaupt erst entfalten kann: „Freiheit verkehrt sich keinesfalls in ihr Gegenteil, wenn der Gesetzgeber über ihre Reichweite bestimmt.“ (Wieland 2013, 30; vgl. auch Habermann 2020)

Für *utilitaristische Eigentumstheorien* haben Eigentumsrechte instrumentellen Wert und werden von den Zwecken, denen sie dienen, konstitutiv beschränkt. Die wohl einflussreichste Spielart utilitaristischer Eigentumstheorien ist die ökonomische Analyse des Rechts und ihre Theorie der *property rights*. Diese versteht sich zwar zunächst nicht als normative Theorie, nimmt in der Anwendung aber meist die Form eines „applied utilitarianism“ an (Posner 1979, 119). Eigentumsrechte sind demnach legitim, weil (bzw. wenn) sie Transaktionskosten und Externalitäten reduzieren und dazu beitragen, Güter denjenigen zugänglich zu machen, für die sie den größten Nutzen haben. War die Theorie in ihren Ursprüngen noch bemüht, auf diesem Wege die absolute Theorie des Eigentums zu rehabilitieren (Coase 1960; Demsetz 1967), so nehmen jüngere Beiträge stärker die marktverzerrenden Wirkungen absoluter Eigentumsrechte in den Blick, was teilweise zu überraschend scharfen Formen von marktradikaler Eigentumskritik geführt hat (vgl. Posner und Weyl 2017). In beiden Fällen aber bleibt der Umfang der Eigentumsrechte zumindest formell durch den behaupteten Zweck der Eigentumsordnung, die Maximierung von Allokationseffizienz, beschränkt.

Für *natur- und vernunftrechtliche Eigentumstheorien* schließlich basieren die Rechte von Eigentümer\*innen auf überpositiven moralischen Ansprüchen, die das Eigentum gleichzeitig begründen *und* beschränken.<sup>11</sup> Paradigmatisch für diesen Ansatz stehen etwa die Eigentumstheorien von John

---

– spätestens seit dem „Nassauskiesungsbeschluss“ des BVerfG – die herrschende Lehre. Das wird von der totalisierenden Eigentumskritik ignoriert, die stattdessen am überholten Bild eines überpositiven Eigentumsbegriffs der Rechtswissenschaften festhält. Vgl. exemplarisch Nuss (2006, 119, Fn. 8).

11 Damit unterscheiden sie sich von modernen libertären Theorien, die eine absolute Eigentumstheorie vertreten. Vgl. Nozick (1974).

Locke und Immanuel Kant. Während Ersterer Eigentum auf ein natürliches Recht auf Selbsterhaltung gründet, das sich insbesondere als Recht an den Erträgen der eigenen Arbeit konkretisiert (Locke 2007), versucht Zweiterer das Eigentum unmittelbar aus der praktischen Vernunft abzuleiten (Kant 1998). Beiden Perspektiven ist gemein, dass das so gerechtfertigte Eigentum klaren Grenzen unterliegt: Für Locke ergeben sich aus dem Naturrecht objektiv gültige Aneignungs-, Verfügungs- und Akkumulationsschranken; für Kant bleibt das Eigentumsrecht so lange provisorisch, bis eine globale Rechtsordnung gefunden ist, die vom vereinigten Willen aller gewollt werden kann (vgl. Brandt 1982).

Positivistische, utilitaristische und naturrechtliche Eigentumstheorien verfolgen zwar unterschiedliche argumentative Strategien, können aber in der Sache durchaus übereinstimmen. Beschränkte Eigentumsrechte lassen sich oft auf verschiedenen Wegen begründen, wie sich am Recht, fremde Grundstücke unter gewissen Umständen queren zu dürfen, illustrieren lässt: *Positivist\*innen* führen hier an, dass das Bodeneigentum um seiner selbst willen beschränkt werden muss – wenn ich mein Grundstück nur nutzen kann, wenn ich das Grundstück meines Nachbarn durchquere, dann setzt der Genuss meines Privateigentums voraus, dass jenes meines Nachbarn beschränkt wird (und umgekehrt). Nur den auf einer Insel lebenden Robinson „treffen keine sozialen Pflichten“ (Böhmer 1989, 62). *Utilitarist\*innen* führen die Ineffizienz und kostenintensiven Konflikte ins Feld, die ein generelles Durchquerungsverbot mit sich bringen würde. Und aus dem *Natur- bzw. Vernunftrecht* ließe sich ein Recht auf Bewegungsfreiheit, ein „Jedermannsrecht“ oder Vergleichbares ableiten, etwa mit Kants ‚Kugelargument‘: Da die Erde eine Kugel ist und die Menschheit somit eine begrenzte Fläche bewohnt, stehen alle Menschen in einer ursprünglichen, vorrechtlichen „Gemeinschaft des Bodens“, aus der einerseits das Eigentum erwächst, andererseits aber auch das „Recht des Erdbürgers [...] die Gemeinschaft mit allen zu versuchen und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen“ (Kant 1998, 175).

Anhand dieser Typologie – einerseits der absoluten Theorie in ihren affirmativen und kritischen Varianten, andererseits der Immanenztheorie in ihren positivistischen, utilitaristischen oder naturrechtlichen Varianten – werden wir im Folgenden aktuelle eigentums- und bodenpolitische Konflikte analysieren und kontextualisieren.

### 3. Aktuelle wohnungs- und bodenpolitische Debatten

Wie eingangs rekonstruiert, besteht die eigentumspolitische Herausforderung der Wohnungskrise für den Gesetzgeber darin, eine sachgerechte Balance zwischen der Privatnützigkeit und der Sozialpflichtigkeit des Eigentums sicherzustellen. Dieser Widerstreit zwischen öffentlichem Interesse und privatem Eigentum ist so alt wie die Städte selbst. Hans Bernoulli – schweizerischer Bodenreformer des 20. Jahrhunderts – spitzt diesen Konflikt polemisch zu:

Das Eigentumsrecht widersetzt sich der Erneuerung mit einer Hartnäckigkeit, die etwas Erschreckendes hat: Es ist die Hartnäckigkeit, das unverschämte Rechtsgefühl des in private Hände geratenen Königsvorrechts, es ist die besitzsichere, schadenfrohe Haltung des Monopols. [...] So wie der Liberalismus ohne Gefahr sich entfalten kann, wenn ihm nur erst seine Giftzähne – die Monopole – ausgebrochen sind, so wird auch die Stadtbaukunst gedeihen können, sobald dem Privatmann das ihm so unbedarft zugespielte Monopol – das Grundeigentum – wieder aus den Händen genommen und den Gemeinden zurückgegeben wird. (Bernoulli 1946, 21 und 121)

Damals wie heute liegt das Problem demnach in einer einseitig privatnützig ausgerichteten Eigentums- und Bodenordnung. Aber Bernoullis Zuspitzung unterschlägt, dass auch eine fehlerbehaftete Bodenpolitik der öffentlichen Hand der „Stadtbaukunst“ zuwiderlaufen kann, wie etwa in der massenhaften Ausweisung von Einfamilienhausgebieten in den 1990er und dem Verkauf stadteigener Liegenschaftsportfolios zu Dumpingpreisen in den 2000er Jahren geschehen.<sup>12</sup> Weder öffentliches Eigentum noch stärkere Eingriffsbefugnisse des Staates gegenüber Eigentümer\*innen führen unweigerlich zu lebenswerten Städten. Es gilt also genauer hinzuschauen.

Um das zu tun, gehen wir in diesem Abschnitt dem Streit um die bodenrechtlichen Implikationen der beiden oben eingeführten Dimensionen des Verfügungsrechts – Gebrauch und Verwertung – nach: Wer entscheidet darüber, welchen Zwecken der Boden zugeführt wird? (3.1) Wer soll von der Bodennutzung profitieren? (3.2) Ausgehend von diesen Debatten, bei denen

<sup>12</sup> Auch greift es zu kurz, Planung lediglich als Gegenspielerin zum privaten Eigentum zu verstehen. Das Widerspiel von „Eigentumsfreundlichkeit“ und „Eigentumsfeindlichkeit“ (Davy 1999, 104) räumlicher Planung wird in den nachfolgenden Abschnitten thematisiert.

das Objekt des Eigentumsrechts im Mittelpunkt steht, wenden wir uns dann der oft vernachlässigten, in der Praxis aber hoch relevanten Frage nach dem Subjekt des Eigentums zu: Welche Akteure können sich überhaupt auf den Eigentumsschutz berufen? (3.3) Wir plädieren dafür, die Schutzwürdigkeit verschiedener Eigentübertypen (z. B. Kleinanleger\*innen, gemeinnützigen Genossenschaften, Großkonzernen) differenziert zu betrachten.

### *3.1 Eigentum als Recht auf Gebrauch: Der Streit um die Baufreiheit*

Als erste Dimension umfasst Eigentum das Recht, über den Gebrauch einer Sache zu verfügen. Die Frage, wem dieses Gebrauchsrecht zusteht und zu welchen konkreten Handlungen es befugt, äußert sich im Fall städtischen Grundeigentums in der Debatte um die Baufreiheit: Woraus speist sich das Recht, über ein Grundstück zu verfügen und es zu bebauen oder – ebenso wichtig – nicht zu bebauen? Ist die eigentümliche Baufreiheit über den Art. 14 GG garantiert? Wird diese Freiheit verliehen oder beschränkt?

#### *Absolute Theorien: Baufreiheit als originäres Eigentumsrecht*

Für die absolute Eigentumstheorie scheint die Sache klar: Das Gebrauchsrecht liegt zunächst bei den Eigentümer\*innen. Schon der frühliberale §65 des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794 kannte ein grundsätzlich unbeschränktes, in der Ausübung beschränkbares Eigentumsrecht an Grund und Boden. In dieser „Rechtstradition“ (Papier und Shirvani 2019, Rn. 164f.) hält auch das BVerfG fest: „Das Recht der Bauherrin, ihr Grundstück im Rahmen der Gesetze zu bebauen, ist durch die Eigentumsgarantie des Art. 14 Abs. 1 S. 1 geschützt.“ (BVerfGE 35, 263, 276) Diesem Gedanken nach wohnt das Gebrauchsrecht dem Grundeigentum inne und kann allenfalls „von außen“ beschränkt werden. Die Baugenehmigung gilt dann als „Wiedereröffnung“ (Leisner 1992, 1069) eines durch Schrankennormen verschlossenen Raums der grundrechtlichen Freiheit.

Unbestritten ist dabei, dass sich die Dispositionsbefugnisse der Grundeigentümer\*innen letztlich auf das „Ob“ und „Wann“ beschränken, kaum aber auf das „Wie“ (Papier und Shirvani 2019, Rn. 165). Die bauliche Nutzbarkeit des Bodens ist in Deutschland flächendeckend über §30 (Bebauungspläne), §34 (unbeplanter Innenbereich) und §35 (Außenbereich) des Baugesetzbuches geregelt. Laut der absoluten Theorie folgt daraus aber nicht, dass es kein originäres Baurecht gebe: Schon der Begriff „Privatnützigkeit“, auf dem das BVerfG sein Verständnis der Eigentumsgarantie aufbaut, und das Wort „Gebrauch“ im Abs. 2 des Art. 14 GG verweisen auf die

Nutzung des Grundeigentums (Leisner 1992, 1068). Wenn die Bebaubarkeit keinen Teil der Eigentumsgarantie darstellt, dann wäre das Baurecht keine Eigentumsbeschränkung i.S.d. Verfassungsrechts. Der Gesetzgeber würde im grundrechtsfreien Raum manövrieren, er „stünde nicht unter, sondern wäre Herr der Verfassung“ (Depenheuer und Froese 2018, Rn. 43).

Städtebauliche Planung tritt hier dem Eigentum – und der (Bau-)Freiheit – immer schon als Antagonistin entgegen. Diese Argumentation macht sich jedenfalls die Immobilienwirtschaft zu eigen, wenn sie die Verantwortung für die Baulandknappheit bei der fehlenden Kooperationsbereitschaft der Kommunen sucht und eine Eigentumspolitik fordert, die den Wohnbau nicht reguliert, sondern in möglichst unbeschränkter Form ermöglicht (ZIA 2019). Aber auch die totalisierende Eigentumskritik folgt dieser antagonistischen Rhetorik: Weil sowohl die „Freiheit der Beschädigung“ (Nuss) des Eigentums als auch staatlicher Zwang letztlich zu Formen von Unfreiheit führen, sucht die totalisierende Kritik nach herrschaftsfreien Alternativen, etwa in Form von widerständigen Praktiken (Loick 2016) oder nichtproprietären Gegenentwürfen zum Eigentum wie „dem Gemeinsamen“ (Hardt und Negri 2010). Diese Gegenentwürfe bleiben allerdings theoretisch meist unterbestimmt und lassen offen, wie ihre Verrechtlichung konkret aussehen könnte.

### *Immanenztheorie: Baurecht als Nutzungszuweisung*

Immanenztheorien verfügen über Ressourcen, anders über die Baufreiheit nachzudenken. Besonders deutlich wird das beim Rechtspositivismus, der sich klar gegen die Idee einer abstrakten, vorgesetzlichen Baufreiheit stellt: Der Gesetzgeber schafft mit dem Bebauungsrecht eine Rechtsposition, die nicht durch den Art. 14 Abs. 1 S. 1 GG begründet ist, sondern von außen als eine öffentlich-rechtliche Rechtsposition an das Grundeigentum herantritt (Breuer 1992; Bryde 2012; Wieland 2013). Die Bebaubarkeit ist nur konkret-gesetzlich und apriorisch pflichtgebunden denkbar. Der Eigentumsschutz wirkt dabei nicht direkt, sondern mittelbar: Bestimmt der Gesetzgeber den Inhalt des Eigentums (Art. 14 Abs. 2), bspw. in einem Bebauungsplan, muss er das Institut des Privateigentums ausreichend würdigen.<sup>13</sup>

13 Das Ausklammern von Verfügungsrechten führt demnach auch nicht dazu, dass der Eigentumsschutz ausgehöhlt würde (so Depenheuer und Froese 2018, Rn. 5). Fühlen sich Grundeigentümer\*innen benachteiligt, steht der Weg vor die Gerichte offen, um das Gesetz anzufechten. In der Rechtspraxis ist es unerheblich, ob die subjektive Rechtsstellung der Grundeigentümer\*in-

Der Gesetzgeber kann demnach, ohne gegen den Inhalt des Art. 14 GG zu verstoßen, Nutzungsrechte aus der umfassenden Verfügung der Eigentümer\*innen ausgliedern. Dies hat das BVerfG im Hinblick auf die Grundwassernutzung und die Bergbauberechtigung bestätigt (BVerfGE 58, 300; 83, 201). Die grundsätzliche Verfügungsbefugnis als Merkmal des Privateigentums bleibt bewahrt, stellt aber lediglich einen „Richt- und Grenzwert“ (Breuer 1992, Rn. 40) für den Gesetzgeber dar. Eigentümer\*innen kommt zwar ein allgemeines Gebrauchsrecht zu, aber nicht notwendig ein Recht „auf diejenige Nutzungsmöglichkeit, die [ihnen] den größtmöglichen wirtschaftlichen Vorteil verspricht“ (BVerfGE 58, 300, 345).

Wird das Baurecht so von außen als öffentlich-rechtliche Eigentumsposition hinzugefügt und damit die Einheitlichkeit des Grundeigentums negiert, dann drängt sich auf, den eingeräumten Eigentumsschutz nach funktionalistischen Kriterien zu differenzieren. Es macht dann bereits für den Umfang originärer Rechte einen Unterschied, ob sich ein Eigentumstitel auf die eigene Krawatte, eine Krawattenfabrik oder den eigenen Vorgarten bezieht. Dieser Unterschied ergibt sich schon aus der Eigenlogik dieser Gegenstände: Weil der Boden – im Gegensatz zu anderen Gütern – zugleich unvermehrbar und unentbehrlich ist, verbietet es sich, „seine Nutzung dem unübersehbaren Spiel der freien Kräfte und dem Belieben des Einzelnen vollständig zu überlassen“ (BVerfGE 21, 73, 82f.).

Wird die Baufreiheit nun verliehen oder beschränkt? Der Immanenztheorie nach wird sie verliehen. In seiner Inhalts- und Schrankenbestimmung zeichnet der Gesetzgeber nicht lediglich „naturalisierte“ Rechte und Pflichten nach, sondern streitet in einer demokratischen Aushandlung über Inhalt und Funktion des Eigentums, ohne sich an einen präpositiven Begriff binden zu müssen. Bodenpolitik und (Bau-)Freiheit stehen daher nicht notwendig in Widerspruch; vielmehr zielt eine effektive städtebauliche Planung auf die Realisierung des Freiheitsversprechens des Eigentums.

### *3.2 Eigentum als Recht auf Verwertung: Wem gehört der Profit?*

Nach Berechnungen des ehemaligen Bundesbauministers und Oberbürgermeisters der bayrischen Landeshauptstadt, Hans-Jochen Vogel, stiegen die Baulandpreise in München von 1950 bis 2015 um 34.283 Prozent (Vogel 2018, 23). Diese Bodenrenten werden von der öffentlichen Hand (durch

---

nen über privates oder öffentliches Recht eingeräumt wurde (Wieland 2013, Rn. 50; Breuer 1992, Rn. 40).

Planung, soziale und technische Infrastruktur etc.) und der darauf aufbauenden Wirtschaftskraft geschaffen (Löhr 2018a, 2018b). Bodenrenten sind abgabenrechtlich privilegiert und verbleiben – abzüglich der marginalen Grundsteuer und einzelner Abgaben – regelmäßig bei den Grundeigentümer\*innen. Ob Boden nun zu Bauland wird, hängt aber nicht von seiner tatsächlichen oder wirtschaftlichen Verfassung, sondern von seiner Rechtslage ab, dem Umstand nämlich, ob der Boden nach §§30, 34 oder 35 BauGB bebaut werden darf (Davy 2000, 66f.). Die planrechtlich bedingte Wertsteigerung schwebt gewissermaßen „wie eine Wolke über der Landschaft und jeder Bodenbesitzer glaubt oder hofft zumindest, diese Wolke werde ihren Segen gerade über seinem Grundstück entladen“ (von Nell-Breuning, zit. in Dransfeld 2018, 136).

Diese privilegierte Position der Grundeigentümer\*innen ist nicht das Produkt einer ökonomischen oder gar begrifflichen Notwendigkeit, sondern einer spezifischen Eigentumspolitik. Mit dem Deutschen Juristentag 1972 wurden erstmals Forderungen laut, diese Grundmasche (manche sagen: Webfehler) des Bauplanungsrechts zu berichtigen (Vogel 1972). Forderungen nach dem Planwertausgleich, der seinerzeit im Zentrum der Debatte stand, wurden inzwischen um wertmindernde Positivpflichten, etwa zur Errichtung von Sozialwohnungen, ergänzt (vgl. exemplarisch DIFU und vhw 2017; Münchner Initiative für ein soziales Bodenrecht 2018). Dieser Instrumente, deren ökonomische Effektivität umstritten ist (Löhr 2018a, 35f.), setzen an der Vergemeinschaftung der Bodenrente an. Rechtstheoretisch ausgedrückt handelt es sich dabei um Verkürzungen des Bodeneigentums (Habermann 2020). Der politische Streit um diese Instrumente dreht sich im Kern um die zweite Dimension des Eigentums: Wie weit reicht das Verwertungsrecht beim Bodeneigentum? Wem steht das Recht zu, sich die planbedingten Bodenwertsteigerungen anzueignen?

### *Wem verbleibt der Bodenwert?*

Wertsteigerungen stehen zunächst denjenigen zu, die sie (auf legitime Weise) geschaffen haben. Dieser allgemeine Leistungsbezug des Eigentums gilt als unkontrovers. Schon in einem seiner ersten Beschlüsse stellt das BVerfG fest, dass es den „allgemein herrschenden gesellschaftlichen Auffassungen [entspricht], das, was der Einzelne sich durch eigene Leistung [...] erworben hat, im besonderen Sinne als sein Eigentum anzuerkennen und gegenüber Eingriffen als schutzwürdig anzusehen“ (BVerfGE 1, 264, 278). Begründungstheoretisch leitet sich der Leistungsbezug aus der freiheitssichernden

Funktion des Eigentums ab: Für meine frei gewählten Handlungen trage ich nicht nur die Verantwortung, sondern bin ebenso berechtigt, von ihren Erträgen zu profitieren.<sup>14</sup>

Aber je nach Eigentumsverständnis lassen sich aus dem Kriterium des Leistungsbezugs unterschiedliche Positionen im Bodenrecht ableiten. Folgt man der absoluten Eigentumstheorie, die die Baufreiheit als Teil der Eigentumsgarantie versteht, dann gelten alle planerischen Verbote und Pflichten als Freiheitsbeschränkung (s.o.). Werden diese Beschränkungen beseitigt und die Baufreiheit wiederhergestellt, steht der eintretende Mehrwert allein den Eigentümer\*innen zu (Leisner 1992, 1066). Die Einheitlichkeit des Eigentums begründet demnach einen pauschalen Anspruch auf den generierten Mehrwert und verbietet einen differenzierten Leistungsbezug (Burgi 2020, 264). Da die planungsrechtliche Eröffnung der Bebaubarkeit keine staatliche Nutzungsgewährung darstellt, ist die Baugenehmigung auch keine Wertzugabe durch die öffentliche Hand, nach der sich eine Wertabschöpfung aufdrängt (Papier und Shirvani 2019, Rn. 592). Der Staat kann allenfalls Kosten eigener, gezielt erbrachter Leistungen, wie etwa die infrastrukturelle Erschließung, auf die Begünstigten umlegen, aber das Recht auf konjunkturell oder planbedingte Wertsteigerungen verbleibt bei den Eigentümer\*innen.

Für diese Position werden zwei weitere Argumente geltend gemacht:

(1) Eine Leugnung der Baufreiheit würde zu einer massiven Entwertung des Bodens führen. Entstände das Verwertungsrecht für die bauliche Nutzung allein durch eine konstitutive Zuweisung, dann wäre bei Eigentumseingriff auch nur das zu entschädigen, worauf sich die eigentümliche Nutzungsfreiheit erstreckt. Es verbliebe allenfalls ein agrarischer Bodenwert. Das aber würde dem Art. 14. Abs. 3 GG widersprechen, der die Enteignung nach dem Verkehrswert verlangt, welcher sich ganz wesentlich auf die Baulandqualität und Renditeerwartung erstreckt (Leisner 1992, 1072).

(2) Planwertgewinne stellen nicht zwingend das Resultat staatlicher Investitionen dar. Sie können ebenso auf Eigenleistungen basieren oder sich als inflationsbedingte Scheingewinne erweisen (Papier und Shirvani 2019,

---

14 Es gibt verschiedene eigentumstheoretische Möglichkeiten, dieses Begründungsverhältnis konkret auszubuchstabieren – etwa als vorvertragliches Verwertungsrecht an der eigenen Arbeit (Nozick 1974; Locke 2007), als für personale Identität notwendige „äußere Sphäre der Freiheit“ (Hegel 1986), als Ergebnis eines unhintergehbaren kulturell-zivilisatorischen Lernprozesses (Hayek 2013) oder als ökonomische Anreizfunktion (Demsetz 1967).

Rn. 594). Und selbst wo sie auf den Staat zurückzuführen sind, sind sie oft keine Wertzugabe durch die öffentliche Hand, sondern vielmehr Zeichen einer falschen, weil zu restriktiven Eigentumspolitik. So sind es oft nicht die Planungsprozesse selbst, „sondern eine der Eigentumsinstitutsgarantie des Art. 14 Abs. 1 S. 1 nicht hinreichend Rechnung tragende planerische Inaktivität oder Säumigkeit der Kommunen, die die gravierenden Wertzuwächse bedingen“ (ebd., Rn. 592, vgl. auch Depenheuer und Froese 2018, Rn. 301).

Folgt man hingegen einer Immanenztheorie des Eigentums, so lässt sich dagegenhalten: Ebenso wie Eigentümer\*innen kein Recht auf die maximale Verwertung des Bodens zusteht (s.o.), besteht auch kein Anspruch auf die Inwertsetzung bzw. Werterhöhung durch planerische und infrastrukturelle Maßnahmen (Bryde 2012, Rn. 65). Weil eine unregulierte Bebauung gerade nicht zu einer nachhaltigen Stadt- und Wertentwicklung beiträgt, sondern dieser zuwiderlaufen würde, stellt das Bau- und Planungsrecht nicht per se einen restriktiven Eingriff in das Verwertungsrecht der Eigentümer\*innen dar. Es zielt vielmehr darauf, dieses sinnvoll zu ermöglichen. Ebenso wie die Gebrauchsrechte sind auch die Verwertungsrechte des Eigentums daher nur apriorisch pflichtgebunden denkbar. Das Bau- und Planungsrecht wird so zur Wertzugabe durch die Gemeinschaft.

Damit begegnet die Immanenztheorie den beiden o.g. Argumenten der absoluten Theorie wie folgt:

Ad (1): Wenn ein überhöhter Bodenpreis zuvorderst auf den verliehenen Gebrauchsrechten beruht, dann sind auch deutlich reduzierte Enteignungsentschädigungen oder Vorkaufsrechte unter dem Verkehrswert denkbar. Die Eigentumsgarantie „gebietet [...] nicht, einmal ausgestaltete Rechtspositionen für alle Zukunft in ihrem Inhalt unangetastet zu lassen“ (BVerfGE 83, 201, 212), sondern, dass die Privatnützigkeit gewahrt bleibt, d. h., dass das Objekt angemessen nutzbar und verwertbar ist.<sup>15</sup> Bis zu dieser Grenze ist das Einbehalten von Bodenwerten legitim und daran zu messen, auf wessen Leistung die Wertsteigerung zurückgeht. Je mehr sie „staatsverursacht bzw. der Allgemeinheit zuzurechnen ist, desto eher können bzw. müssen Abzüge gemacht werden“ (Bryde 2012, Rn. 90; siehe auch Weigelt 2016, 77).

15 Die dogmatische Grundlage liegt im Grundsatz der Verhältnismäßigkeit: Die Inhalts- und Schrankenbestimmung darf „nicht zu einer übermäßigen Belastung führen und den Eigentümer im vermögensrechtlichen Bereich unzumutbar treffen“ (BVerfGE 58, 137, 148).

Ad (2): Die Annahme Papier und Shirvanis (2019), dass durch eine Ausweitung der Baulandmenge der Bodenpreis fällt, stellt einen Trugschluss dar. Ob Boden Baulandqualität erlangt, hängt von seiner rechtlichen Qualität ab (Davy 1999; 2000). Der Preis des Bodens bemisst sich also zuvorderst am planungsrechtlichen Status, d. h. an der verbindlichen Zuweisung von Gebrauchsrechten. Wenn der Bodenwert von dem rechtlichen Status des Bodens abhängt, dann müssen eigentumsgestaltende Instrumente auch dort ansetzen, um den Bodenpreis zu dämpfen.<sup>16</sup>

Wem verbleibt also der Profit? Der aus der absoluten Eigentumstheorie generierte, pauschale Anspruch auf Bodenwertsteigerungen erweist sich als argumentativ nicht haltbar. Nicht die Kommune muss sich mit dem Einhalten solcher Bodenwerte, die ihr durch gezielt erbrachte Maßnahmen zustehen, begnügen, sondern umgekehrt: das Verwertungsrecht der Grundeigentümer\*innen ist daran zu bemessen, inwiefern sie die Erträge kraft eigener Leistung erlangt haben.

### 3.3 Wer genießt den Eigentumsschutz?

Die Immanenztheorie stellt dem Gedanken einer zunächst absoluten, im Nachgang durch den Gesetzgeber eingeschränkten Freiheit eine von vornherein qualifizierte, pflichtige Freiheit entgegen. Sowohl bei der Baufreiheit als auch bei der Frage nach den planbedingten Wertsteigerungen werden die dem Eigentum innewohnenden Rechte und Pflichten von der Objekt-Seite der Eigentumsrelation hergeleitet. Im nun folgenden Abschnitt erweitern wir dieses Bild um einen weiteren, oft vernachlässigten Aspekt: Welche Arten von Subjekten sollte das subjektive Recht des Eigentums schützen? Konkret: Sollte es für die Frage nach der Schutzwürdigkeit des Eigentums einen grundsätzlichen Unterschied machen, ob eine Immobilie von einer profitori-

16 Nach Davy (1999; 2000) fallen die Rollen des Produzenten und des Anbieters am deutschen Bodenmarkt auseinander: Die Kommune produziert durch ihre hoheitliche Planung Bauland, das die Grundeigentümer\*innen auf dem Bodenmarkt anbieten *können*. In der Folge treten Baulandüberschuss und ein Mangel an verfügbaren Baugrundstücken mitunter simultan auf („Baulandparadoxon“). „Eine Absenkung des allgemeinen Bodenpreisniveaus wäre höchstens zu erwarten, wenn ein Vielfaches der benötigten Baulandmenge ausgewiesen und erschlossen wird – eine unvertretbare Vergeudung von Boden, die gegen die Bodenschutzklausel des §1a Abs. 1 BauGB verstieße“ (2000, 68). Siehe zu Flächenverfügbarkeit und Bodenpreisen auch Hoffmann-Axthelm (1993).

entierten Aktiengesellschaft, einer Erbgemeinschaft, privaten Vermietern oder einer Wohneigentümerin besessen wird?

Eine Antwort muss sich am Art. 19 Abs. 3 GG messen lassen: „Die Grundrechte gelten auch für inländische juristische Personen, soweit sie ihrem Wesen nach auf diese anwendbar sind.“ Die entscheidende Frage lautet also: Sind Eigentumsrechte an Wohnungen und Immobilien ihrem Wesen nach auf alle natürlichen und inländischen juristischen Personen gleichermaßen anwendbar? Die Grundgesetzkommentator\*innen beantworten diese Frage – in der Sache weitgehend unbegründet und in der Breite überraschend – mit Ja (Depenheuer und Froese 2018, Rn. 189; Bryde 2012, Rn. 8; Papier und Shirvani 2019, Rn. 331; Wieland 2013, Rn. 84).

Überraschend ist diese Pauschalität vor allem aufgrund der engen Verknüpfung von Eigentum und Freiheit, die den Dreh- und Angelpunkt unserer Eigentumsordnung darstellt: „Der Eigentumsgarantie kommt im Gefüge der Grundrechte insbesondere die Aufgabe zu, dem Träger des Grundrechts einen Freiheitsraum im vermögensrechtlichen Bereich zu sichern.“ (BVerfGE 31, 229, 240) Je mehr ein Eigentumstitel dem Schutz von Existenz, Freiheit und Persönlichkeitsentwicklung der Eigentümer\*in zugutekommt, desto stärker muss er vor Verlust und Substanzgefährdung geschützt werden.<sup>17</sup>

Zumindest bei natürlichen Personen leitet die Rechtsprechung daraus eine differenzierte Haltung ab: Wenn ein Grundstück „zu dauerhaftem Wohnen genutzt wird, und damit gewachsene soziale Beziehungen der Eigentümer zu ihrem auch örtlich geprägten Umfeld“ ermöglicht, sind Beschränkungen des Grundrechts besonders streng zu prüfen (BVerfGE 134, 242, 290; vgl. auch Davy 2006, 60) – nicht zuletzt, weil bei Kleineigentümer\*innen die kumulierte Wirkung von Handlungsverpflichtungen schnell dazu führen kann, dass die Belastungen in der Summe unzumutbar sind (Burgi 2020; vgl. auch Weigelt 2016, 361f.).

Inwiefern lässt sich nun sagen, dass Eigentumstitel auch für juristische Personen eine freiheits- und existenzsichernde Funktion haben? Gemäß der sogenannten Durchgriffstheorie können juristischen Personen nur dann Grundrechte nach Art. 14 GG zugesprochen werden, wenn diese als

17 Die Kritik, dass der Genuss von Grundeigentumsrechten stark ungleich verteilt ist, schlägt hier fehl, da die „Freiheitsformel“ auch zur Ausweitung des Grundrechtsschutzes auf vermögenswerte Positionen dient, etwa zur Anerkennung des „Besitzrechtes des Mieters“ als eine durch die Art. 14 Abs. 1 S. 1 geschützte Eigentümerstellung (BVerfGE 89, 1).

Ausdruck der freien Entfaltung einer oder mehrerer natürlicher Personen gelten können (BVerfGE 143, 246, 313f. m.w.N.), die freiheits- und existenzsichernden Funktionen des Eigentums also auf natürliche Personen durchgreifen. Wenn die Analogie zur natürlichen Person halten soll, wäre auch hier eigentlich eine differenzierte Position zu erwarten; die Rechte persönlich involvierter Kleineigentümer\*innen müssten als besonders schützenswert, hochkonzentriertes oder spekulativ genutztes Eigentum hingegen als weniger schützenswert gelten. Polemisch zugespitzt: Der Freiheitsgewinn, den mir das zweiundsiebzigste Haus in meinem über ein Steuerparadies verwalteten Immobilienportfolio sichert, dürfte in der Regel geringer ausfallen als der, den dasselbe Haus als Eigenheim für seine Bewohner\*innen bedeuten würde.<sup>18</sup> Auch das BVerfG scheint diese Einsicht inzwischen grundsätzlich zu teilen, wenn es auf den Unterschied zwischen privaten und anderen gewerblichen Vermieter\*innen, etwa Wohnungsunternehmen, hinweist, „deren Eigentum nur in geringem Maße der persönlichen Freiheit eines Einzelnen dient“ (BVerfG, 3. Kammer des Ersten Senats, Beschl. v. 18.7.2019, Rn. 70).

Ein eindrückliches Beispiel für die Verwerfungen einer Eigentumsordnung, die juristische und natürliche Personen pauschal gleichsetzt, liefert das Phänomen des *beneficial ownership*. Hier halten Individuen Eigentumstitel nicht direkt, sondern verwalten sie über eine undurchsichtige Reihe von Briefkastenfirmen.<sup>19</sup> *Beneficial owners* üben ihre Eigentumsrechte somit anonym aus, d. h., sie schöpfen Profite ab oder verfügen über den Gebrauch des Eigentums, ohne für mögliches Fehlverhalten oder Folgekosten zur Rechenschaft gezogen werden zu können. Das aber hebt die Institutionen einer freiheitlichen Eigentumsordnung systematisch aus: *Erstens* schafft *beneficial ownership* die Möglichkeit, Grundstücke am regulären Immobilienmarkt vorbei zu handeln, indem nicht die Grundstücke selbst übertragen werden, sondern Anteile an den juristischen Personen, die als Grundstückseigentümer\*innen eingetragen sind (*share deals*, vgl. Thurn 2020). Damit werden bestehende eigentumspolitische Instrumente wie Grundbuchhände-

18 So auch Davy (2006, 60): „[E]inen besonderen Freiheitsgewinn ziehen juristische Personen aus ihrem Immobilienvermögen wohl selten.“

19 Wie Guy Shrubsole (2019) für das Vereinigte Königreich zeigt, handelt es sich bei den anonymen Eigentümer\*innen keinesfalls um ein Nischenphänomen: Seinen Recherchen zufolge sind etwa 17 Prozent des Bodens in anonymem Privatbesitz. Den Hinweis auf das Phänomen *beneficial ownership* verdanken wir Eva Weiler.

rungen, Grunderwerbssteuern oder gemeindliche Vorkaufsrechte faktisch außer Kraft gesetzt. Die entstehende Intransparenz öffnet, *zweitens*, kriminellen Praktiken wie Geldwäsche und Steuerhinterziehung Tür und Tor (OECD 2019). Und *drittens* produziert *beneficial ownership* soziale Folgekosten, weil es Dritten erschwert oder unmöglich gemacht wird, bestehende Eigentumsstrukturen zu durchschauen und auf diese Strukturen adäquat zu reagieren. Das erodiert nicht nur ihre Rechtssicherheit und politische Handlungsmacht, sondern ist auch ökonomisch ineffizient (vgl. dazu Merrill und Smith 2000, 24f.).

*Beneficial owners* sind keine Parasiten, die eine ansonsten funktionale Eigentumsordnung missbrauchen, sondern vielmehr Ausdruck ihrer dysfunktionalen Normalität. Denn um juristische Personen eigentumsrechtlich mit natürlichen Personen gleichstellen zu können, muss man die Differenz zwischen beiden ignorieren. Diese Differenz besteht darin, dass natürliche Personen in einem unmittelbaren, begrifflich notwendigen Sinne frei sind, während juristische Personen nur in einem vermittelten Sinne als frei gelten können; oder in kantischer Formulierung: Natürliche Personen sind Selbstzwecke, juristische Personen hingegen Mittel zum Zweck. Im Gegensatz zu den Grundrechten natürlicher Personen sind die ‚Rechte‘ juristischer Personen daher allenfalls mittelbar freiheitsverbürgend: Sie greifen nicht automatisch auf natürliche Personen durch. Dann aber ist es problematisch, juristische und natürliche Personen eigentumsrechtlich pauschal gleichzustellen.

Aus ebendiesem Grund hatte noch Kant das Eigentumsrecht für juristische Personen verneint und bspw. die Enteignung von Klöstern und Ritterorden explizit verteidigt. Diesen stünden bei Enteignung zwar gewisse Entschädigungen zu, aber sie könnten „nicht klagen, daß ihnen ihr Eigentum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung und mußte auch, solange diese fortwährte, gelten. Sobald diese aber erlosch, [...] so mußte [...] das vermeinte Eigentum aufhören.“ (Kant 1998, 147; ähnlich auch Hegel 1986, §46 Zusatz). Damit weist Kant den Eigentumsanspruch juristischer Personen nicht pauschal zurück, schließlich gibt es Situationen, in denen juristische Personen nützliche Instrumente darstellen. Er weist ihm aber einen fundamental anderen Status zu als dem Eigentum natürlicher Personen. Während letzteres seine Grundlage in der menschlichen Vernunft hat und insofern unbedingt schützenswert ist (man könnte auch sagen: ein Grundrecht darstellt), wird das Eigentum juristischer Personen nur durch menschliche Konvention geschaffen und kann durch diese auch ebenso gut wieder genommen werden. In den Worten von

Franz Neumanns Aktualisierung des Arguments: „Wenn das Eigentum der Freiheit dienen soll und wenn die Freiheit nur dem Menschen zukommt, so kann korporatives Eigentum, ob nun sozial notwendig oder nicht, niemals für sich in Anspruch nehmen, ein Grundrecht gleichen Ranges [...] zu sein.“ (Neumann 1967, 123)

Wer sollte also den Eigentumsschutz genießen? Nur solche Entitäten, für die das Eigentum seine freiheits- und existenzsichernde Funktion erfüllen kann. Der Gesetzgeber steht hier in der Pflicht, der Durchgriffstheorie Geltung zu verschaffen, was weit mehr erfordert, als nur die Lücke zwischen natürlichen und juristischen Eigentümer\*innen durch *Post-hoc*-Maßnahmen nominell zu verkleinern.<sup>20</sup> Die Unterscheidung zwischen Eigentumsformen verlangt auch nach verschiedenen Berechtigungen und Verpflichtungen, etwa in Form von differenzierten Entschädigungs- und Kaufpreisbemessungen (bei Enteignungen und Vorkaufsrechten) sowie hinsichtlich der Zuweisung von Bauland oder der steuerlichen Belastung. Das Wohnungsgemeinnützigkeitsgesetz, das 1990 abgeschafft wurde, gegenwärtig aber wieder Zuspruch erhält (Deutscher Bundestag 2020), bietet vielversprechende Differenzierungskriterien. Es verstößt nicht gegen die freiheitliche Grundordnung, sondern dient gerade ihrer Aufrechterhaltung, gemeinnützige Eigentumsformen gegenüber solchen zu privilegieren, die primär ökonomische Zwecke verfolgen.

#### 4. Schluss: Eigentumpolitische Spielräume nutzen!

Auf die „soziale Frage unserer Zeit“ (Seehofer), die Wohnungsfrage, gibt es keine einfachen Antworten. Zunächst einmal gilt es, die Frage überhaupt richtig zu stellen. Unserer Diagnose nach kreisen gegenwärtige Debatten um bezahlbaren Wohnraum, Wohnungsnot, Mietpreismythen oder „gierige“ Immobilienkonzerne vorrangig um Oberflächenphänomene, ohne die eigentlichen Ursachen der Wohnungsnot hinreichend in den Blick zu bekommen. Die Wohnungskrise ist eigentlich eine Bodenkrise und diese ist das Produkt einer spezifischen Eigentums- und Bodenpolitik.

Ausgehend von der Gegenüberstellung von absoluter und immanenter Eigentumstheorie haben wir drei eigentumpolitische Konfliktlinien

---

20 Wie etwa mit dem 2017 eingeführten ‚Transparenzregister‘. Trotz dieser Maßnahme bleibt bspw. auf dem Berliner Wohnungsmarkt ein Drittel der finalen wirtschaftlichen Berechtigten hinter Objektgesellschaften unbekannt. Siehe dazu Trautvetter und Henn (2020).

nachgezeichnet, denen die titelgebende Frage „Wem gehört die Stadt?“ ihr Gewicht verdankt – den Streit um die Baufreiheit (3.1), um Bodenwertsteigerungen (3.2) und um die Reichweite des Eigentumsschutzes (3.3). Während die absolute Theorie Gebrauchs- und Verwertungsrecht als originäre, konstitutive Rechte von Eigentümer\*innen betrachtet, die allenfalls von außen eingeschränkt werden können, wartet die Immanenztheorie mit einem apriorisch pflichtgebundenen Eigentumsverständnis auf.

Diese Verschränkung von Freiheit und Pflicht ermöglicht den Übergang von der wenig überzeugenden Gegenüberstellung „freie private Verfügung vs. freiheitsbeschränkende öffentliche Planung“ zu einem Gebrauchsrecht als Nutzungszuweisung (3.1) und einem differenzierten Leistungsbezug bei der Verwertung von Böden (3.2). Die Primärfunktion des Eigentums – natürlichen Personen einen „Freiheitsraum“ zu gewähren – spricht dabei nicht für eine pauschale Ausdehnung des Eigentumsschutzes auf alle juristischen Personen, sondern für eine differenzierte Schutzwürdigkeit verschiedener Akteure (3.3).

Wem gehört nun die Stadt, wie also sähe eine angemessene eigentumspolitische Rahmung des urbanen Boden- und Wohnungsmarktes aus? Weder die absolute Eigentumstheorie noch die totalisierende Eigentumskritik haben aus unserer Sicht überzeugende Antworten anzubieten. Denn weder ein in Stein gemeißeltes, allenfalls nachträglich beschränkbares Privateigentum noch die Suche nach radikal neuen Institutionen scheinen geeignet, den komplexen Anforderungen einer Wohnungs- bzw. Bodenkrise im Rahmen einer freiheitlichen Eigentumsordnung beizukommen. Anstatt Eigentum zu verabsolutieren oder zu verwerfen, gilt es daher, das Eigentumsrecht, wie es auch das BVerfG fordert, fortwährend an die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse anzupassen (BVerfGE 31, 229, 240). Angesichts einer grassierenden städtischen Wohnungs- und Bodenkrise, in der die Freiheit Einzelner nicht mehr (nur) vor staatlichen Übergriffen, sondern vor allem auch vor den Folgen ökonomischer Ungleichheiten geschützt werden muss, stehen Gesetzgeber und Kommunen in der Pflicht, sich ihrer eigentumspolitischen Spielräume zu bedienen. Eine progressive Eigentumspolitik täte gut daran, mit dem Leistungsbezug und der freiheits- und existenzsichernden Funktion des Eigentums dessen immanente Normen konsequent im Blick zu behalten.

## Literatur

- Anders, Sascha, Stefan Kreutz und Thomas Krüger. 2020. „Corona und die Folgen für die Innenstädte“. *Informationen zur Raumentwicklung* Nr. 4 (2020): 56–67.
- Arbeitskreis der Oberen Gutachterausschüsse, Zentralen Geschäftsstellen und Gutachterausschüsse in der Bundesrepublik Deutschland (AKOGA). 2019. *Immobilienmarktbericht Deutschland 2019*. Oldenburg.
- Bauman, Zygmunt. 2018. *Stadt der Ängste, Stadt der Hoffnungen*. Wien: Edition Konturen.
- Bernoulli, Hans. 1946. *Die Stadt und ihr Boden*. Zürich: Verlag für Architektur.
- Blackstone, William. 2016 [1766]. *The Oxford Edition of Blackstone's: Commentaries on the Laws of England*. Oxford University Press.
- Böhmer, Werner. 1989. *Eigentum aus verfassungsrechtlicher Sicht*. In *Das Eigentum*, hg. von Karl-Dietrich Erdtmann und Jürgen Baur, 31–89. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brandt, Reinhard. 1982. „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“. In *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel*, hg. v. dems., 223–285. Berlin: de Gruyter.
- Breuer, Rüdiger. 1992. „§ 42 BauGB“. In *Baugesetzbuch Kommentar*, hg. von Rüdiger Breuer und Hans Schrödter, 870–917. 5. Auflage. München: Verlag Franz Vahlen.
- Bryde, Brun-Otto. 2012. „Artikel 14“. In *Grundgesetz Kommentar*, hg. von Philip Kunig, Andreas von Arnould und Ingo von Münch, 1133–1202. 6. Auflage. Bd. 1. München: C.H. Beck.
- Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung (BBSR). 2021. *Wohnungs- und Immobilienmärkte*. Stand: November 2020. Bonn.
- Bunzel, Arno, und Eva Maria Niemeyer. 2018. „Der Gesetzgeber ist beim Bodenrecht gefordert“. *Zeitschrift für deutsches und internationales Bau- und Vergaberecht*, Nr. 8: 743–751.
- Burgi, Martin. 2020. „Eigentumsordnung und Wohnungsnot: Spielräume für eine wohnraumbezogene Bodenpolitik“. *NVwZ*: 257–264.
- CDU, CSU und SPD. 2018. *Ein neuer Aufbruch für Europa. Eine neue Dynamik für Deutschland. Ein neuer Zusammenhalt für unser Land. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD. Koalitionsvertrag der 19. Legislaturperiode*. Berlin.
- Coase, R.H. 1960. „The Problem of Social Cost“. *Journal of Law & Economics*, 1–44.
- Davy, Benjamin. 1999. „Boden und Planung – Zwischen Privateigentum und Staatsintervention“. In *Was ist Raumplanung? Dortmunder Beiträge zur Raumplanung* (Band 89), 101–122. Dortmund: Institut für Raumplanung der Universität Dortmund.

- Davy, Benjamin. 2000. „Das Bauland-Paradoxon: Wie planbar sind Bodenmärkte?“. In *Regionale Koordination der Baulandausweisung*, hg. v. Klaus Einig, 61–78. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- Davy, Benjamin. 2006. *Innovationspotentiale für Flächenentwicklung in schrumpfenden Städten am Beispiel Magdeburg*. Dortmund: Lehrstuhl für Bodenpolitik, Bodenmanagement, kommunales Vermessungswesen der Fakultät Raumplanung/Universität Dortmund.
- Davy, Benjamin. 2018. „After form. The credibility thesis meets property theory“. *Land Use Policy* Nr. 79: 854–862.
- Demsetz, Harold. 1967. „Toward a Theory of Property Rights“. *The American Economic Review*, Vol. 57, No. 2, 347–359.
- Deppenheuer, Otto, und Judith Froese. 2018. „Artikel 14“. In *Grundgesetz Kommentar*, hg. von Hermann von Mangoldt, Peter M. Huber, Friedrich Klein, Christian Starck, Andreas Voßkuhle, 1359–1541. 7. Auflage. Bd. 1. München: C.H. Beck.
- Deutscher Bundestag. 2019a. *Stenografischer Bericht der 137. Sitzung, 19. Wahlperiode. Plenarprotokoll 19/137*. Berlin.
- Deutscher Bundestag. 2019b. *Wohngeld- und Mietenbericht 2018*. Drucksache 19/11750. Berlin.
- Deutscher Bundestag. 2020. *Entwurf eines Gesetzes zur neuen Wohngemeinnützigkeit*, Drucksache 9/17307. Berlin.
- Deutsches Institut für Urbanistik und vhw – Bundesverband für Wohnen und Stadtentwicklung e.V. (DIFU und vhw). 2017. *Bodenpolitische Agenda 2020–2030. Warum wir für eine nachhaltige und sozial gerechte Stadtentwicklungs- und Wohnungspolitik eine andere Bodenpolitik brauchen*. Berlin.
- Dransfeld, Egbert. 2018. „Kommunale Boden- und Liegenschaftspolitik. Wohnbaulandstrategien und Baulandbeschlüsse auf dem Prüfstand“. *vhw Forum Wohnen und Stadtentwicklung* Nr. 3: 136–140.
- Garnsey, Peter. 2007. *Thinking about Property*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermann, Tobias. 2020. „Dirigistischer Eingriff oder Eigentumsverkürzung. Bodenpolitik zwischen vorpositivem und positivistischem Eigentum“. *Raumplanung* Nr. 2/3: 206–211.
- Hardt, Michael, und Antonio Negri. 2010. *Common Wealth: Das Ende des Eigentums*, Frankfurt: Campus.
- Harvey, David. 2008. „The Right to The City“, *New Left Review* 53, 28–40.
- Haus & Grund: „Haus & Grund: Ausweitung der Vorkaufsrechte gängelt Eigentümer“. Pressemitteilung vom 2.7.2019, <https://www.hausundgrund.de/haus-grund-ausweitung-der-vorkaufsrechte-gaengelt-eigentuemer>, zugegriffen zuletzt am 19.7.2020.
- Hayek, Friedrich August. 2013. *Law, legislation and liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. London: Routledge.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Helbig, Marcel, und Stefanie Jähnen. 2018. *Wie brüchig ist die soziale Architektur unserer Städte? Trends und Analysen der Segregation in 74 deutschen Städten*. Discussion Paper des Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Berlin.
- Held, Tobias, und Matthias Waltersbacher. 2015. „Wohnungsmarktprognose 2030“. *BBSR-Analysen KOMPAKT*, Nr. 7: 1–20.
- Hoffmann-Axthelm, Dieter. 1993. *Die dritte Stadt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holm, Andrej, Henrik Lebuhn, Stephan Junker und Kevin Neitzel. 2018. *Wie viele und welche Wohnungen fehlen in deutschen Großstädten? Die soziale Versorgungslücke nach Einkommen und Wohnungsgröße*. Working Paper Forschungsförderung Nr. 63. Düsseldorf.
- Holm, Andrej. 2011. „Wohnung als Ware: zur Ökonomie und Politik der Wohnungsverorgung“. *Widersprüche: Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich* 31(121), 9–20.
- Honoré, Anthony Maurice. 1961. „Ownership“. In *Oxford essays on jurisprudence*, herausgegeben von Anthony Gordon Guest, 106–147. Oxford: Oxford University Press.
- Hubeli, Ernst 2019. *Die neue Krise der Städte. Zur Wohnungsfrage im 21. Jahrhundert*. Zürich: Rotpunktverlag.
- Kant, Immanuel. 1998. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Hamburg: Meiner.
- Knoll, Katharina, Moritz Schularick und Thomas Steger. 2017. *No Price Like Home. Global House Prices, 1870–2012*. Cesifo Working Paper No. 5006. München: Center for Economic Studies und Info Institute.
- Lebuhn, Henrik, und Andrej Holm. 2017. *Wohnverhältnisse in Deutschland – eine Analyse der sozialen Lage in 77 Großstädten*. Bericht aus dem Forschungsprojekt „Sozialer Wohnversorgungsbedarf“ der Hans Böckler Stiftung, Berlin, Düsseldorf.
- Lefebvre, Henri. 2016 [1968]. *Das Recht auf Stadt*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Leisner, Walter. 1992. „Baufreiheit oder staatliche Baurechtsverleihung?“, *Deutsches Verwaltungsblatt* Nr. 16: 1065–1072.
- Locke, John. 2007. *Zweite Abhandlung über die Regierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Löhr, Dirk. 2018a. „Wege und Irrwege der aktuellen Bodenreformdiskussion“. *Zeitschrift für Sozialökonomie* Nr. 196/197: 31–45.
- Löhr, Dirk. 2018b. „Boden – die verkannte Umverteilungsmaschine“. *Zeitschrift für Sozialökonomie* Nr. 198/199: 3–19.
- Loick, Daniel. 2016. *Der Missbrauch des Eigentums*. Berlin: August.
- Merrill, Thomas, und Henry Smith. 2000. „Optimal Standardization in the Law of Property: The Numerus Clausus Principle“. *The Yale Law Journal* 110(1), 1–70.

- Mill, John Stuart. 2016 [1871]. *Grundsätze der politischen Ökonomie*. Marburg: Metropolis.
- Münchener Initiative für ein soziales Bodenrecht. 2018. *Kommunaler Impuls zu einer gemeinwohlorientierten Bodenpolitik*. München.
- Munzer, Stephan. 1990. *A theory of property*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neumann, Franz. 1967. *Demokratischer und autoritärer Staat. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Nuss, Sabine. 2006. *Copyright & Copyriot. Aneignungskonflikte um geistiges Eigentum im informationellen Kapitalismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Nuss, Sabine. 2019. *Keine Enteignung ist auch keine Lösung. Die große Wiederaneignung und das vergiftete Versprechen des Privateigentums*. Berlin: Dietz.
- OECD. 2019. *A Beneficial Ownership Implementation Toolkit*, <https://www.oecd.org/tax/transparency/beneficial-ownership-toolkit.pdf>, zugegriffen zuletzt am 19.7.2020.
- Papier, Jürgen, und Foroud Shirvani. 2019. „Art. 14“. In *Grundgesetz Kommentar*, herausgegeben von Theodor Maunz und Günter Dürig. Loseblatt-Kommentar. 90. Ergänzungslieferung. München: Beck-Online.
- Penner, James E. 1996. „The ‚Bundle of Rights‘ Picture of Property“. *UCLA Law Review* 43(3), 711–820.
- Posner, Eric, und Glen Weyl. 2017. „Property Is Only Another Name For Monopoly“. *Journal of Legal Analysis* 9, 51.
- Posner, Richard. 1979. „Utilitarianism, Economics, and Legal Theory“. *The Journal of Legal Studies* 8(1), 103–140.
- Prantl, Heribert. 2018. „Mit dem Boden fängt es an“. *Süddeutsche Zeitung*, 21.9.2018.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 2018. *Was ist das Eigentum?* Münster: Unrast.
- Robert Koch Institut (RKI). 2015. *Infektionsschutz und Infektionsepidemiologie. Fachwörter – Definitionen – Interpretationen*. Berlin.
- Rötzer, Florian. 2020. *Sein und Wohnen: Philosophische Streifzüge zur Geschichte und Bedeutung des Wohnen*. Frankfurt: Westend.
- Schermaier, Martin. 2017. „Dominus actuum suorum. Die willenstheoretische Begründung des Eigentums und das römische Recht“. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, Band 134, Heft 1, 49–105.
- Senatsverwaltung für Stadtentwicklung und Wohnen (SenStadt Berlin). 2019. *Immobilienmarktbericht Berlin 2018/2019. Gutachterausschuss für Grundstückswerte in Berlin*.
- Sennett, Richard. 2018. *Die offene Stadt. Eine Ethik des Bauens und Bewohnens*. München: Hanser.

- Shrubsole, Guy. 2019. *Who Owns England?* London: William Collins.
- Statistisches Bundesamt. 2020. Pressemitteilung Nr. 534 vom 28. Dezember 2020, [https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2020/12/PD20\\_534\\_61262.html](https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2020/12/PD20_534_61262.html), zugegriffen zuletzt am 11.1.2021.
- Sutterlütti, Simon, und Stefan Meretz. 2018. *Kapitalismus aufheben. Eine Einladung, über Utopie und Transformation neu nachzudenken*. Hamburg: VSA Verlag.
- Thurn, John Phillip. 2020. „Wer teil an der Gesellschaft hat. Grundeigentum, kommunales Vorkaufsrecht und Share Deal“. In *Grundrechte-Report 2020*, hg. von L.M. Armbruster et al., 132–135.
- Tierney, Brian. 1997. *The idea of natural rights, Studies on natural rights, natural law, and Church Law 1150–1625*. Michigan: Scholars Press for Emory University.
- Trautvetter, Christoph, und Markus Henn. 2020. *Keine Transparenz trotz Transparenzregister. Ein Recherchebericht zu Anonymität im Berliner Immobilienmarkt*, Studie im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung, [https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/Studien/Studien\\_5-20\\_Immobilien-Transparenz.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Studien/Studien_5-20_Immobilien-Transparenz.pdf).
- Vogel, Hans-Jochen. 1972. „Bodenrecht und Stadtentwicklung“. *Neue Juristische Wochenschrift* Nr. 35: 1544–1548.
- Vogel, Hans-Jochen. 2018. „Bedarf des wirklich keiner Bodenrechtsreform? – Eine verdrängte Herausforderung“. *Zeitschrift für Sozialökonomie* Nr. 196/197: 19–24.
- Von Nell-Breuning, Oswald. 1983. „Bodeneigentum-Bodenpolitik-Bodenmarkt“. *DASL-Berichte* Nr. 8. Berlin.
- Waltersbacher, Matthias. 2017. *Bauland als Engpassfaktor für mehr bezahlbaren Wohnraum. Analyse der Baulandpreise aus den Kaufpreissammlungen der Gutachterausschüsse*. Bonn.
- Weigelt, Thomas. 2016. *Die wachsende Stadt als Herausforderung für das Recht. Rechtliche Instrumente zum Erhalt und zur Schaffung heterogener Bevölkerungsstrukturen in der Innenstadt*. Studien und Beiträge zum öffentlichen Recht. Bd. 26. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weißmüller, Laura. 2018. „Der Boden gehört allen“. *Süddeutsche Zeitung*, 9.9.2018.
- Wesche, Tilo. 2014. „Demokratie und ihr Eigentum. Von der Marktfreiheit zur Wirtschaftsdemokratie“. *DZPhil* 62(3): 443–486.
- Wieland, Joachim. 2013. „Artikel 14“. In *Grundgesetz Kommentar*, herausgegeben von Horst Dreier und Hartmut Bauer, 1392–1499. 3. Auflage. Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zentraler Immobilien Ausschuss (ZIA). 2019. „Mietendeckel: Enteignung durch die Hintertür wird Realität“. Pressemitteilung vom 30. Januar 2019, <https://www.zia-deutschland.de/presse-aktuelles/presse-detail/news-single-pfad/mieten-deckel-enteignung-durch-die-hintertuer-wird-realitaet/>, zugegriffen zuletzt am 19.7.2020.



# Recht auf digitale Stadt

## Right to the digital city

BERND PRIEN, GRAZ & ANKE STRÜVER, GRAZ

*Zusammenfassung:* Vor dem Hintergrund der wachsenden Bedeutung der Stadt als Lebensraum wird in der Humangeographie seit 50 Jahren diskutiert, wie sich dieser Raum gerecht gestalten und nutzen lässt. Einen klassischen Beitrag zu dieser Diskussion liefern Henri Lefebvres Überlegungen zum „Recht auf Stadt“ (2016 [1968]). Anlass für unsere aktuelle Beschäftigung mit der Frage ist die zunehmende Digitalisierung städtischer Infrastrukturen und des städtischen Alltagslebens: Dazu gehören erstens die *Smart-City*-Strategien mit ihren digital gesteuerten Verkehrsleit- und Energieversorgungssystemen etc.; zweitens der sogenannte Plattformurbanismus, der Dienstleistungsaktivitäten plattformbasiert organisiert (z. B. uber, airbnb oder lieferando).

In diesem interdisziplinär angelegten Beitrag fragen wir, welche Herausforderungen die in den letzten Jahren zunehmende Durchdringung der Stadt mit digitalen Infrastrukturen und plattformbasierten Ökonomien im Hinblick auf das Recht auf Stadt stellt. Wir argumentieren, dass diese Entwicklungen zu Ungerechtigkeiten führen, und nehmen dafür Nancy Frasers Theorie der Gerechtigkeit und ihr Grundprinzip gleicher Teilhabe zur Hilfe (Fraser 2003; 2009; 2013). Mit der Konzentration auf Frasers These, dass Ungerechtigkeiten der Verteilung und der Anerkennung gemeinsam auftreten, beleuchten wir die *Smart City* und den Plattformurbanismus. Dabei setzen wir uns kritisch mit bereits existierenden Arbeiten auseinander, um darüber hinausgehend zu zeigen, dass und wie Ungerechtigkeiten in der Dimension der Verteilung und der Anerkennung miteinander wechselwirken.

*Schlagwörter:* Urbanes Alltagsleben, Smart City, Plattformurbanismus, Verteilungsgerechtigkeit, Anerkennung

*Abstract:* Against the background of the growing significance of the city as habitat, human geography has been discussing how this space can be structured and used

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



in a just way for 50 years now. A classic contribution to this discussion is made by Henri Lefebvre's reflections on the "Right to the City" (2016 [1968]). The reason for our present engagement with this question is the increasing digitalization of urban infrastructures and urban everyday life: Firstly, Smart City strategies with their digitally controlled traffic management and energy systems etc.; secondly, the so-called platform urbanism, which organizes services on a platform basis (e.g. uber, airbnb or Lieferando).

In this interdisciplinary contribution, we will ask which challenges the increasing saturation of the city with digital infrastructures and platform-based economies in recent years presents for the right to the city. To do so, we will argue with respect to these developments and via adopting Nancy Fraser's theory of justice and her foundational principle of parity of participation, that they contribute to injustice (Fraser 2003; 2009; 2013). Focusing on Fraser's argument that distributional and recognition injustices are co-constitutive, we shed light on Smart City strategies and platform urbanism. As part of this endeavor, we critically engage with existing work on these urban developments and extend them in order to demonstrate how injustices in the dimensions of distribution and recognition interact and need to be studied as such.

*Keywords:* Urban everyday life, Smart City, platform urbanism, distributional justice, recognition

## 1 Einleitung

Durch die sich intensivierenden Urbanisierungsprozesse wird die Stadt immer stärker – und immer unhinterfragter – zum Raum der Zukunft. Der urbane Raum ist dabei das Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse und Prozesse, die sein Funktionieren rahmen und strukturieren. Vor diesem Hintergrund haben in den letzten fünfzig Jahren verschiedene Stadtforscher\*innen sowie soziale Bewegungen gesellschaftliche Ungerechtigkeiten zum Ausgangspunkt genommen, um eine gerechte Stadtentwicklung (Harvey 1973), gerechte Städte (Fainstein 2010) oder ein „Recht auf Stadt“ (Lefebvre 2016 [1968]) einzufordern.

Lefebvre hat den Begriff „Recht auf Stadt“ Ende der 1960er Jahre eingeführt, um darauf hinzuweisen, dass nicht nur ökonomische und staatliche Institutionen, sondern insbesondere auch die Arten und Weisen, wie städtische Infrastrukturen verteilt sind und betrieben werden, gerecht oder ungerecht sein können. Er hat dafür argumentiert, dass städtische Infrastrukturen öffentlich und gebrauchswertorientiert und nicht von privaten Anbietern bereitgestellt werden sollten, da sonst das Recht auf Stadt und auf gleiche

Teilhabe an den Qualitäten städtischen Lebens nicht gewährleistet ist (Lefebvre 2016 [1968], 40, 138f., 179).

In diesem Beitrag werden wir Lefebvres Frage nach einer gerechten städtischen Infrastruktur für neue Formen von Infrastruktur diskutieren, die in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen haben: digitalisierte urbane Infrastrukturen, die unter den Schlagworten *Smart City* bzw. *Smart Urbanism* und *Platform Urbanism* verhandelt werden, womit die *Bereitstellung* von bspw. Energieversorgung und Verkehrsleitsystemen einerseits sowie die *Vermittlung* von Dienstleistungen wie Taxifahrten, Übernachtungen oder Pflegekräften über Plattformen andererseits beschrieben werden.

Diese aktuellen Entwicklungen, so unsere These, führen zu Ungerechtigkeiten. Um dies zu zeigen, stützen wir uns auf Nancy Frasers Theorie der Gerechtigkeit, die, wie wir im dritten Abschnitt erläutern, gleiche Teilhabe als Grundprinzip fordert. Fraser unterscheidet verschiedene Dimensionen der Gerechtigkeit, die berücksichtigt werden müssen, um die gleiche Teilhabe aller am sozialen Leben zu gewährleisten: Es müssen alle über bestimmte ökonomische Ressourcen verfügen (Dimension der Verteilung), die kulturelle Anerkennung aller muss gegeben sein (Dimension der Anerkennung) und es müssen alle in politischen Entscheidungsprozessen angemessen repräsentiert werden (Dimension der Repräsentation) (Fraser 2003; 2009; 2013). In diesem Aufsatz wollen wir erstens zeigen, dass die aktuellen Entwicklungen der *Smart City* und des *Platform Urbanism* Ungerechtigkeiten zumindest in der ökonomischen und der kulturellen Dimension beinhalten.

Weiterhin werden wir Frasers These erläutern, dass Ungerechtigkeiten der Verteilung und der Anerkennung normalerweise gemeinsam auftreten. Eine soziale Gruppe, die bezüglich der ökonomischen Verteilung benachteiligt ist, wird dies normalerweise auch bezüglich der kulturellen Anerkennung sein – und umgekehrt. Fraser illustriert diese These für soziale Gruppen am Beispiel von Race und Gender. Unsere zweite These besagt, dass von der Digitalisierung städtischer Infrastrukturen bestimmte soziale Gruppen in beiden Dimensionen von Ungerechtigkeiten betroffen sind. Beide Thesen (1. Es gibt Ungerechtigkeit in den zwei Dimensionen Verteilung und Anerkennung; 2. Ungerechtigkeiten der Verteilung und Anerkennung sind miteinander verbunden) diskutieren wir im vierten Abschnitt für die *Smart City* und im fünften Abschnitt für den Plattformurbanismus. Hierbei werden wir uns kritisch mit bereits existierenden Arbeiten dazu auseinandersetzen, um darüber hinausgehend zu zeigen, wie Ungerechtigkeiten in

der Dimension der Verteilung und der Anerkennung miteinander wechselwirken und insofern miteinander verbunden sind.

## 2 Das „Recht auf Stadt“ bei Henri Lefebvre

Das „Recht auf Stadt“ hat als Slogan in der letzten Dekade viele soziale urbane Bewegungen und als Thema die Debatten der kritischen Stadtforschung seit der Jahrtausendwende weltweit geprägt (Einführungen und Übersichten finden sich in Brenner, Marcuse und Mayer 2012 sowie Holm und Gebhardt 2011).<sup>1</sup> Slogan wie Thema stellen dabei weniger das Recht auf ein Leben in der Stadt in den Mittelpunkt als vielmehr ein Recht auf die Teilhabe an den Qualitäten städtischen Lebens:

Das *Recht auf die Stadt* kann nicht als einfaches Recht auf Besuch oder Rückkehr in die traditionellen Städte verstanden werden. Es kann nur als *Recht auf das städtische Leben* in veränderter, erneuerter Form ausgedrückt werden. Dass das städtische Gewebe das Land und das, was vom bäuerlichen Leben überdauert hat, einschnürt, spielt keine Rolle, sofern das „Urbane“ als Ort der Begegnung, Vorrang des Gebrauchswertes, Eintrag einer in den Rang von höchstem Gut erhobenen Zeit in den Raum, seine morphologische Grundlage, seine praktische, sinnlich erfahrbare Verwirklichung erfährt. (Lefebvre 2016 [1968], 166; Hervorh.i.O.)

Wir verstehen vor diesem Hintergrund Lefebvres „Recht auf Stadt“ jenseits des Stadt-Land-Dualismus und fragen, wie es sich auf aktuelle digitale Entwicklungsdynamiken in Städten beziehen lässt.

Für Lefebvre ist das Recht auf Teilhabe als Element des Rechts auf Stadt nicht zu verstehen als politische Partizipation bzw. „Scheininformation“ (Lefebvre 2016 [1968], 147) in liberaler Tradition, sondern als „aktive Selbstverwirklichung“ (ebd.) eng verknüpft mit dem Recht auf Gebrauch und Aneignung von Raum- und Infrastrukturen. Aneignung zielt statt auf Privatbesitz auf Teilhabe am Bildungs-, Kultur- und Gesundheitswesen ab,

---

1 Für die urbanen sozialen Bewegungen in Deutschland siehe <http://wiki.rechtaufstadt.net/index.php/Start>, beispielhaft für die Vielzahl und Ausrichtung der Initiativen innerhalb des Hamburger Netzwerkes Recht auf Stadt siehe <http://www.rechtaufstadt.net/initiativen-im-netzwerk/> und für die weltweite Berücksichtigung des Rechts auf Stadt die „Neue Urbane Agenda“ der Habitat III der UN (2016), <http://habitat3.org/the-new-urban-agenda>.

wie bspw. die kollektive Aneignung von Grün-, Straßen- und Freiraum, sowie auf den Gebrauch von Infrastrukturen der Daseinsvorsorge (ebd., 40, 164). Die kollektive Aneignung und der Gebrauch sind eng verbunden mit einem praktizierten Recht auf Differenz, das den (urbanen) Raum als alltäglichen Begegnungsraum versteht und die Überwindung von Diskriminierung sowie von sozioökonomischen Marginalisierungs- und Segregationsprozessen voraussetzt (Brenner, Marcuse und Mayer 2012).

Das Recht auf Differenz bezieht Lefebvre (2016 [1968], 164) vorrangig auf die Rechte unterschiedlicher Altersgruppen, Geschlechter und Klassen. Deren Bedürfnisse sind zwar oftmals gegensätzlich – wie bspw. Abschottung versus Begegnung, Stabilität versus Spontaneität –, ergänzen sich aber in ihrer Gegensätzlichkeit durch die Begegnungen im öffentlichen Stadtraum und den Gebrauch von Infrastrukturen (ebd., 148f.). Insbesondere das Begegnen als soziales Bedürfnis kann nicht allein durch kommerzielle oder kulturelle Infrastrukturen befriedigt werden. Insofern steht für Lefebvre (ebd., 138f.) der Gegensatz zwischen dem Gebrauchswert und dem Tauschwert von Infrastrukturen wie von Räumen im Mittelpunkt seiner Überlegungen: Die städtische Wirklichkeit muss für ‚die Benutzer‘ und nicht für ‚die Spekulanten‘ bestimmt sein (ebd., 180). Dies steht allerdings im Widerspruch zur unternehmerischen Stadtpolitik, die sich im Zuge der Neoliberalisierung des Städtischen immer stärker durchgesetzt hat und sich u. a. in der Privatisierung und profitorientierten Digitalisierung urbaner Infrastrukturen wie der Mobilität, der Energieversorgung oder von Sorgedienstleistungen ausdrückt (siehe Abschnitte 4 und 5).

In Lefebvres Konzeption des Rechts auf Stadt bleibt unklar, inwiefern Teilhabe jenseits ökonomischer Aspekte behindert wird – und auch die Debatten in der Stadtforschung bleiben auf wirtschaftliche Aspekte fokussiert, so dass wir nachfolgend die Debatte erweitern, indem wir in Frasers Grundprinzip gleicher Teilhabe einführen.

### 3 Gerechtigkeit bei Nancy Fraser

Wir konzentrieren uns im Folgenden auf Frasers Unterscheidung zwischen ökonomischer Verteilung und kultureller Anerkennung als verschiedenen Dimensionen der Gerechtigkeit. Dabei ist erstens Frasers Unterscheidung zwischen diesen Dimensionen der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit wichtig, zweitens ihre These, dass soziale Gruppen, die in der einen Hinsicht benachteiligt sind, dies empirisch meist auch in der anderen Hinsicht sind, und drittens ihre These, dass dabei die beiden Formen von Ungerechtigkeit the-

oretisch unabhängig voneinander bestehen, aber auch miteinander interagieren können.<sup>2</sup>

Der Zusammenhang zwischen den beiden Dimensionen wird von Frasers übergreifendem Prinzip der Gerechtigkeit hergestellt, dem Prinzip partizipatorischer Parität, demzufolge gesellschaftliche Arrangements es „allen (erwachsenen) Gesellschaftsmitgliedern erlauben [sollten], miteinander als Ebenbürtige zu verkehren“ (Fraser 2003, 54f.). Fraser vertritt also ein egalitäres Ideal der Gerechtigkeit. Davon ausgehend gelangt Fraser zu verschiedenen Dimensionen der Gerechtigkeit, indem sie Bedingungen unterscheidet, die erfüllt sein müssen, damit partizipatorische Parität möglich ist. Dies ist zunächst die Bedingung der ökonomischen Verteilung:

First, the distribution of material resources must be such as to ensure participants' independence and „voice“. [...] Precluded, therefore, are social arrangements that institutionalize deprivation, exploitation, and gross disparities in wealth, income, and leisure time, thereby denying some people the means and opportunities to interact with others as peers. (Fraser 2013, 164)

Die zweite Bedingung der kulturellen Anerkennung besteht darin, dass die institutionalisierten kulturellen Wertmuster gleichen Respekt für alle Teilnehmer\*innen ausdrücken und ihnen die gleichen Chancen geben, soziale Wertschätzung zu erlangen:

This condition precludes institutionalized value patterns that systematically depreciate some categories of people and the qualities associated with them. Precluded, therefore, are institutionalized value patterns that deny some people the status of full partners in interaction—whether by burdening them with excessive ascribed „difference“ or by failing to acknowledge their distinctiveness. (Fraser 2013, 164)

Dass kulturelle Wertmuster institutionalisiert sind, erläutert Fraser so, dass z. B. Wertvorstellungen über Familie und Partnerschaft sich in staatlicher Gesetzgebung niederschlagen, so dass z. B. lange Zeit nur Menschen ver-

2 Eine ausführliche Diskussion von Frasers Gerechtigkeitskonzeption ist nicht das zentrale Anliegen dieses Aufsatzes und wäre aus Platzgründen hier auch gar nicht möglich. Aus der umfangreichen Literatur seien als erhellende Darstellungen und kritische Diskussionen die Aufsätze von Christopher Zurn empfohlen (2003a; 2003b; 2004; 2012).

schiedenen Geschlechts heiraten konnten oder dass rassistische Vorurteile sich in der polizeilichen Praxis des „racial profiling“ niederschlagen.

Die beiden Formen von Ungerechtigkeit wurzeln nach Fraser in verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen, einerseits in der ökonomischen Struktur, andererseits in der Status-Ordnung der Gesellschaft. Beide Strukturen sind in der modernen (kapitalistischen) Gesellschaft entkoppelt und weisen eine relative Unabhängigkeit voneinander auf.<sup>3</sup>

Fraser stellt die These auf, dass die beiden Formen der Ungerechtigkeit dennoch in praktisch allen Fällen miteinander verbunden sind. Eine soziale Gruppe, die bezüglich der ökonomischen Verteilung benachteiligt ist, ist in praktisch allen Fällen auch bezüglich der kulturellen Anerkennung benachteiligt, und umgekehrt. „Zweidimensional benachteiligte Gruppierungen erleiden sowohl ökonomische Benachteiligungen als auch mangelnde Anerkennung, und dies *in einer Form, in der keine der beiden Arten von Ungerechtigkeit eine indirekte Wirkung der anderen darstellt, in der vielmehr beide primär und gleichursprünglich sind.*“ (2003, 32, Hervorhebung im Original)

Fraser erläutert dies anhand der sozialen Differenzierung durch die Kategorien von Gender: Frauen sind sowohl ökonomisch als auch kulturell benachteiligt. So ist es Teil der ökonomischen Struktur der kapitalistischen Gesellschaft, dass Frauen den Großteil der unbezahlten Sorgearbeiten leisten, was Fraser zufolge eine Ungerechtigkeit der Verteilung darstellt. Außerdem sind Frauen durch die Status-Ordnung unserer Gesellschaft kulturell benachteiligt (vgl. Fraser 2003, 32f.). Frasers zweites Beispiel sind Differenzierungen entlang von Race. Diese sind nicht nur mit kultureller Benachteiligung verbunden, sondern auch mit ökonomischer, da „die strukturelle Aufteilung zwischen bezahlten Hilfsarbeiten und anspruchsvolleren Arbeiten auf der einen Seite und zwischen ausbeutbarer und ‚überflüssiger‘ Arbeitskraft auf der anderen“ entlang von rassistischen Differenzierungen organisiert ist (ebd., 32).

---

3 Obwohl dies für unsere Zwecke in diesem Aufsatz nicht zentral sein wird, möchten wir darauf hinweisen, dass Fraser später, in ihrem Buch *Scales of Justice* (2009), die politische Repräsentation als weitere Dimension der Gerechtigkeit eingeführt hat. Sie tut dies aufgrund der Überlegung, dass gleiche Teilhabe am gesellschaftlichen Leben auch angemessene politische Repräsentation erfordert. Die politische Dimension (die politischen Praktiken) bildet dabei den Rahmen, in dem Auseinandersetzungen um die beiden anderen Dimensionen (Verteilung und kulturelle Anerkennung) geführt werden.

Fraser betont, dass in den Fällen von Gender und Race die beiden Dimensionen der Ungerechtigkeit unabhängig voneinander bestehen. Würde durch eine Verteilungspolitik die ökonomische Benachteiligung behoben, bliebe dennoch die mangelnde Anerkennung bestehen. Wenn bspw. durch politische Maßnahmen Frauen in der ökonomischen Ordnung die gleichen Stellungen einnehmen wie Männer, bliebe trotzdem ihre mangelnde kulturelle Anerkennung als Frauen bestehen. Umgekehrt würde Anerkennungspolitik die ökonomische Benachteiligung relativ unberührt lassen.

Obwohl beide Formen der Ungerechtigkeit bei den genannten sozialen Gruppen unabhängig voneinander bestehen, gibt es nach Fraser dennoch Verbindungen zwischen ihnen: Erstens kann die Benachteiligung entlang einer Dimension die letztendliche Ursache (*ultimate cause*) der Benachteiligung entlang der anderen sein. Zweitens kann eine Form der Benachteiligung aus einer anderen abgeleitet (*derived*) sein. Wir werden nun diese beiden Verbindungen an Beispielen erläutern.

Eine Verbindung der ersten Art behauptet Fraser für die Klasse der Arbeiter\*innen im Kapitalismus. Diese ist einer zweidimensionalen Ungerechtigkeit ausgesetzt, da sie sowohl bezüglich der Verteilung als auch bezüglich der Anerkennung benachteiligt ist, wobei beide Ungerechtigkeiten unabhängig voneinander bestehen. Gleichzeitig sagt Fraser, dass die ökonomische Benachteiligung die letztendliche Ursache der mangelnden Anerkennung ist. Der Anschein der Widersprüchlichkeit dieser beiden Behauptungen zerstreut sich, wenn man bedenkt, dass die These der letztendlichen Ursache als eine These über die historische Entwicklung der Status-Ordnung zu verstehen ist. Die These besagt dann, dass die ökonomische Ordnung des Kapitalismus sich zuerst entwickelt und zu einer bestimmten Status-Ordnung geführt hat, die sich dann im Laufe der Zeit verfestigt und verselbstständigt hat. So sagt Fraser über die Arbeiter-Klasse, dass deren mangelnde Anerkennung *heutzutage* autonom ist (2003, 37), dass also die entsprechende Status-Ordnung, nach der Arbeiter wenig soziale Anerkennung erfahren, auch dann bestehen bliebe, wenn die ökonomische Benachteiligung durch Umverteilungspolitik gelindert würde.

Entsprechendes gilt für Ungerechtigkeiten, die Gruppen mit bestimmter sexueller Orientierung betreffen: Auch sie sind zweidimensional, wobei aber in diesem Fall nach Fraser die kulturelle Benachteiligung die letztendliche Ursache der ökonomischen ist (ebd., 39).

Die These, dass eine Form der Ungerechtigkeit die letztendliche Ursache der anderen ist, stellt Fraser für die Arbeitsklasse und für abgewertete

Sexualitäten auf, jedoch nicht mit Blick auf die Kategorien von Gender und Race. Zwar gibt es auch hier Benachteiligungen in beiden Dimensionen, Fraser behauptet aber nicht, dass eine Benachteiligung die letztendliche Ursache für die andere wäre.

Als zweite Verbindung, die zwischen den beiden Dimensionen der Ungerechtigkeit bestehen kann, nennt Fraser die Ableitung der einen Form der Ungerechtigkeit von der anderen. Dazu betrachtet sie idealisierte Formen der Differenzierung nach ökonomischer Klasse und missachteter Form der Sexualität, bei denen sie jeweils von einer Dimension der Ungerechtigkeit abstrahiert und davon ausgeht, dass die Arbeiter-Klasse nur in ökonomischer Hinsicht und die Klasse missachteter Sexualitäten nur in kultureller Hinsicht benachteiligt ist (ebd., 27–32). Die Ungerechtigkeit ist in solch idealisierten Fällen also nur eindimensional.

Mit Blick auf diese Fälle behauptet Fraser, dass LGBTQ-Menschen, die als zunächst nur kulturell benachteiligt betrachtet werden, auch ökonomischer Benachteiligung ausgesetzt sind, weil sie z. B. von bestimmten Berufen ausgeschlossen sind, nicht in den Genuss von Steuervergünstigungen für Familien kommen etc. Diese Nachteile, so Fraser weiter, wurzeln jedoch nicht in der ökonomischen Ordnung, sondern sind von der Status-Ordnung abgeleitet (vgl. ebd., 31). Für Fraser ist hier wichtig, dass solche Benachteiligungen verschwinden würden, wenn sich die Status-Ordnung ändern würde; der Ungerechtigkeit ließe sich also durch Anerkennungspolitik bekommen. Diese Gruppe ist daher keiner zweidimensionalen Ungerechtigkeit ausgesetzt.<sup>4</sup>

Aufgrund dieser Verbindung der beiden Formen von Ungerechtigkeit stellt Fraser ihr Prinzip des „perspektivischen Dualismus“ auf:

Eine wirklich kritische Perspektive [...] muß [...] den Erscheinungen auf den Grund gehen, um die verborgenen Verbindungen zwischen Verteilung und Anerkennung aufzudecken. Sie muß sowohl die kulturellen Subtexte nominell ökonomischer Prozesse als auch die ökonomischen Subtexte nominell kultureller Praktiken sichtbar und kritisierbar machen. Indem sie sämtliche Praktiken als zugleich wirtschaftlich und kulturell (obschon dies nicht immer in gleichem Maße)

4 Analog leidet nach Fraser das Proletariat an kulturellen Ungerechtigkeiten, den „hidden injuries of class“. Diese wurzeln nicht in einer unabhängig bestehenden Status-Ordnung, sondern sind aus der ökonomischen Ordnung abgeleitet, ließen sich also auch allein durch Verteilungspolitik beseitigen (2003, 17).

behandelt, muß sie jede einzelne Praktik unter zwei unterschiedlichen Aspekten betrachten. Sie muß sowohl den Standpunkt der Verteilung als auch den der Anerkennung einnehmen, ohne einen der Blickwinkel auf den anderen zu reduzieren. (Fraser 2003, 88)

Diese These hat zu kontroversen Diskussionen Anlass gegeben, die wir hier nicht nachverfolgen können.<sup>5</sup> So ist z. B. kritisch angemerkt worden, dass aus Frasers Erörterungen nicht deutlich wird, *warum* üblicherweise eine solche Verbindung zwischen beiden Dimensionen von Ungerechtigkeit bestehen sollte. Zwar machen die Fälle, die Fraser zur Illustration nennt, plausibel, dass es sich so verhält, eine theoretische Begründung dieses Zusammenhangs wäre trotzdem wünschenswert.

Eine solche Begründung können auch wir im Rahmen dieses Aufsatzes nicht erarbeiten. Wir möchten allerdings zeigen, dass einige Entwicklungen, die zum Smart- bzw. zum Plattform-Urbanismus gehören, die zuvor beschriebene Verbindung der beiden Dimensionen der Ungerechtigkeit aufweisen. Damit erwiese sich Frasers perspektivischer Dualismus als eine Herangehensweise, die die adäquate Analyse städtischer Ungerechtigkeiten ermöglicht.

#### 4 Digitale Stadt I: Smart Cities – *Smart Urbanism*

Anlass dieses Beitrages ist die Frage nach dem „Recht auf Stadt“ im Zeitalter der Digitalisierung urbaner Infrastrukturen sowie die Feststellung, dass sich diese Frage nicht allein unter Rückgriff auf die ökonomiezentrierten Arbeiten der kritischen Stadtforschung beantworten lässt. Bevor wir aber die Frage nach einem Recht auf *digitale* Stadt diskutieren, führen wir jeweils kurz in die zwei derzeit dominanten Formen städtischer Digitalisierungsprozesse ein, in den *Smart Urbanism* bzw. in *Smart-City*-Strategien sowie nachfolgend in den Plattformurbanismus (Abschnitt 5).

*Smart-City*-Strategien als aktuelles Ideal der Stadtentwicklungspolitik zielen auf die – zumeist mit Privatisierung verbundene – Digitalisierung urbaner Infrastrukturen wie Energieversorgung, Abfallentsorgung, Mobilitätssteuerung und -überwachung ab. Dabei versprechen sich Stadtregierungen von der Digitalisierung v. a. eine effizientere Ressourcennutzung: Digita-

---

5 Siehe hierzu Armstrong (2008), Yar (2001). Honneth (2003, 185) kritisiert, dass es aufgrund von Frasers Überlegungen vollkommen zufällig erscheint, warum es gerade diese beiden Perspektiven der Verteilung und der Anerkennung geben sollte.

lisiert ist gleichbedeutend mit optimiert. *Smart-City*-Narrative versprechen zudem die Schaffung von hoher Lebensqualität durch universelle technologische Lösungen für alle drei Bereiche der nachhaltigen urbanen Transformation, die ökonomische, die ökologische und die soziale Transformation (Clark 2020; Evans et al. 2019; Joss et al. 2019; Kitchin 2014). Zu den *Smart-City*-Strategien gehören bspw. ein sensorbasiertes Verkehrsfluss- und Parkraummanagement und Mülltonnen mit digital kommunizierender Füllstandmessung, die den Entleerungsrhythmus im öffentlichen Raum optimiert und die Gebühren für Privathaushalte individualisiert. Am weitesten verbreitet sind mittlerweile *Smart Meter* (digitale Stromzähler), die überwachen, zu welchen Tageszeiten welche Haushaltsgeräte wie viel Strom verbrauchen (Bauriedl und Strüver 2018).

Solche Strategien sind der derzeitige Ausdruck unternehmerischer Stadtpolitik (Harvey 1989), die seit der Jahrtausendwende im Zuge des neoliberalen Gesellschaftsumbaus Städte zunehmend in einen Wettbewerb untereinander stellt. Neben dem außenorientierten Standortwettbewerb umfasst dieser Umbau auch die (Teil-)Privatisierung vormals kommunaler Infrastrukturen wie der Energie- und Gesundheitsversorgung, der Abfallwirtschaft und des öffentlichen Nahverkehrs in Form von Public-Private-Partnerships; beides zusammen wiederum verstärkt die sozialräumliche Polarisierung zwischen Städten und vor allem innerhalb von Städten (Peck, Theodore und Brenner 2009).

*Smart Urbanism* als Konzept basiert auf dem Anspruch, dass sich durch technologische Innovation in Form von digitalen Dienstleistungen und Infrastrukturen die Lebensqualität für alle Stadtbewohner\*innen gleichermaßen verbessert. Dieser Urbanismus lässt die sozialen wie räumlichen Ungerechtigkeiten durch die Unterschiede in der Verteilung sowie in den Aneignungsmöglichkeiten von digitalen Infrastrukturen allerdings unberücksichtigt (Bauriedl und Strüver 2020). Er ist in seinen Infrastrukturangeboten vor allem unternehmens- und tauschwert- und weniger bewohner\*innen- und gebrauchswertorientiert – und in seiner Umsetzung nicht kohäsions-, sondern profitorientiert, so dass er bereits existierende sozialräumliche Ungerechtigkeiten bzw. Segregationsmuster eher intensiviert denn nivelliert (Clark 2020; Kitchin 2014). Europäische Städte sind aber traditionell wie aktuell segregiert und durch vielfältige Formen sozialräumlicher Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten geprägt – und diese werden durch digitale Infrastrukturen nicht automatisch behoben (Dangschat 1997; Alisch 2018; Kitchin 2015).

#### 4.1 Ökonomische Verteilung

Das von Lefebvre mit dem „Recht auf Stadt“ verbundene Konzept der *sozialräumlich* gerechten Stadt steht in direktem Widerspruch zur neoliberalen Stadt als Unternehmen und zu den *Public-Private-Partnerships* mit Informations- und Kommunikations-Unternehmen, die vorrangig am Tauschwert des Stadtraums und der in ihm stattfindenden Interaktionen interessiert sind (Kitchin 2015). Uns geht es daher um ein Verständnis des Zusammenwirkens von Urbanisierung und Digitalisierung, das soziale Gerechtigkeit als Teil der Verflechtungen zwischen digitalen Infrastrukturen, unternehmerischer Stadtpolitik und Qualitäten städtischen Lebens adressiert.

Wie eingangs erläutert, ist für Lefebvre (2016 [1968]) die Teilhabe an den Qualitäten städtischen Lebens auch als Aneignung und kollektive Nutzung öffentlicher Infrastrukturen zu verstehen; ihr Gebrauchswert, nicht ihr Tauschwert, ist aus Sicht des Rechts auf Stadt relevant. Nach Frasers Konzeption fällt dies in den Bereich der ökonomischen Verteilung, d. h., Verteilungsgerechtigkeit lässt sich an der besseren oder schlechteren Ausstattung von Stadtteilen mit öffentlichen Infrastrukturen ablesen. Vor dem Hintergrund zunehmender räumlicher Segregation, der unterschiedlichen Qualität von Wohnraum sowie der unterschiedlichen Versorgung mit Bildungs-, Betreuungs-, Mobilitäts- und Gesundheits-Infrastrukturen können Menschen nicht mehr als Gleiche am gesellschaftlichen Leben teilhaben. Dies ist in der kritischen Stadtforschung in verschiedener Hinsicht problematisiert worden (vgl. Bauriedl und Strüver 2018 für eine Übersicht), wobei insbesondere Rosol, Blue und Fast (2018) auf Basis von Frasers Konzeption der Gerechtigkeit die Kritikpunkte systematisiert haben – die wir wiederum kritisch diskutieren und erweitern möchten.

Rosol, Blue und Fast befürchten, dass *Smart-City*-Infrastrukturen in der Verteilungsdimension ungerecht sind, da durch sie finanzielle Mittel der Städte gebunden werden, die entsprechend für andere Infrastrukturen fehlen. Dies können Gesundheits-, Bildungs- und Wohninfrastrukturen sein, die für sozioökonomisch benachteiligte Bevölkerungsgruppen besonders wichtig sind. Da *Smart-City*-Funktionen als Teil des Standortwettbewerbs vor allem Gutsituierte und deren Lebensqualität ansprechen und meist in zentralen, aufstrebenden Quartieren lokalisiert sind, hat die Implementierung digitaler Infrastrukturen eine Verteilungswirkung, die letztlich für bestimmte Teile der Bevölkerung verhindert, dass sie paritätisch partizipieren können (Rosol, Blue und Fast 2018, 89f.; siehe auch Clark 2020; Kitchin 2015).

Diesen Befürchtungen schließen wir uns an. Es handelt sich bei dieser Überlegung um eine Ausweitung der oben skizzierten Überlegung, dass die ungleiche Verteilung von öffentlichen Infrastrukturen ein Aspekt der ökonomischen Verteilung ist. Dabei macht der Fall der *Smart-City*-Infrastruktur noch Folgendes deutlich: Einerseits konkurrieren verschiedene Infrastrukturen um Finanzierung, andererseits befriedigen verschiedene Infrastrukturen Bedürfnisse verschiedener sozialer Gruppen. Deshalb kann es durch die *Smart City* zu einem kritikwürdigen Verteilungseffekt hin zu größerer Benachteiligung von Menschen in ohnehin sozialräumlich marginalisierten Stadtteilen kommen.

#### 4.2 Kulturelle Anerkennung und perspektivischer Dualismus

Rosol, Blue und Fast (2018, 90) betonen, dass „die Aufmerksamkeit für Status entlang von Herkunft, Geschlecht und anderen Achsen sozialer Differenzierung in der kritischen *Smart-City*-Literatur noch stark vernachlässigt [ist] und die vielfältigen und miteinander verbundenen Statusungleichheiten“ mehr Beachtung verdienen. Bislang fehlen hierfür jedoch empirische Arbeiten, so dass auch wir hier nur ein hypothetisches Beispiel in Weiterführung der prä-digitalen Diskussion entwerfen können.

Der Umstand, dass die aktuelle Praxis der Digitalisierung urbaner Infrastrukturen ökonomische Verteilungswirkungen hat, schließt prinzipiell nicht aus, dass sie mit fehlender kultureller Anerkennung – als Ursache für urbane Segregation – verbunden ist. Vielmehr ist nach Frasers perspektivischem Dualismus zu erwarten, dass beides zusammen auftritt, d. h., dass eine ökonomisch benachteiligte Gruppe auch von kultureller Abwertung betroffen ist – und umgekehrt.

„Sag’ mir, wo Du wohnst, und ich sag’ Dir, wer Du bist!“ Mit diesem Slogan hat Dangschat (1997) urbane Segregationsprozesse plakativ titulierte und damit skizziert, inwiefern sozialräumliche Segregation neben ökonomischen Aspekten bzw. Klassen auch auf ethnischen Kategorien und anderen Statusungleichheiten basiert und in ungleichen Partizipationschancen resultiert (ebd., 620). Zugleich erläutert er die (zu) einseitige Konzentration auf ökonomische Erklärungen der Ursachen für Segregation, nämlich die wettbewerbsorientierte Stadtpolitik und die ökonomischen Ungleichheiten zwischen Bewohner\*innen, auf die er auch die fehlende kulturelle Anerkennung von Frauen reduziert (vgl. ebd., 639f., sowie Alisch 2018 für eine Aktualisierung, die diese Prozesse trotz einer Multiplizierung von Statusungleichheiten gleichwohl ebenfalls auf ökonomische Verteilungsfragen reduziert).

Wenn wir Frasers perspektivischen Dualismus als Heuristik verwenden, lassen sich folgende Thesen skizzieren, die allerdings empirisch noch zu überprüfen wären: Erstens steht die fehlende (institutionalisierte) kulturelle Anerkennung bestimmter sozialer Gruppen wie bspw. von Menschen mit türkischem Migrationshintergrund oder von alleinerziehenden Müttern mit der Entstehung von urbaner Segregation in Wechselwirkung. So liegt z. B. die Vermutung nahe, dass bei der Vergabe von Arbeitsstellen Bewerber\*innen aus bestimmten Stadtteilen aufgrund des schlechten Rufs dieser Stadtteile im Nachteil sein können. Hier scheint eine ökonomische Benachteiligung von einer kulturellen abgeleitet zu sein.

Diese Untersuchungen müssten zweitens besonders für den Kontext des *Smart Urbanism* sowie der ungleichen Infrastrukturausstattung und Erreichbarkeit von Stadtteilen weitergeführt werden, denn bislang wird trotz möglicher fehlender kultureller Anerkennung als Ursache für Segregation nur der ökonomische Verteilungseffekt betont (siehe Clark 2020 für eine ausführliche Auseinandersetzung im *Smart-City*-Kontext). Wenn sich diese Annahmen belegen lassen – wobei zu untersuchen wäre, ob und welche Verbindungen zwischen den ökonomischen und kulturellen Benachteiligungen bestehen –, ließe sich zeigen, dass auf Frasers perspektivischen Dualismus mit Gewinn zurückgegriffen werden kann, um urbane Segregation im digitalen Zeitalter zu analysieren. Dies würde die bislang einseitige Konzentration der kritischen sozialwissenschaftlichen Stadtforschung auf ökonomische Benachteiligungen gesellschaftstheoretisch wie -praktisch erweitern.

## 5 Digitale Stadt II: Plattformkapitalismus – *Platform Urbanism*

Der *Smart-City*-Diskurs um digitale urbane Infrastrukturen wird in den letzten Jahren zunehmend von Debatten um den Plattformkapitalismus als Plattformurbanismus abgelöst:

In short, smart urbanism is primarily about optimizing oversight of city systems through state procured, corporate provided ‘solutions’, whereas platform urbanism aims to transform and/or take over the operations of city services that tend to be more market or consumer oriented. These two models don’t necessarily supersede or even compete with each other, but rather work simultaneously in different spaces. (Sadowski 2020a, 449)

Mit dem Begriff „Plattformgesellschaft“ (van Dijck, Poell und de Waal 2018) wird in den Sozialwissenschaften die zunehmende „Plattformisierung“ des Alltagslebens erfasst. Er beschreibt neue Praktiken des Austauschs von Informationen, Gütern und Dienstleistungen über digitale Plattformen und den Effekt von Datenflüssen und Algorithmen auf private und öffentliche Interaktionen. Die kritische Stadtforschung untersucht die Bedeutung veränderter Alltagspraktiken und damit verbundener Machtverschiebungen, die durch die Ausdehnung von Plattformökonomien und -kapitalismus in allen Bereichen des städtischen Lebens zu beobachten sind, als „Plattformurbanismus“ (Barns 2019; 2020; Sadowski 2020a; 2020b).

Plattformen sind „digitale Infrastrukturen, die es zwei oder mehr Gruppen ermöglichen zu interagieren“ (Srnicek 2018, 46) und die dabei neben ihrer eigentlichen Funktion wie bspw. der Vermittlung von sozialen Kontakten, Taxifahrten, Übernachtungen oder Putzkräften Unmengen von Daten produzieren, analysieren und monopolisieren. Plattformunternehmen brauchen mobiles Internet und die Omnipräsenz des Smartphones, um im vollen Umfang zu funktionieren – ihr Ursprung liegt gleichwohl zeitlich vor diesen mittlerweile ubiquitären Technologien, in den Jahren unmittelbar nach der globalen Finanzkrise 2007/2008:

This post-crash landscape has also provided the perfect conditions for new flows of (venture) capital in the form of digital platforms that want to operate core services related to how we live, how we work, how we travel, how we consume. (Sadowski 2020a, 449)

Die Dominanz der Plattformen ist also Teil eines längerfristigen Veränderungsprozesses kapitalistischen Wirtschaftens, der neben Technologisierung und Finanzialisierung auch der urbanen Bevölkerungs- und damit potenziellen Nutzer\*innendichte sowie der Verfügbarkeit von flexiblen Arbeitskräften bedarf. Anders als bei *Smart-City*-Strategien werden dafür, da die Betreiber der Plattformen private Unternehmen sind, keine öffentlichen Mittel umgewidmet. Aufgrund der massiven Durchdringung des urbanen Alltags mit den Methoden des Plattform- und Überwachungskapitalismus müssen jedoch auch diese im Hinblick auf Gerechtigkeitsfragen analysiert werden.

### 5.1 Plattform- und Überwachungskapitalismus

Erfolgreiche Plattformökonomien basieren auf dem Netzwerkeffekt, ihr „Wert“ steigt vor allem darüber, dass besonders viele Menschen sie nutzen (z. B. facebook). Je mehr teilnehmen, desto wertvoller wird die Plattform für alle, für die *User* wie für die Plattformbetreiber. Insbesondere bei Dienstleistungsplattformen wie uber, lieferando oder helpling fallen zudem für die Betreiber aufgrund ihrer Beschränkung auf die technologische Koordination der Vermittlung kaum Kosten an, da die auf der Plattform Anbietenden alle Kosten für die Produktionsmittel (Auto und Kraftstoff bzw. Fahrrad, Kleidung, Putzmittel etc. und natürlich Smartphone und mobiles Internet) übernehmen und zudem sämtliche Risiken tragen müssen (stornierte Buchungen, Reparaturen, Versicherungen etc.; siehe Huws 2019; Zwick 2018).

Die in solchen Plattformtransaktionen generierten Daten werden im Sinne einer daten- und tauschwertzentrierten Verwertungslogik – weit über die eigentliche Funktion bzw. Interaktion der Plattform hinaus – als Ressourcen weiterverwendet, um aus den Daten eigene Wettbewerbsvorteile zu generieren und/oder um sie zu extrahieren und zur algorithmischen Weiterverarbeitung als Ware an Dritte zu verkaufen. Plattformökonomien sind Teil des Überwachungskapitalismus, denn die Weiterverarbeitung der dort produzierten Daten führt einerseits zu Möglichkeiten der Überwachung, kann andererseits aber auch in „Fehlinterpretationen“ resultieren, die Nachteile (z. B. hinsichtlich der Kreditwürdigkeit) mit sich bringen können. Algorithmen führen also durch die Auswahl bestimmter Daten bzw. durch die Ignoranz von als irrelevant kategorisierten Informationen zu Ungerechtigkeiten.

Überwachungskapitalismus beansprucht einseitig menschliche Erfahrung als Rohstoff zur Umwandlung in Verhaltensdaten. Ein Teil dieser Daten dient der Verbesserung von Produktion und Diensten; den Rest erklärt man zu proprietärem Verhaltensüberschuss, aus dem man mit künstlicher Intelligenz Vorhersageprodukte fertigt [...] [die] auf einer neuen Art von Marktplatz für Verhaltensvorhersagen gehandelt [werden] (Zuboff 2018, 103).

Die Macht des Überwachungskapitalismus besteht also auch darin, das Verhalten der Menschen zu kennen und zu formen, und es wird u. a. kritisiert, dass ein Unternehmen wie Google in der Stadt beeinflusst, „wohin Menschen gehen, wie und wann die dort ankommen und was sie dort tun“ (Shaw und Graham 2018, 181).

## 5.2 Plattformökonomie, Überwachungskapitalismus und Frasers Konzeption sozialer Gerechtigkeit

Der Humangeograph Jonathan Cinnamon (2017) hat Frasers Gerechtigkeitskonzeption mit ihren drei Dimensionen der Verteilung, Anerkennung und Repräsentation angewendet, um zu untersuchen, inwiefern Plattform- und Überwachungskapitalismus eine Gefahr für die soziale Gerechtigkeit darstellen. Als Vorbereitung für unsere abschließende Bewertung des Plattformurbanismus wollen wir seine Argumentationen präsentieren und kritisch hinterfragend erweitern.

Wie aus Zuboffs Beschreibung des Überwachungskapitalismus hervorgeht, eignen sich Plattformen wie *lieferando* oder *helping* von ihren Nutzer\*innen große Mengen persönlicher Daten an und werten diese aus, um Persönlichkeitsprofile zu erstellen, mit denen sich wiederum Verhalten vorhersagen lässt. Diese Persönlichkeitsprofile, wie auch die Rohdaten, aus denen sie gewonnen werden, werden auf speziellen Märkten gehandelt und besitzen somit einen ökonomischen Wert jenseits der eigentlichen Transaktion (Cinnamon 2017, 614f.). Die Benutzer\*innen, auf deren Daten diese Profile beruhen, haben dagegen keinen Zugriff auf ihre Daten und sind der unentgeltlichen Weiterverwendung ihrer Daten ausgeliefert.

Diese asymmetrische Akkumulation persönlicher Daten stellt nach Cinnamon eine Fehlverteilung ökonomisch wertvoller Ressourcen und daher ein Unrecht in der Verteilungsdimension dar. „The separation of people from their data [...] is a clear obstacle to parity of participation and therefore an injustice“ (ebd., 614). Wir stimmen mit Cinnamon darin überein, dass diese Praxis gleiche Teilhabe verhindert, finden aber, dass die Gründe dafür in seinem Aufsatz unklar bleiben.

Unserer Ansicht nach stellt die beschriebene Praxis hauptsächlich deshalb ein Hindernis für gleiche Teilhabe dar, weil sie dazu führt, dass einige wenige Akteure, die im Besitz der Daten sind und diese zur Vorhersage von Verhalten verwenden können, einen bedeutenden Informationsvorsprung gegenüber anderen erhalten. Dies gilt insbesondere dann, wenn es nicht mehr nur darum geht, den Menschen für sie interessante Werbung zu präsentieren, also ihr Klick-Verhalten vorauszusagen, sondern auch darum, das Verhalten bei Wahlen, in sozialen Bewegungen, im Alltag zu prognostizieren bzw. zu steuern.

Die Praxis der Daten-Akkumulation, von der Cinnamon behauptet, dass sie zu einer ungerechten Verteilung führt, bildet die Grundlage für eine weitere Praxis des Überwachungskapitalismus, nämlich die Klassifikation

von Menschen auf Basis der akkumulierten Daten und die diskriminierende Weiterverwendung dieser Daten. Von dieser Praxis behauptet Cinnamon, dass sie im Hinblick auf die Dimension der Anerkennung ungerecht ist (ebd., 615ff.): Die undurchsichtigen Praktiken der automatisierten bzw. algorithmischen Klassifikation in Gruppen können zu soziokultureller Diskriminierung führen, denn Data-Mining unterteilt die Gesellschaft aufgrund von Ähnlichkeitsmustern entlang von Kategorien wie Geschlecht, Familien- und Einkommensstatus oder Hautfarbe. Aufgrund dieser Klassifikation werden nur noch bestimmte Suchergebnisse gezeigt, bestimmte Routen vorgeschlagen, bestimmte Kommunikations- oder Geschäftspartner oder Kredite angeboten etc. Die Handlungsfreiheit wird also eingeschränkt und mit dem Zugriff auf die Daten wird auch ein Teil der Kontrolle über das eigene Leben aufgegeben. Dies wiederum, so Cinnamon, gefährdet die Fähigkeit, eine eigene unverzerrte Identität zu bilden (ebd.).

Cinnamon gibt an dieser Stelle keine weiteren Erläuterungen, was er mit einer unverzerrten Identität meint, warum ihre Bildung durch die genannten Praktiken gefährdet ist und wie dies mit der Frage der sozialen Gerechtigkeit zusammenhängt, um die es ihm ja letztlich geht. Cinnamons Verweis auf einen Aufsatz von Christoph Zurn legt nahe, dass er Anerkennungstheorien im Sinn hat, die – so Zurn – davon ausgehen, dass soziale Anerkennung erforderlich ist, um als Individuum ein gesundes Selbstverhältnis bilden zu können. Dies hängt mit der Frage der Gerechtigkeit wiederum so zusammen, dass Institutionen oder Praktiken, die bestimmten sozialen Gruppen die entsprechende Anerkennung vorenthalten, als ungerecht empfunden werden (vgl. Zurn 2003a, 519).

Cinnamon diskutiert diese Zusammenhänge nicht und auch wir wollen dies hier nicht vertiefen, da nach Fraser die Gerechtigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse nicht davon abhängt, ob sie den Mitgliedern die Bildung einer unverzerrten Identität erlaubt, sondern davon, ob sie allen Menschen gleiche Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ermöglicht. Mangelnde Anerkennung ist nicht deshalb ungerecht, weil sie manche Mitglieder der Gesellschaft an der Ausbildung einer unverzerrten Identität hindert (Fraser 2003, 43f.). Dies ist eine These, die sie Honneth und Taylor zuschreibt und von der sie sich explizit abgrenzt.<sup>6</sup> Ungerecht sind institutionalisierte Muster sozialer

---

6 Auch Zurns Aufsatz, aus dem Cinnamon in diesem Zusammenhang den Ausdruck „undistorted identity“ (Zurn 2003a, 519) zitiert, thematisiert diese These Frasers.

Wertschätzung, sofern „einigen Individuen und Gruppen der Status eines vollwertigen Partners in der sozialen Interaktion vorenthalten wird“ (ebd., 44). Selbst wenn die genannte Praxis die Bildung eines gesunden Selbstverhältnisses vereitelt, lässt sich nach Fraser daraus nicht schließen, dass sie ungerecht ist.

Damit führt unsere Diskussion Cinnamons zu dem Ergebnis, dass einerseits die asymmetrische Akkumulation von Daten als Hindernis für die gleiche Teilhabe aller am gesellschaftlichen Leben angesehen werden kann. Es wäre allerdings zukünftig zu fragen, ob bzw. wie die Verteilung von Informationen auf der Basis von weiterverarbeiteten Daten (etwa in Form von Persönlichkeitsprofilen) umstandslos mit der Verteilung anderer ökonomischer Güter verglichen werden kann. Andererseits ist es Cinnamon nicht gelungen zu zeigen, dass die Klassifizierung von Menschen durch die akkumulierten Daten zu mangelnder Anerkennung im Sinne Frasers führt. Zwar mag es sein, dass diese Praxis die Bildung einer unverzerrten Identität behindert, für Fraser kommt es aber darauf an, ob sie gleiche Teilhabe verhindert.<sup>7</sup>

Ausgehend von dieser Kritik plattform- und überwachungskapitalistischer Praktiken wenden wir uns daher abschließend der Frage zu, wie sich die Praktiken des Überwachungskapitalismus und des Plattformurbanismus, d. h. des durch Plattformökonomien geprägten Lebens in der Stadt, auf die Möglichkeiten gleicher Teilhabe auswirken.

### *5.3. Plattformurbanismus und Gerechtigkeit*

In der „datafizierten Stadt“ (Kitchin 2014) organisieren digitale Daten im Allgemeinen und Plattformökonomien im Besonderen zunehmend das gesellschaftliche Leben. Wir müssen daher fragen, wie der Aufstieg der Plattformen soziale und räumliche Strukturen und Praktiken in der Stadt verändert; denn urbane Plattformökonomien beeinflussen Arbeits- und Konsumverhältnisse ebenso wie die Wahrnehmung und Produktion von städtischem Raum. Dieser Wandel ist jedoch nicht nur profitorientiert, sondern wird auch durch die Stadtbewohner\*innen vorangetrieben, die mit ihren Smartphones ihren Arbeits-, Konsum- und Freizeitalltag gestalten – und dabei Daten als lukrative Nebeneffekte für die Plattformbetreiber pro-

---

7 Wie oben angeführt, lassen wir Frasers Dimension der politischen Repräsentation in diesem Aufsatz unberücksichtigt. Für den Fall der Plattformökonomien wäre sie aber gleichermaßen mit Blick auf die Rechte der Arbeitenden wie auf die der Kund\*innen relevant.

duzieren. Die so voranschreitende Veränderung der städtischen Ökonomie ist tiefgreifend:

Platforms benefit from the population density and spatial proximity of users/workers in cities. There are more opportunities for mediating social relations and extracting economic value in large, diverse markets. There is a pool of precarious „freelancers“ who are shuffled from gig to gig. For these „disruptive“ platforms, their strategy for domination is fought on the urban front: surge into cities, spread like wildfire, subvert any regulation, supplant all competition, and secure their position as an aspiring monopoly. (Sadowski 2020a, 450)

Erstens ist am Plattformkapitalismus und -urbanismus problematisch, dass die generierten Daten jenseits der eigentlichen Interaktion (wie Suchanfragen, Essenslieferung, Wohnraum- oder Putzkraftvermittlung etc.) weiterverwendet, aggregiert und kommodifiziert werden. Erst aus dieser Weiterverwertung entstehen Überwachung (Zuboff) und diskriminierende Personenprofile (Cinnamon) – sowie kapital- bzw. plattformgetriebene „Wegführungen“ innerhalb der Stadt (Shaw und Graham 2018).

Plattformen wie airbnb, helping oder uber werden so zu mächtigen Akteuren, die mit ihrem Wissen über und ihren Steuerungsmöglichkeiten von sozialen Interaktionen zunehmend neben – oder gar in Konkurrenz zu – den Stadtregierungen agieren. Sie können durch die verwendeten Algorithmen Interaktionen zwischen Bewohner\*innen verschiedener Stadtteile fördern oder sie auch vermindern und sozialräumliche Strukturen durch die Auf- und Abwertung ganzer Stadtteile beeinflussen. Letzteres gilt besonders für die Plattform airbnb, deren Effekte – Auf- oder Abwertung – allerdings bislang eher im Sinne der ökonomischen Verteilung als mit Blick auf die kulturelle (Nicht-)Anerkennung analysiert werden (siehe Ferreri und Sanyal 2018; Wachsmuth und Weisler 2018). Eine solche Abwertung könnte gleichwohl im Sinne des oben zitierten „Sag’ mir, wo Du wohnst, und ich sag’ Dir, wer Du bist!“ (Dangschat 1997) zukünftig eine Rolle spielen, die nicht über eine soziokulturell nichtanerkannte Identitätskategorie operiert, sondern über eine (sozial)räumliche (Gilbert 2010).

Zweitens ist der Plattformurbanismus problematisch, weil er bestehende ökonomische und kulturelle Ungerechtigkeiten ausnutzt, so dass für seine Analyse und Bewertung Frasers perspektivischer Dualismus heranzuziehen ist. Dies zeigt sich besonders deutlich bei plattformvermittelten Sorgearbeiten, also Sorgedienstleistungsplattformen, die Essenslieferungen,

Betreuungs- oder Reinigungs-,Gigs‘ vermitteln. Diese Angebote nutzen in vielen Fällen die ökonomische Benachteiligung und die fehlende kulturelle Anerkennung der Arbeitenden – sehr viele von ihnen migrantische Frauen – aus, um ihre äußerst prekären Arbeitsbedingungen durchzusetzen (Huws 2019; van Doorn 2017). Die sich dadurch manifestierende sozioökonomische Marginalisierung intensiviert auch die vergeschlechtlichte (kulturelle) Ungleichheit.<sup>8</sup>

## 6 Kurzer Ausblick: Recht auf digitale Stadt und *Parity of Participation*

Obwohl Lefebvre lange vor der Digitalisierung gelebt und geschrieben hat, formulierte er bereits 1968 (2016, 184), dass der Neokapitalismus „nicht mehr Menschen oder Dinge [versammelt], sondern Informationen, Kenntnisse“. Und er betonte: „Jeder große Gesellschaftstyp, mit anderen Worten, jede Produktionsweise, hatte ihren eigenen Stadttypus. Die (relative) Diskontinuität von Produktionsweisen markiert die Geschichte der städtischen Wirklichkeit“ (ebd., 181).

Die städtische Wirklichkeit wird aktuell zunehmend durch digitale kommunale Infrastrukturen und urbane Plattformökonomien produziert. Im Anschluss an Lefebvre haben wir die hohe Bedeutung der Teilhabe an den Qualitäten städtischen Lebens über den Gebrauchswert des Stadtraums und die Nutzung öffentlicher Infrastrukturen betont – eine Teilhabe, die nicht an die individuelle Finanz- oder Klassenlage gebunden sein darf. Seine grundlegende Kapitalismuskritik ist in Zeiten der Digitalisierung und Privatisierung von urbanen Infrastrukturen daher anhaltend wichtig. Für ein Recht auf digitale Stadt schlagen wir aber eine Diskussion – und zukünftige empirische Arbeiten – entlang von Frasers Gerechtigkeitstheorie und insbesondere des perspektivischen Dualismus vor, um die Möglichkeiten der Herstellung von gesellschaftlicher Teilhabe auch jenseits der Verteilung von Infrastrukturen und Raumausstattungen zu diskutieren und zu analysieren.

---

8 Diese Wechselseitigkeit im Sinne des perspektivischen Dualismus ließe sich noch weitergehender betrachten, wenn die Beurteilungen von Kund\*innen nach erfolgter Arbeit einbezogen werden: Da diese häufig von kulturell-stereotypisierter Nichtanerkennung geprägt sind, resultieren sie tendenziell in weniger Folgeaufträgen und verstärken die ökonomische Prekarisierung (siehe Rosenblatt et al. 2016; Ecker et al. 2021).

Unsere eingangs präsentierte Doppelthese, dass es Ungerechtigkeiten in den zwei Dimensionen Verteilung und Anerkennung gibt und dass diese wechselseitig miteinander verbunden sind, scheint sowohl im Hinblick auf den *Smart Urbanism* als auch mit Blick auf den *Platform Urbanism* plausibel, da beide Formen digitaler urbaner Infrastrukturen soziale Gruppen betreffen, die von Verteilungs- und Anerkennungsungerechtigkeit betroffen sind. Es bedarf hier aber zukünftiger empirischer Analysen, die dies anhand von Frasers Konzeption eingehender beleuchten.

### Literatur

- Alisch, Monika. 2018. „Sozialräumliche Segregation: Ursachen und Folgen“. In *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*, herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster, Jürgen Boeckh und Hildegard Mogge-Grotjahn, 3. Aufl., 409–425. Wiesbaden: Springer VS. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-19077-4\\_22](https://doi.org/10.1007/978-3-658-19077-4_22).
- Armstrong, Chris. 2008. „Collapsing categories“. *Philosophy & Social Criticism* 34: 409–425. <https://doi.org/10.1177/0191453708088511>.
- Barns, Sarah. 2019. „Negotiating the platform pivot: from participatory digital ecosystems to infrastructures of everyday life“. *Geography Compass* 13: 1–13. <https://doi.org/10.1111/gec3.12464>.
- Barns, Sarah. 2020. *Platform Urbanism*. Singapore: Palgrave. <https://doi.org/10.1007/978-981-32-9725-8>.
- Bauriedl, Sybille, und Anke Strüver. Hrsg. 2018. *Smart City. Kritische Perspektiven auf die Digitalisierung in Städten*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839443361>.
- Bauriedl, Sybille, und Anke Strüver. 2020. „Platform Urbanism: Technocapitalist Production of Private and Public Spaces“. *Urban Planning* 5(4): 267–276. <http://dx.doi.org/10.17645/up.v5i4.3414>.
- Brenner, Neil, Peter Marcuse und Margit Mayer, Hrsg. 2012. *Cities for People, Not for Profit: Critical Urban Theory and the Right to the City*. 1. Aufl. London; New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203802182>.
- Cinnamon, Jonathan. 2017. „Social Injustice in Surveillance Capitalism“. *Surveillance & Society* 15: 609–625. <http://orcid.org/0000-0001-7383-6886>.
- Clark, Jennifer. 2020. *Uneven Innovation. The Work of Smart Cities*. 1. Aufl. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/clar18496>.
- Dangschat, Jens S. 1997. „Sag mir, wo Du wohnst, und ich sag Dir, wer Du bist!“. *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 27: 619–647. <https://doi.org/10.32387/prokla.v27i109.866>.

- Ecker, Yannick, Marcella Rowek und Anke Strüver. 2021: „Care on Demand: Geschlechternormierte Arbeits- und Raumstrukturen in der plattformbasierten Sorgearbeit“. In *Plattformkapitalismus und die Krise der sozialen Reproduktion*, herausgegeben von Moritz Altenried, Julia Dück und Mira Wallis. 1. Aufl., 112–129. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Evans, James, Andrew Karvonen, Andres Luque-Ayala, Chris Martin, Kes McCormic, Rob Raven und Yuliya Voytenko Plagan. 2019. „Smart and sustainable cities? Pipedreams, practicalities and possibilities“. *Local Environment* 24(7): 557–564. <https://doi.org/10.1080/13549839.2019.1624701>.
- Fainstein, Susan. 2010. *The Just City*. 1. Aufl. Ithaca: Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/j.ctt7zhwt>.
- Ferreri, Mara, und Romola Sanyal. 2018. „Platform economies and urban planning: Airbnb and regulated deregulation in London“. *Urban Studies* 55: 3353–3368. <https://doi.org/10.1177%2F0042098017751982>.
- Fraser, Nancy. 2003. „Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik“. In *Umverteilung oder Anerkennung?*, herausgegeben von Nancy Fraser und Axel Honneth, 5. Aufl., 13–128. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy. 2009. *Scales of justice*. 1. Aufl. Cambridge: Polity Press.
- Fraser, Nancy. 2013. *Fortunes of Feminism*. 1. Aufl. London: Verso.
- Gilbert, Melissa. 2010. „Theorizing digital and urban inequalities“. *Information, Communication & Society* 13: 1000–1018. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2010.499954>.
- Harvey, David. 1973. *Social justice and the city*. 1. Aufl. London: Arnold.
- Harvey, David. 1989. „From Managerialism to Entrepreneurialism. The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism“. *Geographiska Annaler* 71(1): 3–17. <https://doi.org/10.1080/04353684.1989.11879583>.
- Holm, Andrej, und Dirk Gebhardt, Hrsg. 2011. *Initiativen für ein Recht auf Stadt*. 1. Aufl. Hamburg: VSA-Verlag.
- Honneth, Axel. 2003. „Umverteilung als Anerkennung: Eine Erwiderung auf Nancy Fraser“. In *Umverteilung oder Anerkennung?*, herausgegeben von Nancy Fraser und Axel Honneth, 5. Aufl., 129–224. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Huws, Ursula. 2019. „The hassle of housework: Digitalization and the commodification of domestic labour“. *Feminist Review* 123(1): 8–23. <https://doi.org/10.1177%2F0141778919879725>.
- Joss, Simon, Frans Sengers, Daan Schraven, Federico Caprotti und Youri Dayot. 2019. „The Smart City as Global Discourse: Storylines and Critical Junctures across 27 Cities“. *Journal of Urban Technology* 26(1): 3–34. <https://doi.org/10.1080/10630732.2018.1558387>.
- Kitchin, Rob. 2014. „The real-time city? Big data and smart urbanism“. *GeoJournal* 79: 1–14. <https://doi.org/10.1007/s10708-013-9516-8>.

- Kitchin, Rob. 2015. „Making sense of smart cities. Addressing present shortcomings“. *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society* 8(1): 131–136. <https://doi.org/10.1093/cjres/rsu027>.
- Lefebvre, Henri. 2016 [1968]. *Das Recht auf die Stadt*. 1. Aufl. Hamburg: Nautilus.
- Peck, Jamie, Nick Theodore und Neil Brenner. 2009. „Neoliberal Urbanism. Models, Moments, Mutations“. *SAIS Review* 29(1): 49–66. <https://doi.org/10.1353/sais.0.0028>.
- Rosenblat, Alex, Solon Barocas, Karen Levy und Tim Hwang. 2016. „Discriminating Tastes: Customer Ratings as Vehicles for Bias“. *Data & Society*. Online First: 1–21.
- Rosol, Marit, Gwendolyn Blue und Victoria Fast. 2018. „‚Smart‘, aber ungerecht? Die Smart-City-Kritik mit Nancy Fraser denken“. In *Smart City. Kritische Perspektiven auf die Digitalisierung in Städten*, herausgegeben von Anke Strüver und Sybille Bauriedl, 1. Aufl., 87–98. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839443361-006>.
- Sadowski, Jathan. 2020a. „Cyberspace and cityscapes: on the emergence of platform urbanism“. *Urban Geography* 41(3): 448–452. <https://doi.org/10.1080/02723638.2020.1721055>.
- Sadowski, Jathan. 2020b. „Who owns the future city? Phases of technological urbanism and shifts in sovereignty“. *Urban Studies*. Online First: 1–13. <https://doi.org/10.1177/0042098020913427>.
- Shaw, Joe, und Mark Graham. 2018. „Ein informationelles Recht auf Stadt?“. In *Smart City. Kritische Perspektiven auf die Digitalisierung in Städten*, herausgegeben von Anke Strüver und Sybille Bauriedl, 1. Aufl., 177–204. Bielefeld: transcript.
- Srnicek, Nick. 2018. *Plattform-Kapitalismus*. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Edition.
- Van Dijck, José, Thomas Poell und Martijn de Waal. 2018. *The Platform Society. Public Values in a Connective World*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190889760.001.0001>.
- Van Doorn, Niels. 2017. „Platform labor: on the gendered and racialized exploitation of low-income service work in the ‚on-demand‘ economy“. *Information, Communication & Society* 20(6): 898–914. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1294194>.
- Wachsmuth, David, und Alexander Weisler. 2018. „Airbnb and the rent gap: Gentrification through the sharing economy“. *Environment and Planning A: Economy and Space* 50(6): 1147–1170. <https://doi.org/10.1177/0308518X18778038>.
- Yar, Majid. 2001. „Recognition and the Politics of Human(e) Desire“. *Theory, Culture & Society* 18(2–3): 57–76. <https://doi.org/10.1177/02632760122051788>.
- Zuboff, Shoshana. 2018. „Der dressierte Mensch: Die Tyrannei des Überwachungskapitalismus“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* November-Ausgabe: 101–111.

- 
- Zurn, Christopher F. 2003a. „Identity or Status? Struggles over ‚Recognition‘ in Fraser, Honneth, and Taylor“. *Constellations* 10(4): 519–537. <https://doi.org/10.1046/j.1351-0487.2003.00351.x>.
- Zurn, Christopher F. 2003b. „Arguing Over Participatory Parity: On Nancy Fraser’s Conception of Social Justice“. *Philosophy Today* 47: 176–189. <https://doi.org/10.5840/philtoday200347Supplement23>.
- Zurn, Christopher F. 2004. „Group Balkanization or Societal Homogenization: Is There a Dilemma between Recognition and Distribution Struggles?“. In *Public Affairs Quarterly* 18(2): 159–186.
- Zurn, Christopher F. 2012. „Review of Nancy Fraser’s Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World“. *Social Theory and Practice* 38(1): 165–172.
- Zwick, Austin. 2018. „Welcome to the Gig Economy: Neoliberal Industrial Relations and the Case of Uber“. *GeoJournal* 83(4): 679–491. <https://doi.org/10.1007/s10708-017-9793-8>.



# Die Stadt als Assemblage: Neue Perspektiven für die Stadtplanung durch die Actor-Network-Theorie?

The City as Assemblage: Does the actor-network theory offer new perspectives for urban planning?

FRANK ECKARDT, WEIMAR

*Zusammenfassung:* Städte zeichnen sich durch das Zusammenspiel von gebauter und sozialer Welt aus. In der Stadtforschung wird durch die Rezeption der Actor-Network-Theorie (ANT) seit einigen Jahren versucht, diese Erkenntnis zur Erweiterung der Handlungsperspektiven für die Stadtplanung zu nutzen. Dabei soll mit dem Rückgriff auf den Begriff der *Assemblage* der offensichtliche Gegensatz zwischen Materialität und Gesellschaft überwunden werden. In diesem Beitrag soll anhand von vier internationalen Studien aus der angewandten Stadtplanungsliteratur diskutiert werden, inwieweit sich durch die Urban-Assemblage-Forschung neue Perspektiven für die Stadtplanung gewinnen lassen. Anhand von vier thematischen Handlungsfeldern (Citizenship, Rekonfiguration des Gebauten, Materialität und Gemeinschaft, Soziale Bewegungen und Stadtplanung) soll aufgezeigt werden, in welcher Weise ANT rezipiert wird und ob sich tatsächlich neue Perspektiven für die Stadtplanung ergeben können. Im Ergebnis wird aufgezeigt, dass es in der Tat durch eine veränderte Sicht auf Stadtplanung, die Beziehungen zwischen der sozialen und nichtmenschlichen Stadt integriert, in diesen Studien gelingt, neue Optionen für eine demokratisierende Stadtpolitik anzudeuten. Allerdings wird zugleich deutlich, dass diese empirischen Studien auch auf Defizite des Urban-Assemblage-Ansatzes hinweisen und insbesondere die Berücksichtigung der politischen und materiellen Dimension des Städtischen noch weiter verbessert werden muss.

*Schlagwörter:* Assemblage, Actor-Network-Theorie (ANT), Citizenship, Stadtforschung, Stadtplanung

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



*Abstract:* Cities are characterized by the interplay between the built and the social world. In urban research, the Actor Network Theory (ANT) has received attention since many years, so that this knowledge can be used to improve the ability of action in urban planning. By referring to the concept of assemblage, the relationships between materiality and society can be restored. This contribution aims to discuss the results of four international studies from the applied urban planning literature, in which new perspectives for urban planning can be gained through the theory of urban assemblage research. On the basis of four thematic fields of action (citizenship, reconfiguration of the building, materiality and community, social relationships and urban planning), the aim is to explain how ANT is adapted and whether new perspectives for urban planning can be considered. The result shows that these studies do indeed succeed in the sense of providing a new perspective on urban planning, which integrates the relationships between the social and non-human city, with new options for a democratizing urban policy. Apparently, however, these empirical studies identify deficits of the urban assemblage approach and indicate that future research must address especially more intensively the political and material dimensions of the city.

*Keywords:* assemblage, actor network theory, citizenship, urban planning, urban research

## 1. Einleitung

Städte zu erklären ist ein schwieriges Unterfangen. Schon Max Weber tat sich schwer damit zu definieren, was eigentlich eine Stadt ausmacht (Kemper 2012). Immer wieder wird dabei von einzelnen Aspekten städtischen Lebens und aktuellen Tendenzen in der Stadtentwicklung auf allgemein gültige Aussagen zum Leben in der Stadt geschlossen (vgl. Breckner, Göschel und Matthiesen 2020; Eckardt 2009). In der Stadtforschung ringen unterschiedliche Auffassungen um Geltung, die sich in der Regel auf übergeordnete theoretische Erklärungen aus der Soziologie, Architektur, Philosophie und den Kulturwissenschaften beziehen. Die Stadt wird als ein Beispiel gesehen, auf welches deduktiv die allgemeineren Annahmen über die Gesellschaft, Geschichte oder die Anthropologie des Menschen angewandt werden (eine Übersicht in Eckardt 2014). Derartigen zumeist disziplinär legitimierten Theorien über die Stadt steht das Unbehagen jener Forscher/innen gegenüber, die der Stadt als solche einen eigenständigen theoretischen Wert einräumen wollen und die die Stadtforschung als ein genuin transdisziplinäres Forschungsfeld verstehen, in dessen Mittelpunkt die Frage stehen soll, wie Städte angesichts der vielen ökologischen und gesellschaftlichen Herausforderungen zu planen sind.

In einer solchen transdisziplinären Stadtforschung (Ward und Jayne 2017) wird die Stadt nicht nur als Gegenstand empirischer Forschung betrachtet, anhand dessen sich theoretische Annahmen überprüfen lassen. Vielmehr werden Städte als eigenständige Orte der konzeptionellen Produktion von Wissen verstanden (Parker 2000). Die Materialität der Stadt gerät deshalb neuerdings (wieder) in den Aufmerksamkeitsfokus der Stadtforschung und dies soll auch konzeptuell aufgearbeitet werden. Das kann etwa bedeuten, von der Annahme der Existenz eines lokalen Wissens auszugehen, das aufgrund der jeweils spezifischen Materialität der einzelnen Städte genuin ortsabhängig ist: Wanne-Eickel ist nicht New York. Allgemeine Aussagen über Städte müssten für beide Orte relevant sein, in Wirklichkeit ist aber offensichtlich, dass vermeintlich objektives Wissen durch die Heterogenität des Städtischen in Frage gestellt wird. Spezifische lokale Kontexte produzieren mehr urbanes Wissen, als dies über eine Kategorisierung von Orten als „Stadt“ erreicht werden kann. Dementsprechend ist die lokale, auf die je spezifische Materialität fokussierende „Bottom-up“-Perspektive in der Stadtforschung, insbesondere in der angewandten Form und mit Bezug auf die Stadtplanung, oftmals wichtiger als abstrakt-kategorisierende Ansätze. Die angewandte Stadtforschung hat es daher auch mit einer anderen Form von Theorie zu tun, die sich nach Robert A. Beauregard (2008; 2013) eher als „Theoretisierung“ verstehen lässt, die ein Handeln und Planen in einer konkreten Stadt zum Ziel hat. Interessant ist daher die Frage, ob sich durch die Anwendung neuer Ansätze, um die es in diesem Artikel gehen soll, ein anderes Theorie-Verständnis etablieren lässt, welches jenseits akademischer Diskurse auch eine alltagsweltliche Bedeutung haben kann. Das Feld der Stadtplanung, in der eine enge Verquickung von Stadtforschung und Anwendungsbezug immer schon gegeben ist, soll hierfür im Folgenden als Beispiel dienen.

Theoretische Ansätze, die sich um eine Einbeziehung der lokalen und anwendungsorientierten Wissensproduktion bemühen, sind für die Stadtforschung besonders interessant (Storper und Scott 2016). Der Begriff der Assemblage, wie er in der Actor-Network-Theorie (ANT) eingeführt wurde, hat in der neueren Beschäftigung mit der Stadt Anklang gefunden. Vor allem durch einen Sammelband von Ignacio Fariás und Thomas Bender (2011) wurde die Verschmelzung zweier bis dahin getrennter Beschreibungs- und Analysediskurse durch den Begriff der „Urban Assemblage“ angestrebt. Damit erhofft man sich, Phänomene in der Stadt besser beobachten und erklären zu können, als dies mit dem bisherigen Vokabular der Stadtforschung gelingt.

Der Begriff der „Urban Assemblage“ geht zurück auf die Actor-Network-Theorie (einführend: Belliger und Krieger 2006), die sich ab den 1980er Jahren im Bereich der Science and Technology Studies (STS) entwickelt hat und die von der grundlegenden Erkenntnis ausgeht, dass die Welt netzwerkartig verfasst ist und dass Vernetzung auch für die Beziehungen zwischen der Welt im umfassenden Sinne und menschlichen Gesellschaften entscheidend ist. Somit wird das Soziale als Bestandteil von Netzwerken gesehen, durch die es mit der Welt in vielfältiger Weise verknüpft ist. Zentral ist dabei der Gedanke, dass auch Dinge (Aktanten) in Netzwerke mit Menschen eingebunden sind (vgl. Law 2006). Der Grundgedanke der Vernetzung von dinglichen Objekten und Menschen hat in der Stadtforschung in unterschiedlicher Weise Anklang gefunden, wobei der verschieden definierte und verwendete Begriff der „Urban Assemblage“ eine prominente Rolle eingenommen hat. Die Unterschiede in Konzeptionen der Urban Assemblage betreffen die Frage, ob der Begriff lediglich methodologisch zu verstehen ist, als eine spezifische Form der Beschreibung der Mensch-Welt-Beziehungen, oder aber ob mit dem Begriff eine ontologische Grundannahme bezeichnet wird, der zufolge Vernetzungen von Menschen mit der dinglichen Seite der Welt unaufhebbar und für Gesellschaften konstitutiv sind. Als eine Art Konsensdefinition, in der diese Uneindeutigkeit aber erhalten bleibt, kann man die Urban Assemblage als Begriff verstehen, der die Beziehungen zwischen Beziehungen in der Stadt (als relationalem Raum) wie im physisch-geographischen Territorium bezeichnet. Die Fluidität und Fixierung von Beziehungen zwischen Raum, globalen und lokalen Kontexten, Strukturen und Handlungen gerät somit in den Blick. Urban Assemblages sind „equally sensitive to the role of relational and territorial geographies, of fixity and flow, of global contexts and place-specificities, of structural imperatives and embodied practices“ (McCann und Ward 2011, 175).

Dieser innovative Ansatz hat schnell zu der Diskussion geführt, ob das gegebene Versprechen, gegenwärtige Phänomene der Stadtentwicklung besser erklären zu können, wirklich eingelöst wird. Insbesondere die Reaktion von Neil Brenner (Brenner, Madden und Wachsmuth 2011), einem der profiliertesten Vertreter einer kritischen Stadtsoziologie, hat aufgezeigt, dass die ANT-inspirierte Assemblage-Perspektive die Art und Weise, wie Städte verstanden und untersucht werden sollten, grundsätzlich hinterfragt. Brenner lehnt die ontologische Ausdeutung des Assemblage-Begriffs ab, da diese kein geeignetes Instrumentarium zum Verständnis derjenigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen biete, in denen städtische Räume und lokal eingebet-

tete soziale Kräfte positioniert sind. Nach Brenner, Madden und Wachsmuth (2011) blendeten Assemblage-Ansätze die widersprüchlichen und hierarchischen sozialen Beziehungen und institutionellen Formen des Kapitalismus aus und verhinderten dadurch Kritik an tatsächlich bestehenden sozialen Beziehungen und institutionellen Arrangements. Eine ähnliche Diskussion hat der die ANT weitgehend verteidigende Beitrag von Alexa Färber (2014) in der deutschen Stadtforschung ausgelöst.

Inzwischen liegen weitere Fallstudien vor (Blok und Farías 2016; Kärrholm 2013; Nakajima 2013; Dovey und Fisher 2014; Grossmann und Haase 2016; Lancione 2016a, 2016b; Wang, Oakes und Yang 2016; Figueiredo 2016), die es erlauben, die Frage nach der Erklärungskraft der ANT in der angewandten Stadtforschung zu diskutieren. Nach einer Rekapitulation der bisherigen Diskussionen um die Bedeutung der Assemblage-Forschung für die kritische Stadtforschung soll in diesem Beitrag eine Auseinandersetzung mit neueren Studien erfolgen. Dabei wird davon ausgegangen, dass sich die Frage nach der Anwendbarkeit der ANT am Grundverständnis kritischer Stadtforschung (vgl. Eckardt 2014, 89ff.) entscheidet, welche eine Steigerung des emanzipatorischen Potentials theoretischer wie praktischer Diskurse über Stadtplanung anstrebt. Die Fragestellung, die hier verfolgt werden soll, lautet daher: Kann mit einem ANT-Ansatz ein Erkenntnisgewinn für eine an der Stadtplanung orientierte Stadtforschung erzielt werden und werden dadurch gleichzeitig zusätzliche emanzipatorische Handlungsoptionen erkennbar? Dementsprechend sollen Fallstudien untersucht werden, die sowohl versuchen, mit Hilfe der ANT die Handlungsperspektiven der Stadtplanung zu erweitern, als auch dem normativen Anspruch der Stadtplanung, demokratisierend zu wirken, entsprechen wollen. Ausgewählt wurden daher Fallstudien, die eine deliberative oder partizipatorische Ausrichtung der Stadtplanung analysieren, in der soziale Bewegungen und die Zivilgesellschaft als relevante Planungsakteure gesehen werden. Obwohl inzwischen umfangreiche Studien aus der ANT-orientierten Forschung (Guggenheim 2008, 2016; Marres 2012; Wilde 2020) vorliegen, ist die Anzahl von Studien, die den genannten Anforderungen entsprechen, noch relativ klein. Es kann aber auf vier Studien – aus den Niederlanden (Koster 2015), den USA (Sheehan und Vadjunec 2012), Australien (Oakley 2014) und Spanien (Marrero-Guillamón 2013) – zurückgegriffen werden, die originären Planungskontexten entstammen und daher Anwendungsprobleme berücksichtigen müssen.

## 2. Der Begriff der Urban Assemblage

Die Notwendigkeit, den für die angewandte Stadtforschung neuen Begriff der „Urban Assemblage“ einzuführen, hat sich aus einer länger anhaltenden Unzufriedenheit vieler Forscher/innen ergeben, die die sozialwissenschaftliche Erforschung der Zusammenhänge zwischen Stadt und Gesellschaft insbesondere hinsichtlich ihrer materiellen Substanz als untertheoretisiert betrachtet haben (vgl. Eckardt 2016). Aus dem Grunde haben verschiedene Autor/innen vor allem seit den 2000er Jahren Ansätze formuliert, die sich nicht auf eine Beschreibung der Stadt als entweder gebaut oder gelebt, entweder materiell oder sozial oder auf ähnlich duale Konzeptionen beschränken. Die triadische Konzeption des Raums bei Lefebvre (Schmid 2010) hat diese Simplifizierungen ebenso zu überwinden versucht wie andere Autor/innen, die von übergeordneten theoretischen Konzeptionen ausgehen. Zu letzteren gehören Soziologen wie Christopher Mele (2000) und Simon Parker (2000), die sich schon vor den Urban-Assemblage-Studien darum bemühten, eine diskurs-, handlungs- und erfahrungssoziologische Perspektive auf die Stadt mit der Betrachtung ihrer materiellen Konstruktion in Einklang zu bringen. Beide Autoren betonen, dass das Verständnis von Handlungen nicht wiederum zu neuen dualen Kategorisierungen im Sinne von Handeln versus Reden/Denken/Planen führen darf. Sie gehen vielmehr von einer Gleichzeitigkeit von Raumproduktion und Raumwahrnehmung aus, die konzeptionell zusammengedacht werden müssen. Mele und Parker sind nicht als Vorläufer der Assemblage-Theorie zu verstehen, haben aber durch ihre Arbeiten bewirkt, dass das Thema der materiellen Seite der Stadt in der Stadtsoziologie überhaupt wieder aufgegriffen wurde (Müller 2017). Mele und Parker nutzen dabei teilweise ältere, aber weniger einflussreiche Traditionen der Stadtsoziologie, die sich gegenüber den in der amerikanisch-europäischen Diskussion dominierenden struktursoziologischen Ansätzen nicht haben durchsetzen können. Sie lassen sich eher in den theoriegeschichtlichen Kontext der Material-Culture-Forschung einordnen, wobei insbesondere Meles Arbeiten zur Gentrifizierung von New York von der Vereinbarkeit von kritischer Stadt- und kritischer Diskursforschung ausgehen.

Städtische Assemblages beschreiben weniger bestimmte Objekte, die in einer festgelegten Beziehung zueinander beschrieben und untersucht werden können. Interessanter ist die Prozesshaftigkeit, mit der städtische Akteure in assemblierte Situationen eintreten, diese deassemblieren und dann wiederum reassemblieren, indem bestehende Beziehungen zwischen

Objekten wie zwischen Objekten und Akteuren zerlegt und wiederum neu zusammengefügt werden. Dies ist nur deshalb möglich, weil es eigentlich nie nur eine Assemblage gibt, sondern Städte durch die permanente Co-Produktion verschiedener Beziehungen gekennzeichnet sind, die durch kreatives Handeln immer wieder neu verknüpft werden können. Entscheidend ist dabei, dass diese Neuverknüpfungen nicht durch Inbesitznahme geschehen müssen, sondern auch durch Interaktionen der Komponenten auf den intermediären Ebenen (Agencies) möglich sind. Städte sind in dieser Hinsicht als ein Produkt der Geschichte dieser Interaktionen zu betrachten und beherbergen durch diese historische Pfadabhängigkeit auch je unterschiedliche Potentiale für neue Prozesse der De- und Reassemblierung. Wie McFarlane (2011, 654) betont, hat die Erforschung städtischer Assemblages deshalb auch mehr mit dem Thema Wandel zu tun, als dies für die klassische ANT gilt, die ihren Fokus auf die Stabilität von Netzwerken richtet. Die Stabilität der immer neu veränderten Assemblages wird vielmehr durch einen Prozess der stetigen Wieder-Ausrichtung auf vorhandene Strukturen von Macht, Wissen, Diskursen, Rationalitäten und Dispositiven hergestellt, wobei diese Wieder-Ausrichtung in einem Kontext der Ungleichverteilung von Macht, Ressourcen und Wissen erfolgt.

Die Forschungen zur Urban Assemblage haben sich von Beginn an nicht primär mit konzeptionell-theoretischen Fragen auseinandergesetzt; auch die theoretische Nähe zu den die ANT prägenden Arbeiten von Bruno Latour kann nicht als übertrieben groß bezeichnet werden. Colin McFarlane gibt in seinem Aufsatz über das Wohnen als Assemblage (2011) der Freiheit in der Interpretation von ANT-Theoretikern wie Latour den entsprechenden Raum, indem er vorschlägt, sich nicht weiter mit unterschiedlichen Begriffsdefinitionen aufzuhalten, sondern von *Assembling* statt *Assemblage* zu sprechen, weil es ihm um eine theoretische Sensibilisierung zugunsten einer verbesserten empirischen Fokussierung und nicht um eine abstrakte Begriffsdiskussion geht. Das drückt sich auch in einem entsprechenden Stadtverständnis aus, wobei gilt: „The city [...] is not just inhabited but [...] is produced through inhabiting“ (651). Damit wird ein Stadtverständnis aufgegriffen, welches wiederum handlungstheoretisch fundiert und beispielsweise auch in Nigel Thrifts und Ash Amins Buch „*Cities. Reimagining the Urban*“ (2011) präsent ist, an das wiederum Farías und Bender (2011) anknüpfen. Die Anschlussfähigkeit an die ANT besteht für McFarlane im Hinblick auf die „non human actors“, die in der bisherigen Stadtforschung unberücksichtigt geblieben seien. Die Aufnahme der Assemblage-Perspektive ist für ihn

deshalb auch eher eine Korrektur von bisherigen, verengten Perspektiven der Stadtforschung, durch die etwa die Mobilität und Translokaliät des Wohnens in Sicht kommen, die ansonsten in der „bounded, ‚earthly‘ baggage of connotations that dwelling carries“ (2011, 652) nicht erscheinen.

Es ist also möglich, von einer Vereinbarkeit von Assemblage Thinking und Critical Urban Studies auszugehen, wobei die historischen Prozesse sozialer Ungleichheiten nach wie vor als grundlegend angesehen werden. Mit der Rede von der Stadt als Assemblage kann sowohl eine Orientierung als auch ein Objekt bezeichnet werden: Während eine Assemblage-Orientierung eine ontologische Sichtweise begründen will, in der die sozialen, politischen, kulturellen oder ökonomischen Zusammenhänge als ein Beziehungsgeflecht verstanden werden, das eine gemeinsame Erforschung von Praxis und Materialität verlangt, kann die Assemblage auch als eine Objekt-Forschung begriffen werden, in der die Beziehungen zwischen Objekten im Mittelpunkt stehen. Diese große Varianz innerhalb der Assemblage-Stadt-Forschung verhindert eine orthodoxe Festlegung auf ein zu anspruchsvolles Forschungsdesign. Sie erschwert zugleich eine Aussage darüber, worauf es denn in den Assemblage-Studien letztlich ankommt. Arbeitet man die theoretischen Annahmen heraus, mit denen die unterschiedlichen Ansätze operieren, wird man zu dem Ergebnis kommen, dass die Objekt-Assemblage wohl wesentlich weiter verbreitet ist als die ontologische Variante der Assemblage-Orientierung.

Festzuhalten bleibt, dass sich der Ansatz der Urban Assemblage nicht als eine Engführung eines vorformulierten metatheoretischen Konzepts verstehen lässt, sondern eher die soziomateriellen Aspekte von Stadt und Urbanität zu thematisieren versucht, die zwischen makrogesellschaftlichen Prozessen und materiellen Objekten und Artefakten auf intermediären Ebenen der Interaktion angesiedelt sind und die es zu erforschen gilt. Dabei werden Netzwerke, wie sie für die ANT so wichtig sind, ebenso in Augenschein genommen wie Agencies, Atmosphären oder Sozialtechnologien. Diesbezüglich liegen auch theoretische Anleihen bei anderen philosophischen Konzeptionen, insbesondere bei Deleuze, nahe.

### 3. Einwände der kritischen Stadtsoziologie

Deutet man die Assemblage-Ansätze in der dargestellten Weise, scheinen die gedanklichen Brücken zu einer Stadtforschung, die sich als Kritik an bestehenden sozialen Ungleichheiten versteht und diese offenlegen will, of-

fensichtlich zu sein. Die Urban-Assemblage-Studien sind allerdings entweder von wichtigen Stadtforschern wie David Harvey oder Manuel Castells überhaupt nicht rezipiert oder doch insgesamt negativ bewertet worden. Im schon erwähnten Text von Brenner, Madden und Wachsmuth (2011) wird dabei eine doppelte Gegenargumentation aufgebaut. Zum einen wird eine fundamentale Ablehnung formuliert, die in erster Linie als eine politische verstanden werden muss: „Instead, we must continue to seek out the ingredients – intellectual and political – for a critical imagination that is oriented towards the possibility of a radical different type of worldwide space.“ (Brenner, Madden und Wachsmuth 2011, 238) Es gelte, die globale urbane Welt im Sinne von Marx bei den Wurzeln zu packen. Der Ausgangspunkt ist dabei die Konstatierung eines profunden globalen Wandels, der sich nicht als ein rein städtisches Phänomen beschreiben lässt. Stattdessen stehen geökonomische Restrukturierungen im Vordergrund, die „large scale, long term trends“ (ebd.) zum Ausdruck bringen. Obwohl die Autoren die Notwendigkeit der Reflexion vorhandener Analyse-Konzepte und Theorien nicht verleugnen, halten sie es nicht für notwendig, in einem poststrukturalistischen Sinne die „grand narratives“, etwa vom Wachstum und von der Entwicklung von Städten (vgl. Brockow-Loga und Eckardt 2020), in Frage zu stellen. Wie angesichts einer solchen Vorabfestlegung die sich selbst zugeschriebene Offenheit für neue Denksätze Wirklichkeit werden kann, wird von den Autoren nicht thematisiert.

Gegen den Ansatz der Urban Assemblage wird zweitens emphatisch argumentiert, indem dieser zunächst vor allem als eine Art Methode („guiding sensibility or research orientation“, Brenner, Madden und Wachsmuth 2011, 238) akzeptiert, aber die darüber hinausgehenden Ambitionen der Theorie-Innovation abgelehnt werden. Vorgeworfen wird den Assemblage-Forscher/innen ihre ungenaue Terminologie, die keine präzisen empirischen und normativen Parameter bereitstelle. Brenner, Madden und Wachsmuth bestehen auf der Festlegung eines Forschungsobjektes (2011, 230) und fragen, ob hier ein neuer Metadiskurs initiiert wird, der Ansätze der politischen Ökonomie ablösen soll. Durch die Unübersichtlichkeit der Assemblage-Studien irritiert, ordnen sie diese nach einem relativ einfachen Muster, wobei sie die vorhandenen Studien und Publikationen entweder als empirische, methodologische oder ontologische Forschungen verstehen. Anschließend vergleichen sie deren Erträge mit denjenigen, die sie aus Studien ziehen können, die sich dem eigenen metatheoretischen Diskurs der politischen Ökonomie verpflichtet sehen. Bei diesem vergleichenden, ergebnisorientierten Vor-

gehen geht allerdings das Besondere der Assemblage-Forschung verloren, die ihren soziomateriellen Fokus als Erweiterung makrogesellschaftlicher Strukturanalysen und nicht als deren bloße Anwendung verstanden wissen will. Mit Bezug auf McFarlanes Studie zu informellen Siedlungen in Indien behaupten die Autoren, dass die dichte Beschreibung der Soziomaterialität keine neuen Einsichten liefere, weil soziomaterielle Studien über Marginalisierung in Megastädten etwa schon für ähnliche Siedlungen in Südamerika vorliegen. Der soziomaterielle Fokus, so der Vorwurf, lässt die spezifischen geohistorischen Kontextbedingungen weitgehend außer Betracht. Daraus abgeleitet bleibt für die Kritiker/innen der Urban-Assemblage-Forschung die Schwachstelle bestehen, dass keine konkreten Akteure oder Aktanten benannt oder in ihrer politischen Konstitution hinreichend wahrgenommen werden, die eine tatsächliche Veränderung bewirken könnten.

Wenn man die kontroverse Diskussion um den Stellenwert der Urban Assemblage kurzfassen will, dann wird vor allem die Berücksichtigung übergeordneter geopolitischer Transformationsprozesse wie die Etablierung einer neoliberalen und postfordistischen globalen „urban order“ von den Kritiker/innen eingefordert. Auf der operationellen Ebene wird nachgeordnet gefragt, ob eine hinreichend transparente und rigide Methodologie entwickelt worden ist. Mit Bezug auf diese beiden Kritiken (globale Kontextualisierung und Politikverständnis sowie Methodologie) sollen nun vier planungsbezogene Studien dargelegt werden, die explizit an die Urban-Assemblage-Forschung anschließen.

#### 4. Urban Assemblage und Stadtplanung

##### *Citizenship als Assemblage*

In seiner Studie über den sozialen Wohnungsbau in den Niederlanden führt Martijn Koster (2015) eine historische Analyse durch, bei der er sich auf die Veränderungen des letzten Jahrzehnts konzentriert. Hierbei führt er den Begriff der Assemblage mit zwei Intentionen ein. Zum einen will er damit zeigen, dass nicht nur Regierungspolitik zum Entstehen neuer Wahrnehmungsschemata von „guten“ und „schlechten“ Bürger/innen geführt hat, sondern dass diese in einem Prozess der Assemblage durch staatliche wie nichtstaatliche Akteur/innen zustande gekommen sind. Der Assemblage-Ansatz ist gewählt worden, „to avoid downplaying the role of non-state actors in governance assemblages“ (Koster 2015, 225).

Zum anderen will der Artikel demonstrieren, dass auch unvorhergesehene Ereignisse wie der Bankrott von Wohnungsunternehmen oder die Skandalisierung von Korruption betrachtet werden müssen, wenn man die Wieder-Ausrichtung („alignment“) der Wohnungspolitik als einen Prozess des Wandels der allgemeinen Governance in den Niederlanden versteht. Hervorgehoben wird die bestehende Pfadabhängigkeit, die Koster durch die schon vorhandenen politischen Ideologien und Regulatorien gegeben sieht. Der soziomaterielle Impetus der Assemblage-Forschung wird von ihm sozioräumlich übersetzt und dient so seiner anthropologischen Feldforschung im benachteiligten Utrechter Stadtteil Overvecht.

Koster bettet seine Studie in Überlegungen zu globalen Veränderungen durch die Dominanz neoliberaler Politik ein, die zu einer Bevorzugung der sozial aufsteigenden Bürger/innen und von Eigentum führe. Durch den Assemblage-Ansatz will er aber auch aufzeigen, dass die Definition von Bürgerschaft (Citizenship) nicht mehr nur rein national-territorial erfolgt, sondern auch durch andere territoriale Entitäten wie den sogenannten sozialen Brennpunkten beeinflusst wird. Die lokale Polis ist in diesem Sinne nicht mit dem Nationalstaat identisch und folgt eher globalen Vorstellungen von einem aktiven, selbstverantwortlichen und partizipierenden Bürger. Durch den ANT-Ansatz kann Koster zeigen, dass sich das lokale Verständnis von Citizenship nicht lediglich aus der Ableitung nationaler Vorgaben und Gesetze ergibt, sondern stattdessen räumliche Praktiken vor Ort Citizenship durch konkrete Handlungen interpretieren.

Methodisch macht der Autor in diesem Beitrag nur ansatzweise von seiner vorhandenen anthropologischen Kenntnis des Stadtteils Gebrauch. Nichthumane Aktanten im eigentlichen Sinne kommen bei ihm kaum in den Blick, da es bei seinen Beobachtungen in erster Linie um das Verhalten von Menschen zueinander geht und der Stadtteil quasi nur die Bühne darstellt, auf der das Verhalten der Bewohner/innen beobachtet werden kann. Konsequenterweise fordert Koster (2015, 225) weitere Studien „for a more rigorous academic analysis of how these assemblages gain and change shape, and the different stakes that emerge within these assemblages“.

### *Materialität und Gemeinschaft*

Als geradezu gegensätzliches Beispiel einer ANT-inspirierten Studie kann man die Arbeit von Rebecca Sheehan und Jacqueline M. Vadjunec (2012) verstehen, in der sich Politik nur im Sinne eines „butt the government out“ wiederfindet und die im Kontext amerikanischer Regionalisierung verbleibt.

Dabei wäre eine weitergehende Kontext-Verortung naheliegend, handelt es sich doch bei dem untersuchten Cimarron County in Oklahoma um eine Gegend, die von den globalen Prozessen der geopolitischen Neuordnung durch die Ausrichtung der Ökonomie auf den Weltmarkt existentiell betroffen ist. Obwohl Cimarron County als sterbende Stadt massiv durch den Einwohnerverlust bedroht ist, finden die Autorinnen in ihren auf Oral History, semistrukturierten Interviews und teilnehmender Beobachtung basierenden Untersuchungen eine Art von Gemeinschaftsgeist vor, der sich nicht hinreichend durch das Faktum der verlorengehenden Stadt verstehen lässt.

Stattdessen ermöglicht ihnen eine weitergehende Interpretation des Assemblage-Ansatzes, zunächst eine Entkopplung zwischen der räumlichen Konstitution der Kleinstadt und der Gemeinschaft („community“) zu beobachten: Die Gemeinschaft ist mehr als nur eine räumlich konstruierte soziale Ebene, die sich durch Anwesenheit und Nähe quasi natürlich ergeben hat. Vielmehr verstehen die Autorinnen sie als eine Art von emotionaler Assemblage, die sich als „being-in common“, als ein Netzwerk von Menschen, Glaube und Landschaft beschreiben lässt. Entscheidend ist dabei, dass dieses Zusammengehörigkeitsgefühl die Materialisierungen der kulturellen Landschaft und ihre aktive Bearbeitung existentiell miteinschließt. Als Coping-Mechanismus für „common success and common misery“ (Sheehan und Vadjunec 2012, 932) dient diese Konstruktion der Gemeinschaft aus nichthumanen/landschaftlichen Aktanten und Menschen auf Grundlage eines assemblierten Gefühls auch dazu, sich gegen einen als fremd erfahrenen „common sense“ abzugrenzen. Die Autorinnen dokumentieren, dass Bedrohungen der materiellen und natürlichen Lebensgrundlagen die Bewohner/innen dazu zwingen, sich auf die Gemeinschaft zu verlassen, um mit dem Leben im Niemandsland fertig zu werden. In der Rekonstruktion der Narrative, mit denen sie sich als in die Kulturlandschaft eingebettet beschreiben, dominiert die Figur des kollektiven Körpers, in dem die Landschaft und die Bewohner-Gruppe als miteinander verbunden erscheinen. Auf der Basis dieses Befundes zur Assemblage eines Gemeinschaftsgefühls darf angenommen werden, dass eine solche Form der landschaftsinklusive Selbstwahrnehmung nicht lokal begrenzt ist und viele Menschen auch in anderen Regionen der USA ähnlich empfinden: „By identifying circulations of a variety of sometimes very different actants and actor-networks, we were also able to consider ‚community‘ not as a ‚thing‘ with assumed qualities and geographical boundaries, but rather as a broader set of ideas and actions.“ (ebd.) Die Autorinnen schließen mit dem Hinweis, dass es für Politiker sehr wichtig ist

zu verstehen, wie diese komplexen Actor-Network-Beziehungen sich gestalten, um mit diesen Gemeinschaften verhandeln und innerhalb ihrer handeln zu können.

Diese Studie, die sich mit einem induktiven Forschungsdesign der Assemblage-Theorie nähert, betrachtet die ANT-Theorie vor allem als eine erweiterte Möglichkeit zur Beschreibung von Befunden, die sich im Rahmen der Community-Study-Tradition der bisherigen Feldforschung nicht angemessen thematisieren lassen. Anders als bei Koster wird die materielle Dimension insofern hervorgehoben, als die Landschaft und auch verschiedene Lokalitäten in ihrer symbolisch-konkreten Gestalt, etwa in der Bezeichnung von Bergen und Seen, in der Schilderung der eigenen Biographie auftreten und als Orte der Assemblierung des Gemeinschaftsgefühls erkenntlich werden. Die Selbst-Platzierung in einer Landschaft erzeugt in diesem Sinne erst die Gemeinschaft.

### *Rekonfiguration des Gebauten*

Während die amerikanische Studie formale Planungsprozesse weitgehend außer Acht lässt, fokussieren die beiden folgenden Beispiele auf ebendiese. Im engeren Sinne planungstheoretisch orientiert ist dabei aber nur Susan Oakleys Artikel (2014). Der planungsorientierte Ansatz wird durch einen auf Objekte fokussierten Zugang begründet, der sich auf Port Adelaide als Beispiel für eine Waterfront-Revitalisierung kapriziert. Oakley bewertet die dazu vorhandene Forschungsliteratur als ambivalent und stellt „kritischen“ Analysen, die in solchen Projekten den Ausdruck von neoliberalen Restrukturierungen der globalen Ökonomie sehen, jene gegenüber, die diese Projekte auch als Erfolgsgeschichten betrachten, bei denen es Regierungen in bereits benachteiligten Gegenden gelingt „to house, employ and ensure quality environments“ (Oakley 2014, 172).

Eine kritische Urban-Assemblage-Forschung verlangt der Autorin zufolge, dass Möglichkeiten des Wandels aufgezeigt werden, wobei zunächst dasjenige urbane Problem identifiziert werden muss, auf das die Planung eine Antwort geben soll, damit über letztere dann in einem politischen Prozess entschieden werden kann. In der Erforschung dieses Prozesses können laut Oakley die Begriffe der Deskription, der Agency sowie der Imagination der Assemblage produktiv genutzt werden. Die Deskription soll hier (im Sinne von McFarlane 2011, 210) auch die historische Entwicklung städtischer Ungleichheiten in den Blick nehmen, die durch Veränderungen der Beziehungen zwischen Politik, Wirtschaft, Gemeinschaften und Aktivismus

im kapitalistischen Kontext geprägt ist. Mit dem Begriff der Agency soll die Materialität nicht nur als Objekt, sondern auch als etwas verstanden werden, das durch Prozesse der Stadtplanung zum Erreichen bestimmter politischer Ziele gestaltet werden kann. Zum Beispiel wurden Dokumente oder Werbematerialien erstellt, um zu kommunizieren und bestimmte Aktionen der Planung anzuleiten und Akteur/innen zu gemeinsamen Handlungen zu organisieren. Mit der Imagination der Assemblage wird schließlich darauf hingewiesen, dass die Vorstellung eines „Rechts auf Stadt“ mit einer allgemeinen Politik der Anerkennung zu verbinden ist. Neues städtisches Wissen soll dadurch generiert werden, dass Kollektive organisiert werden, die eine Vielzahl von Themen und Anliegen und zugleich eine Reihe von Identitätsformationen – Klasse, Rasse, ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht und Sexualität – verbinden.

Oakley (2014) beginnt ihre Argumentation mit einer Kontextualisierung des deindustrialisierten und verwahrlosten Hafengeländes, auf dem ein bauliches Vorhaben realisiert werden soll, welches zugleich das Entstehen Tausender Jobs und die Revitalisierung des Gebiets zum Ziel hat. So weit stellt die Darstellung des Planungsprozesses eine relativ konventionelle Beschreibung dar, die aber von der Autorin durch einen besonderen Fokus auf das Branding der „Newport Quays“ sowie auf die überhöhte Skalierung der geplanten Gebäude erweitert wird. Die Aufnahme dieser Aspekte des Planungsprozesses werden von Oakley bereits als Teil der „Critical Urban Assemblage“-Forschung gesehen. Anschließend wird die globale Finanzkrise ab 2008 als „Reassembling“ eingeführt, die zu einem teuren Ende der Kooperation und einer Rückgabe der Planung an den Staat mit der Ankündigung neuer, ‚nachhaltigerer‘ Kooperationen geführt hat. Dies soll unter anderem durch eine verstärkte Beteiligung der Öffentlichkeit gelingen, die bis dato außen vor geblieben war. In der Zusammenfassung wird die Verwendung der Perspektive einer kritischen Urban Assemblage als Rahmen „for a more comprehensive and inclusive policy and practice option“ (Oakley 2014, 185) angesehen. In welcher Weise dies geschehen könnte, wird nur durch Bezugnahme auf „urban planning that builds on the ‚local‘ in the broadest sense“ (ebd.) vage angedeutet. Im Gegensatz zur Betonung der meisten Assemblage-Interpretationen und im Kontext eines selbstdeklarierten Zugangs zum Baulichen überraschend, bleibt gerade die materielle Dimension nur auf die Frage des Branding bezogen, das hauptsächlich am Beispiel von Hinweisschildern illustriert wird.

## *Soziale Bewegungen und Stadtplanung*

Isaac Marrero-Guillamón (2013) hat mit seinen ethnographischen Arbeiten über die Konflikte, die sich durch die Besetzung der Can-Ricart-Fabrik in Barcelona ergeben haben, ebenfalls einen theoretischen Anschluss an die Urban-Assemblage-Forschung hergestellt. Marrero-Guillamón greift stärker als die drei anderen Studien auf eine eigene Lesart verschiedener Traditionen der ANT zurück, wobei er auch als Einziger die starke These Latours zur Rolle der nichtmenschlichen Aktanten und des Parlaments der Dinge (Latour 2001; Greif 2005) reflektiert. Nach seinem Verständnis stellt Latour vor allem die Privilegierung formaler (Entscheidungs-)Strukturen in Frage und hebt die Bedeutung verschiedener Räume der Politik hervor, die auf den „different forms of being together“ (Marrero-Guillamón 2013, 418) beruhen und ihrerseits in der Produktion von Kollektiven, Objekten und Bifurkationen untersucht werden müssen. Marrero-Guillamón ist sich dabei bewusst, dass er mit einer solchen Interpretation der ANT teilweise an der ursprünglichen Intention der Assemblage-Forschung vorbeigeht und die Materialität des Netzwerkes sich so eher verflüchtigt. Ungeachtet dessen soll aber durch den Fokus auf kreative Innovationen („new collectives, new political objects, and new conditions of possibility“ (ebd.)) ein Einklang mit den Ursprüngen der ANT hergestellt werden, die sich zuerst mit der Frage nach der Generierung und Innovation von Wissen beschäftigte.

Diskursive Operationen und direkte Aktionen, die Produktion und Kommunikation eines neuen politischen Objekts (die Fabrik) und die damit einhergehende Produktion neuer rhetorischer und akademischer Narrative stellen sich als ein vernetztes Vorhaben, als eine Assemblierung des Zusammenseins dar, welches sich im Kampf um Anerkennung neu ausrichtet und eine soziale Ausdifferenzierung produziert, die sich als Reassembling weiter fortsetzt. Durch eine strikte Anwendung der ANT, so der Autor, wäre insbesondere diese Phase nicht erklärbar, weil sie keine Multiplizierung der „common world“ vorsieht. Erkennbar wird aber, dass die Arbeit der Aktivist\*innen nicht lediglich als Rekomposition einer bereits existierenden Welt zu deuten ist, sondern vielmehr durch ihre kreative Konstruktion ein neuer politischer Prozess entsteht.

## 5. Fazit

Die Anwendung eines kritischen Urban-Assemblage-Ansatzes in der praxisnahen Stadtforschung bietet der emanzipatorischen Stadtplanung einen Rahmen, der für eine inklusive Stadtpolitik und Planungspraxis neue Optionen bereithält. Die Perspektive der ANT erschließt eine Reihe von lokal bedingten Handlungspraktiken, die sich an unvorhergesehene politische, soziale und ökonomische Veränderungen anpassen können. Angesichts der Tatsache, dass Stadtplanung langfristige, oft auf Jahrzehnte hin angelegte Projekte verfolgt, ist ein solches Verständnis der menschlichen Interaktion mit der gebauten physischen und nichtmenschlichen Welt gegenüber schematischen Planungsphilosophien im Vorteil, die sich nur auf die soziale Welt beziehen. Planung lässt sich somit relational denken (Kurath und Bürgin 2019), indem Artefakte, Wissensformen und Praktiken gedanklich miteinander verbunden werden. Planungstheoretisch würde sich anbieten, die ANT als ein Beispiel für solche Theorien der Stadtplanung zu diskutieren, die bislang konzeptionell sehr lose unter der Kategorie der „soft planning“ (Allmendinger 2009; Haughton 2010) versammelt werden, wobei Stadtplanung dabei nur undeutlich als prozesshaft und nicht objekt- und produktorientiert verstanden wird. Die Begrifflichkeit der ANT hingegen könnte der konzeptionellen Undeutlichkeit entgegenwirken, wobei die vier hier behandelten Schwerpunkte (Citizenship/Gemeinschaft, Materialität, Rekonfiguration des Gebauten, soziale Bewegungen) zumindest ansatzweise als analytische Fokuse zu betrachten sind.

In der Praxis ergeben sich, wie die angeführten Studien zeigen, durch die Erweiterung der angewandten Stadtplanungsforschung um Aspekte der nichtmenschlichen Umwelt Perspektiven, welche die Planung einer für verschiedene Gemeinschaften nachhaltigen, integrativen und lebenswerten städtischen Umgebung unterstützen können. Gefordert ist eine kreative Stadtplanung, die sich mit dem „Lokalen“ im weitesten Sinne und damit sensibel mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des jeweils spezifischen Ortes auseinandersetzt. Es lässt sich in diesen Studien auch die Herausbildung eines Konsenses darüber beobachten, wie die ANT-orientierte Urban-Assemblage-Forschung zentrale Begriffe wie die „Assemblage“ selbst definiert. Dabei werden konzeptionelle Unschärfen teilweise bewusst in Kauf genommen und für eigene Interpretationsansätze genutzt. Die Anwendung der ANT in diesen stadtplanerischen Studien bedeutet zugleich keineswegs, dass die Ansätze der kritischen Stadtforschung außer Acht gelassen werden. Vielmehr ist eine Verschmelzung von Theorie-Horizonten zu konstatieren,

wobei die Bedeutung globaler Transformationen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, wie sie die Ansätze der politischen Ökonomie hervorheben, auch im Rahmen von Assemblage-Forschungen anerkannt wird. Das Anliegen der Assemblage-Forscher/innen, in erster Linie neue Erkenntnisse initiieren zu wollen, indem sowohl konzeptionell wie methodisch auf Grundlage der ANT etwa Bezüge zu nichtmenschlichen Aktanten hergestellt werden, steht bei den hier besprochenen Studien im Vordergrund. Dass die Verknüpfung von verschiedenen theoretischen Ansätzen tatsächlich auch in anderen Fällen erkenntnisfördernd ist, kann jedoch nicht von vornherein angenommen werden und müsste im Einzelfall begründet werden (vgl. Sohn 2016).

Ausgesucht wurden die Studien, weil sie sich in impliziter und teilweise expliziter Weise einer normativen Ausrichtung von Stadtplanung verpflichtet sehen, die bewusst eine emanzipatorisch-demokratisierende Sichtweise auf Planungspraktiken und -prozesse entwickelt. Auffallend ist dabei, dass die politische Dimension der Stadtplanung teilweise gänzlich unreflektiert bleibt (Sheehan und Vadjunec 2012) oder aber nur ansatzweise adressiert wird (Koster 2015). Politik erscheint hier als Prozess ohne personalisierte Entscheidungshandlungen. In diesem Sinne folgen die Studien einem Politikverständnis, das sich eher als Gesellschaftspolitik im weiteren oder deliberativen Sinne von Stadtplanung (vgl. Fischer 2003; Healey 2010) beschreiben ließe. Andererseits gelingt es der australischen wie der spanischen Fallstudie, gesellschaftliche und räumliche Prozesse des Wandels in Beziehung zu einem emanzipatorisch-demokratisierenden Politikwechsel zu setzen und zugleich im Einklang mit Annahmen über die veränderten Vorgaben der globalen Ökonomie zu analysieren (vgl. auch McCann, Roy und Ward 2013). Dennoch wird offensichtlich, dass eine Politisierung der Assemblage im Ansatz konzeptionell nicht zwingend angelegt ist und sich planungstheoretisch aus den Beschreibungen der Reassemblierung keine politischen Schlussfolgerungen ableiten lassen. Auffallend ist auch, dass in der Assemblage-Forschung zwar Kritik an Prozessen der Stadtentwicklung geübt wird, man sich zugleich jedoch nicht konstruktiv etwa auf planungssoziologische Perspektiven einlässt (vgl. Ureta 2014 oder Shand 2014).

Ernüchternd ist der Befund auch hinsichtlich der Einbeziehung der materiellen Seite stadtgesellschaftlichen Wandels, der oftmals in der Diskussion um den Stellenwert der ANT eine große Rolle spielt. Obwohl insbesondere in der Studie über die sterbenden Städte von Oklahoma sehr viel von Raum und Materialität tatsächlich ‚sichtbar‘ wird, wird die materielle Seite der Stadt doch nur im Kontext einer symbolischen Landschaft aufgegriffen.

Die stadtplanungsorientierte ANT-Forschung müsste in der Hinsicht weiterentwickelt werden, dass auch die Interaktionen zwischen Menschen und nichtmenschlichen Objekten anschaulicher und besser erkennbar werden. Um sowohl eine gesellschaftlich-historische Kontextualisierung der jeweiligen Stadt besser vornehmen als auch empirische Prozesse der Vernetzung zwischen Akteur/innen und Aktanten genauer beobachten und zueinander in Beziehung setzen zu können, wäre im Sinne einer kritischen Planungssoziologie ein anspruchsvoller Forschungsrahmen notwendig, der zwischen der angemessenen Berücksichtigung urbaner Komplexität und dem Wunsch nach konkreter Handlungs- und Planungsorientierung die richtige Balance finden muss.

### Literatur

- Allmendinger, Philip. 2009. *Planning theory*. 1. Aufl. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Beauregard, Robert A. 2008. „Theorizing the city“. *Annals of the Association of American Geographers* Nr.1: 239–242.
- Beauregard, Robert A. 2013. „The neglected places of practice“. *Planning Theory & Practice* Nr.1: 8–19.
- Belliger, Andréa, und David J. Krieger, Hrsg. 2006. *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Blok, Anders, und Ignacio Fariás, Hrsg. 2016. *Urban cosmopolitics: agencements, assemblies, atmospheres*. 1. Aufl. London: Routledge.
- Breckner, Ingrid, Albrecht Göschel und Ulf Matthiesen. 2020. „Gesamteinleitung“. In *Stadtentwicklung und Stadtsoziologie*, hrsg. von Ingrid Brecker, Albrecht Göschel und Ulf Matthiesen, 1. Aufl., 5–11. Baden-Baden: Nomos.
- Brenner, Neil, David J. Madden und David Wachsmuth. 2011. „Assemblage urbanism and the challenges of critical urban theory“. *City* Nr. 2: 225–241. <https://doi.org/10.1080/13604813.2011.568717>.
- Brockow-Loga, Anton, und Frank Eckardt, Hrsg. 2020. *Postwachstumsstadt: Konturen einer solidarischen Stadt*. München: oekom.
- Dovey, Kim, und Kenn Fisher. 2014. „Designing for adaptation: the school as socio-spatial assemblage“. *The journal of architecture* Nr. 1: 43–63. <https://doi.org/10.1080/13602365.2014.882376>.
- Eckardt, Frank. 2009. *Die komplexe Stadt: Orientierungen im urbanen Labyrinth*. 1. Aufl. Wiesbaden: Springer.
- Eckardt, Frank. 2014. *Lehrbuch Stadtforschung: Gegenstand und Methoden*. 1. Aufl. Wiesbaden: Springer.

- Eckardt, Frank. 2016. „Technologie und Virtualität als strukturierendes Element des Sozialraums“. In *Handbuch Sozialraum*, hrsg. von Fabian Kessel und Christian Reutlinger, 243–258. Wiesbaden: Springer.
- Färber, Alexa. 2014. „Potenziale freisetzen: Akteur-Netzwerk-Theorie und Assemblageforschung in der interdisziplinären kritischen Stadtforschung“. *sub/urban* Nr.1: 95–103. <https://doi.org/10.36900/suburban.v2i1.109>.
- Fariás, Ignacio, und Thomas Bender, Hrsg. 2011. *Urban assemblages: how actor-network theory changes urban studies*. 1. Aufl. London: Routledge.
- Figueiredo, Bernardo. 2016. „Home in mobility: an exercise in assemblage thinking“. In *Assembling consumption: researching actors, networks and markets*, hrsg. von Robin Canniford und Domen Bajde, 1. Aufl., 77–91. London: Routledge.
- Fischer, Frank. 2003. *Reframing public policy: discursive politics and deliberative practices*. 1. Aufl. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Greif, Hajo. 2005. „Wer spricht im Parlament der Dinge?: Über die Idee einer nicht-menschlichen Handlungsfähigkeit“. 1. Aufl. Paderborn: Mentis.
- Grossmann, Katrin, und Annegret Haase. 2016. „Neighborhood change beyond clear storylines: what can assemblage and complexity theories contribute to understandings of seemingly paradoxical neighborhood development?“. *Urban geography* 37, Nr. 5: 727–747.
- Guggenheim, Michael. 2008. „Building memory. Architecture, networks and users“. *Memory Studies* Nr.1: 39–53.
- Guggenheim, Michael. 2016. „Im/Mutable Im/Mobiles. From the Socio-Materiality of Cities towards a Differential Cosmopolitics“. In *Urban Cosmopolitics. Agencements, Assemblies, Atmosphere*, hrsg. von Anders Blok und Ignacio Fariás, 63–81. 1. Aufl. London: Routledge.
- Haughton, Graham. 2010. *The new spatial planning: territorial management with soft spaces and fuzzy boundaries*. 1. Aufl. London: Routledge.
- Healey, Patsy. 2010. *Making better places: the planning project in the twenty-first century*. 1. Aufl. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kärrholm, Mattias. 2013. „Building type production and everyday life: rethinking building types through actor-network theory and object-oriented philosophy“. *Environment and Planning* Nr. 6: 1109–1124. <https://doi.org/10.1068/d15312>.
- Kemper, Jan. 2012. „Max Weber“. In *Handbuch Stadtsoziologie*, hrsg. von Frank Eckardt, 31–58. 1. Aufl. Wiesbaden: Springer.
- Koster, Martijn. 2015. „Citizenship agendas, urban governance and social housing in the Netherlands: an assemblage approach“. *Citizenship Studies* Nr. 2: 214–228. <http://dx.doi.org/10.1080/13621025.2015.1005951>.
- Kurath, Monika, und Reto Bürgin, Hrsg. 2019. *Planung ist unsichtbar. Planungssoziologie zwischen relationaler Designtheorie und Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT)*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839448533-001>.

- Lancione, Michele. 2016a. *Rethinking life at the margins: the assemblage of contexts, subjects and politics*. 1. Aufl. London: Routledge.
- Lancione, Michele. 2016b. „Racialised dissatisfaction: homelessness management and the everyday assemblage of difference“. *Transactions of the Institute of British Geographers* Nr. 4: 363–375. <https://doi.org/10.1111/tran.12133>.
- Law, John, Hrsg. 2006. *Actor Network Theory and After*. 1. Aufl. Oxford: Blackwell.
- Latour, Bruno. 2001. *Das Parlament der Dinge: für eine politische Ökologie*. 1. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marrero-Guillamón, Isaac. 2013. „Actor-Network Theory, Gabriel Tarde and the Study of an Urban Social Movement: The Case of Can Ricart, Barcelona“. *Qualitative Sociology* Nr. 4: 403–421.
- Marres, Noortje. 2012. *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*. 1. Aufl. London: Palgrave Macmillan.
- McCann, Eugene, Ananya Roy und Kevin Ward. 2013. „Assembling/Worlding Cities“. *Urban Geography* Nr. 5: 581–589. <https://doi.org/10.1080/02723638.2013.793905>.
- McCann, Eugene, und Kevin Ward, Hrsg. 2011. *Mobile Urbanism: Cities and Policy-making in the Global Age*, 1. Aufl. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- McFarlane, Colin. 2011. „The city as assemblage: dwelling and urban space“. *Environment and Planning* Nr. 4: 649–672.
- Mele, Christopher. 2000. „The Materiality of Urban Discourse: Rational Planning in the Restructuring of the Early Twentieth-Century Ghetto“. *Urban affairs quarterly* Nr 5: 628–648.
- Müller, Anna Lisa. 2017. „Simon Parker: Urbanism as Material Discourse“. In *Schlüsselwerke der Stadtforschung*, hrsg. von Frank Eckardt, 93–106. 1. Aufl. Wiesbaden: Springer.
- Nakajima, Seio. 2013. „Re-imagining Civil Society in Contemporary Urban China: Actor-Network-Theory and Chinese Independent Film Consumption“. *Qualitative Sociology* Nr. 4: 383–402. <https://doi.org/10.1007/s11133-013-9255-7>.
- Oakley, Susan. 2014. „Understanding the Planning and Practice of Redeveloping Disused Docklands Using Critical Urban Assemblage as a Lens: A Case Study of Port Adelaide, Australia“. *Planning Practice and Research* Nr. 2: 171–186. <https://doi.org/10.1080/02697459.2013.858508>.
- Parker, Simon. 2000. „Tales of the city: Situating urban discourse in place and time“. *City* Nr. 2: 233–246.
- Parker, Simon. 2005. *Urban theory and the urban experience: encountering the city*. 1. Aufl. London: Routledge.
- Sassen, Saskia. 2006. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. 1. Aufl. Princeton: Princeton University Press.

- Schmid, Christian. 2010. *Stadt, Raum und Gesellschaft: Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*. 1. Aufl. Stuttgart: Franz Steiner.
- Shand, Wayne. 2014. „Urban assemblage, street youth and the sub-Saharan African city“. *City* Nr. 2: 257–269. <https://doi.org/10.1080/13604813.2018.1451138>.
- Sheehan, Rebecca, und Jacqueline M. Vadjunec. 2012. „Placing community through actor-network theory in Oklahoma’s No Man’s Land“. *Social & Cultural Geography* Nr. 8: 915–937. <https://doi.org/10.1080/14649365.2012.728616>.
- Sandkjaer Hanssen, Gro, und Inger-Lise Saglie. 2010. „Cognitive Closure in Urban Planning“. *Planning Theory & Practice* Nr. 4: 499–521. <https://doi.org/10.1080/14649357.2010.525373>.
- Sohn, Christophe. 2016. „Navigating borders’ multiplicity: the critical potential of assemblage“. *Area* 48, Nr. 2: 183–189.
- Storper, Michael, und Allen J. Scott. 2016. „Current debates in urban theory: A critical assessment“. *Urban Studies* Nr. 6: 1114–1136. <https://doi.org/10.1177/0042098016634002>.
- Thrift, Nigel, und Ash Amin. 2002. *Cities. Reimagining the Urban*. 1. Aufl. Cambridge: Polity Press.
- Ureta, Sebastian. 2014. „The Shelter that Wasn’t There: On the Politics of Co-ordinating Multiple Urban Assemblages in Santiago, Chile“. *Urban Studies* Nr. 2: 231–246. <https://doi.org/10.1177/0042098013489747>.
- Wang, June, Tim Oakes und Yang Yang, Hrsg. 2016. *Making cultural cities in Asia: mobility, assemblage, and the politics of aspirational urbanism*. 1. Aufl. London: Routledge.
- Ward, Kevin, und Mark Jayne, Hrsg. 2017. *Urban theory: new critical perspectives*. 1. Aufl. London: Routledge.
- Wilde, Jessica. 2020. *Die Fabrikation der Stadt. Eine Neuausrichtung der Stadtsoziologie nach Bruno Latour*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839455371-001>.



# Einleitung: Pandemie der Grenze

## Introduction: A Pandemic of Borders

FLORIAN GROSSER, SAN FRANCISCO / BERKELEY & ANDREAS OBERPRANTACHER,  
INNSBRUCK

*Zusammenfassung:* Die für diesen Schwerpunkt ausgewählten Beiträge setzen sich aus sachlich, methodologisch sowie disziplinär vielfältigen Perspektiven mit dem Thema der Grenze, der Grenzziehung und des Grenzregimes auseinander. Während Grenzen in der normativen politischen Philosophie und Theorie kaum als eigenständiges Problem behandelt bzw. zumeist traditionell, d. h. als für territorial verankerte staatliche Zuständigkeitsbereiche konstitutive statische Trennlinien begriffen werden, wird in den hier versammelten Texten der Versuch unternommen, diese präziser und detaillierter in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Wirkungsweise zu bestimmen, um auf dieser Grundlage alternative grenztheoretische Modelle zu entwickeln. Im Zentrum steht dabei die Frage, in welcher Weise sich die zunehmende Beweglichkeit von Grenzen – eine Beweglichkeit, die nicht nur neu konfigurierten politisch-rechtlichen Maßnahmen und Institutionen, sondern auch neuen Kontrolltechnologien geschuldet ist – auf das Verständnis von staatlicher Souveränität, von demokratischer Legitimität oder von Menschenrechten auswirkt. In dieser Einleitung werden zum einen einige maßgebliche rezente Grenzziehungsphänomene erörtert, die im Licht der Covid-19-Pandemie in besonderer Deutlichkeit zutage treten; zum anderen werden Grundzüge eines veränderten politiktheoretischen Nachdenkens über Grenzen skizziert. Daneben werden die sieben Beiträge des Schwerpunkts überblicksartig vorgestellt.

*Schlagwörter:* Grenzen – Grenzregime – Migration – Flucht – normative Theorien – Phänomenologie – Genealogie – Sozialwissenschaften

*Abstract:* The contributions selected for this special issue address the topic of borders, bordering, and border regimes from a variety of thematic, methodological, and disciplinary perspectives. While normative political philosophy and theory rarely recognize borders as a discrete problem or operate with traditional conceptions that understand borders as static separating lines constitutive of territorial states, the

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



texts assembled here seek to determine borders more precisely in their current forms and effects in order to develop alternative theoretical approaches on this basis. The central question is how the increasing mobility of borders – a mobility that is not only the result of newly configured politico-juridical measures and institutions but also of new control technologies – affects the understanding of state sovereignty, democratic legitimacy, or human rights. This introduction discusses certain significant phenomena of bordering that have recently been made particularly visible by the Covid-19 pandemic; it also outlines basic features of a new politico-theoretical thinking on borders. In addition, it provides synopses of the seven contributions to this special issue.

*Keywords:* Borders – border regimes – migration – refugees – normative theories – phenomenology – genealogy – social sciences

Die Covid-19-Pandemie verschiebt und versetzt momentan Grenzen. Sie wirkt selbst wie ein paradigmatischer Grenzfall und eignet sich so auch, um Verhältnisse von Begrenzung und Entgrenzung sowie Verständnisse von *der* Grenze – sei es als regulatives Denkprinzip oder als traditionelle Pathosformel – wie durch ein Brennglas fokussiert zur Diskussion zu stellen. Diskurse, wie die Covid-19-Pandemie gebremst oder gestoppt bzw. gemanagt werden sollte, geben nämlich wiederholt zu erkennen, dass es dabei latent um diverse Grenzen interspezifischer, transnationaler, zwischenmenschlicher, konstitutioneller, politisch-ökonomischer oder techno-medialer Art geht. Diese Diskurse vermitteln zugleich, wie komplex, variabel und paradox sich das Geschehen an Grenzen gestaltet. Es ist, als ob es sich bei der „Grenze“, so wie davon die Rede ist, selbst um ein virales Wort handeln würde, um ein rege umherflottierendes Wort also, das jetzt wieder eine Konjunktur erfährt, zig Sprachspiele ansteckt, für erregte Debatten sorgt, aber auch als Marke dient, etwa um angebrachte Verhaltensweisen zu markieren und unangebrachte zu stigmatisieren. Zugleich handelt es sich um ein Phänomen, das trotz seiner Virulenz philosophisch eher selten eigens zum Thema gemacht, das sozusagen *en passant* mitgedacht wird.

## 1. Konturen eines Passepartout-Wortes

Wie Étienne Balibar zu Beginn seines Essays *What is a Border?* argumentiert, ist für folgende Diskussion, die als Hinführung zum Schwerpunkt angelegt ist, zunächst einmal zu bedenken, dass nicht ein für alle Mal gesagt werden kann, was eine Grenze sei (siehe Balibar 2002 [1993], 75). Die Rede von Grenzen, einem historisch schillernden Wort, entzieht sich bereits inso-

fern einer allzu strikten Definition, als jedwedes De-finieren schon ein spezifisches etymologisches Vorurteil – namentlich durch (lat.) *finis* – transportiert. Zugleich wird darin das hermeneutische Vorverständnis reflektiert, dass sich der Bedeutungshorizont auch dieses Wortes sprachlich genau bemessen, deutlich umfassen lasse. Jedoch gibt es auch andere Ansätze, Grenzen zu denken und zu übersetzen, etwa als Ränder (lat. *frons*).

Analog zu Wittgensteins Bemerkung, dass das Wort „Spiel“, so wie es gebraucht wird, „ein Begriff mit verschwommenen Rändern“ (Wittgenstein 2003 [1953], PU §71) sei, könnte auch vom Wort „Grenze“ gesagt werden, dass es sich relativ zu den changierenden Kontexten seines Gebrauchs quasi wie ein Schlüssel- bzw. wie ein Passepartout-Wort verwenden lässt. Es erweist sich als ungemein versatil, als phänomenal vielseitig, als polysemisch (siehe Balibar 2002 [1993], 81). Oder, um eine andere Stelle der *Philosophischen Untersuchungen* zu zitieren: „Wenn man aber eine Grenze zieht, so kann das verschiedenerlei Gründe haben. Wenn ich einen Platz mit einem Zaun, einem Strich, oder sonst irgendwie umziehe, so kann das den Zweck haben, jemand nicht hinaus, oder nicht hinein zu lassen; es kann auch zu einem Spiel gehören, und die Grenze soll etwa von den Spielern übersprungen werden; oder es kann andeuten, wo der Besitz eines Menschen aufhört und der des anderen anfängt; etc. Ziehe ich also eine Grenze, so ist damit noch nicht gesagt, weshalb ich sie ziehe.“ (Wittgenstein 2003 [1953], PU §499)

Wenn sich dieser Schwerpunkt nun dem Versuch widmet, anhand von ausgewählten – eingereichten und übersetzten – Beiträgen politische Theorien der Grenze zu formulieren, so geschieht dies bewusst in der Annahme, dass dabei eine Vielfalt von Praktiken zu berücksichtigen ist, von welchen sich diese Theorien nicht trennen lassen. Beharrte man auf einer derartigen Trennung, so bestünde effektiv die Gefahr, dass aus dem zuvor erwähnten hermeneutischen Zirkel ein *circulus vitiosus* wird bzw. dass konventionelle Ansichten alternative Zugänge blockieren. Unser geteilter Wunsch ist dabei weder, ein „Lob der Grenze“ (Liessmann 2012) anzustimmen, noch, im Gegenzug, einen Tadel auszusprechen. Stattdessen gilt es, Grenzen, wie von Sandro Mezzadra und Brett Neilson methodisch angedacht, erst einmal als „epistemischen Blickwinkel“ (Mezzadra und Neilson 2013, viii) zu nehmen, um so eine Pluralität von Perspektiven darauf, wie es sich mit Grenzen verhält, ins Gespräch zu bringen, in Beziehung zu setzen und auf Basis eines inner- wie auch transdisziplinären Austauschs evtl. zu erkennen, wie diese zueinander stehen, inwieweit Verständnisse von Grenzen konvergieren oder divergieren.

## 2. Oszillationen: vom kartographischen „Liniendenken“ zur epidemiologischen Front

Als Vorbereitung zu den einzelnen Beiträgen bietet es sich insofern an, etwas detaillierter über die gegenwärtige Covid-19-Pandemie nachzudenken, als diese sich maßgeblich um diverse Grenzphänomene dreht und erkennen lässt, wie Grenzen sich reproduzieren, sich transformieren oder auch miteinander konkurrieren. Grenzverhältnisse und -verständnisse im Licht der Covid-19-Pandemie zu diskutieren, ist gerade auch deswegen angebracht, weil sich in dieser verdichtet, was ansonsten verstreut erscheint: Logiken wie auch Praktiken, Strategien und Technologien der Grenzziehung, die für unsere Gegenwart paradigmatisch sind.

Beginnen wir, der Chronologie der turbulenten Geschehnisse des Jahres 2020 folgend, zunächst damit, den Aspekt der „Grenzschießungen“ zu rekapitulieren. Schon kurz nachdem die Zooanthroponose, bald als Virus SARS-CoV-2 diagnostiziert, aufgetreten und folglich die viel zitierte „anthropologische Differenz“ bzw. interspezifische Grenze durchquert war, wurde gefordert, nicht nur aktuell oder potentiell infizierte Personen zu isolieren, sondern auch Grenzen „dicht“ zu machen. Die Quarantäne der Metropole Wuhan war in vielerlei Hinsicht beispielhaft, denn einerseits knüpfte diese brachiale Maßnahme an frühneuzeitliche Quarantäneverordnungen (ital. *quaranta/quarantina*: vierzig Tage) an, umgesetzt und begleitet wurde sie jedoch andererseits mittels modernster technologisch und insbesondere digital gestützter Kontroll- und Zensurverfahren. So besehen war Wuhan eine erste Versuchsanordnung, eine spektakuläre Petrischale zur Entwicklung und Erprobung aktueller Grenzmanagementstrategien.

Als sich gegen Ende Januar 2020 die Hinweise mehrten, dass sich das Virus SARS-CoV-2 trotz der Restriktionen immer weiter und schneller verteilte, die Epidemie zur Pandemie wurde und nach China erste Infektionen auch in Japan, Südkorea, Taiwan, Thailand und den Vereinigten Staaten festgestellt wurden, dauerte es nur wenige Tage, bis eine Reihe von Regierungen beschloss, die Kontrollen an Flug- und Schiffshäfen zu intensivieren und den Verkehr von und nach „Risikogebieten“ sukzessive zu suspendieren – wengleich auch rasch zu erkennen war, dass sich die „Infektionsketten“ nicht so einfach „durchbrechen“ ließen, dass Viren an solchen Grenzen nicht ohne Weiteres haltmachen würden. Der vielfach wiederholte Verweis des ehemaligen Präsidenten Trump, dass er die Grenzen der Vereinigten Staaten schon sehr früh geschlossen habe, ist insofern signifikant, als darin ein dominantes, freilich reduktives und eindimensionales Verständnis von Grenzen

zum Ausdruck kommt. Es handelt sich, so ließe es sich vielleicht umschreiben, um ein Verständnis von Grenzen als (Güte-)Siegel der staatlichen Souveränität. Obwohl dieses Verständnis heute noch relativ selbstverständlich wirkt und zumeist, so auch von Teilbereichen der normativen politischen Theorie, unkritisch vorausgesetzt wird, ist es aus historischer Perspektive kontingent.

Dieses Verständnis begann sich mit dem 16. Jahrhundert durchzusetzen, als sich die „kartographische Vernunft“ (*ragione cartografica*; siehe Farinelli 2009) in Allianz mit einer Kultur des Typendrucks und der Messinstrumente etablierte. In seinem umstrittenen Traktat *Der Nomos der Erde* hat Carl Schmitt zu dessen Charakterisierung die Formel „globales Liniendenken“ (Schmitt 2011 [1950], 55) geprägt. Schmitt betont, dass diese „Denkweise [...] einen bestimmten Abschnitt in der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Raumbewusstseins darstellt und sofort mit der Entdeckung einer ‚Neuen Welt‘ und mit dem Beginn der ‚Neuzeit‘ einsetzt. Sie hielt mit der Entwicklung der geographischen Karten und des Globus fortwährend Schritt.“ (Schmitt 2011 [1950], 55f.) Dieses Liniendenken, welches historisch von der Kartographie als liminaler Kunst bzw. als Kunst, Linien zu ziehen, zehrt und zwischenstaatliche Grenzen vermittels infinitesimaler Striche imaginiert, kehrt momentan durch die Covid-19-Pandemie (wie durch eine Vielzahl weiterer Faktoren, so z. B. das globale Erstarken neonationalistischer Bestrebungen) bedingt wieder. Diese Wiederkehr im Namen des gebieterischen Staates, der sich grenzwertig besorgt zeigt und „seine“ territorialen Grenzen wie eine Haut vor infektiösen Verdachtsfällen zu schützen sucht, sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, wie widersprüchlich das Geschehen jenseits vorherrschender Vorstellungswelten und Diskursebenen ist.

Das „Verlangen nach Mauern“, von dem Wendy Browns Buch *Walled States* (2018 [2010]) handelt, ist spätestens seit dem Appell, Europa zu einer Festung gegen „Illegale“ zu machen, oder dem Slogan „Build the Wall!“, welcher Trumps Präsidentschaftswahlkampf 2016 begleitete, spürbar. Allerdings handelt es sich um ein widersprüchliches Verlangen, da massive Grenzanlagen – etwa die israelischen Sperranlagen zum Westjordanland – zwar als ideale Projektionsfläche für neosouveränistische Bestrebungen dienen mögen, dabei allerdings ein Phantasma von Souveränität beschwören. „Feste“ Grenzen sind eine *idée fixe*, die kaschiert, wie porös die beworbenen „baulichen Maßnahmen“<sup>1</sup> sind. In Anbetracht dessen lässt sich mit Brown sagen:

---

1 Siehe den gleichnamigen Dokumentarfilm (2018) von Nikolaus Geyrhalter, der sich mit dem Brennerpass – zwischen Österreich und Italien gelegen –

„Was auf den ersten Blick als Ausdruck staatlicher Souveränität erscheint, bringt in Wahrheit ihren Rückgang – im Verhältnis zu anderen globalen Kräften – zum Ausdruck: die schwindende Relevanz und Bindekraft ihrer Form. [...] Trotz ihrer beeindruckenden physischen Dimensionen und ihrer Unnachgiebigkeit funktionieren die neuen Mauern oft auf theatralische Weise, indem sie eine Macht und Wirksamkeit ausstrahlen, die sie in Wahrheit weder real ausüben noch dies je tun könnten und zu denen sie außerdem in einem performativen Widerspruch stehen.“ (Brown 2018 [2010]), 46–48).

Eklatant wurde dieser performative Widerspruch im Zusammenhang mit der Covid-19-Pandemie, als parallel zu den rasant vollzogenen „Grenzsicherungen“, mit denen sich der Nationalstaat zu profilieren versuchte, schleunigst Sonderflüge oder Korridorzüge für Pflege- und Erntehelfer\*innen aus etlichen „Risikogebieten“ organisiert wurden, um Bereiche der Sozialinfrastruktur und Agrarwirtschaft zum Wohle der eigenen Bevölkerung vor dem drohenden Kollaps zu bewahren. Bezeichnend ist dabei, dass sich viele der Arbeitsstätten und Sammelunterkünfte für diese zuvor kaum beachteten, vielfach missachteten, nun jedoch feierlich begrüßten „Schlüsselkräfte“ als so miserabel erwiesen, dass sich dort viele von ihnen mangels adäquater Schutzvorkehrungen infizierten – und daher in weiterer Folge erneut diskriminiert wurden. Dieses Beispiel veranschaulicht, dass konventionelle Definitionen davon, was eine Grenze ist und wie sie funktioniert, leicht blenden können. Zu beachten ist stattdessen, dass an Grenzen verschiedene Kräfte wirken und Macht ungleichmäßig verteilt ist: Grenzen sind Zonen, in denen Blockade und Transit oftmals zusammengedacht werden müssen; Grenzen sind Szenen, die – wie etwa Thomas Nails Arbeiten zeigen (siehe Nail 2016 wie auch seinen nachstehenden Beitrag) – nicht so sehr stabile Ein- und Ausschlüsse als vielmehr regulierte Mobilitätsströme reflektieren.

In Anspielung auf die zwiespältige Charakterisierung der Grenzpolitik seiner Regierung als „tough but humane“ durch den australischen Premierminister Kevin Rudd 2009 plädieren Sandro Mezzadra und Brett Neilson dafür, das gleichzeitige „*hardening and softening*“ (Mezzadra und Neilson 2013, 175) von Grenzen denken zu lernen. Eyal Weizman wiederum schlägt vor, Grenzen (erneut) als Fronten zu begreifen. Seiner Argumentation zufolge bedeutet das, sich mit alternativen Verständnissen von Grenzen zu befassen und das „globale Liniendenken“ zu dynamisieren. Denn, so Weizman,

---

als einer historisch wiederholt und nun wegen „illegaler“ Grenzübertritte umstrittenen Grenze befasst.

als Chiffre gegenwärtiger Grenzkontrollen ist die „frontier [...] antithetical to fortified lines. Against the geography of stable, static places, and balance across sovereign borders, the frontier is a space of ‚flow‘. [...] If sovereign borders are linear and fixed, frontiers are deep, fragmented, and elastic.“ (Weizman 2006, 85; vgl. dazu Weizman 2009 [2007], 7–16) Tatsächlich ist bereits Balibar in seinem zuvor erwähnten Essay zu dem Schluss gekommen, dass nach dem Fall des Eisernen Vorhanges „some borders are no longer situated at the borders at all, in the geographico-politico-administrative sense of the term. They are in fact elsewhere, wherever selective controls are to be found, such as, for example, *health* or *security* checks.“ (Balibar 2002 [1993], 84)

Was die Covid-19-Pandemie betrifft, so sind die „new ubiquity of borders“ (Balibar 2002 [1993], 84) und die Allianz von Gesundheits- und Sicherheitschecks evident. Grenzkontrollen finden nur partiell an jenen Schnittstellen statt, an denen Staaten mittels Grenzposten ihre jeweilige Autorität zur Schau stellen (siehe De Genova 2013). Sie setzen sich überall dort fort und verzweigen sich, wo es um die Verhängung nationaler Ausnahmezustände, um Alarmzustände und Notstände, um regionale Lockdowns, um häusliche Quarantäneverordnungen, um die Durchsetzung so genannter „Abstandsregeln“ oder sogar um die Berechnung von Aerosolen in offenen oder geschlossenen Räumlichkeiten geht. Thermoscanner, Schutzanzüge und Triagen signalisieren, wie sich Grenzkontrollen gegenwärtig gemäß einer epidemiologischen Revision sozialer Beziehungen multiplizieren – und dabei gleichzeitig anonymer und intimer werden. Die papiernen „Identifikationsgeschichten“ (Groebner 2004, 13), die an der Schwelle von Mittelalter zu Neuzeit als Privileg gehandelt wurden, um die eigene Identität an Grenzen durch *passborten* – und später durch Reisepässe – glaubhaft bezeugen zu können, und Valentin Groebner zufolge eine erste „Verdoppelung der Person“ (Groebner 2004, 124) bewirkten, sind mittlerweile ein Nebenschauplatz bei Grenzkontrollen. Was zunehmend zählt, weil es kalkulierbar erscheint, ist der *biometrische* Schein der Person.

Tatsächlich gibt es mittlerweile eine lukrative Grenz-Industrie (siehe z. B. Miller 2014, 35–56), welche eine Serie von „Krisen“, von 9/11 zu Corona, wiederholt als Chance be- und ergriff, um Verfahren zu entwickeln und zu verkaufen, welche gemessen an den statisch-immobilen Dispositiven zwischenstaatlicher Grenzkontrolle ungleich dynamischer sind: biometrische Maßnahmen. Die Dis-Lokation bzw. Mobilisierung von Kontroll- und Selektionssystemen, welche durch bildgebende Verfahren befördert wird, bedeutet einerseits, dass ein digitales Grenzmanagement sich zu entfalten beginnt

und immer weitere Bereiche alltäglicher zwischenmenschlicher Relationen „kolonisiert“. Andererseits hat diese Tendenz auch zur Folge, dass Grenzen mittlerweile hautnah erlebt werden, etwa als Angst, als „undokumentiert“ bzw. als „unzugehörig“ identifiziert zu werden (siehe Khosravi 2010, 50): In dem Maße, wie sich Kontrolle und Selektion auf menschliche Körper in Bewegung spezialisieren und diese, gescannt durch verschiedene Apparaturen, als individuierbare Sammlung biologischer Daten registrieren, zeigt sich, dass der Mensch nunmehr vorrangig als pseudo-biolumineszentes Wesen in Betracht gezogen, dass dessen Körper als extrem intimer *Checkpoint* behandelt wird. Laut Louise Amoore und Alexandra Hall haben sich die Parameter des Topographierens von Grenzen schon vor mehr als einem Jahrzehnt zu verlagern begonnen: weg von einem System der Kartographierung landschaftlicher Territorien, hin zu einem „process of mapping of the territory of the body itself – the classification of bodies or silhouettes into degrees of risk, normality, and deviance, the identification of a threatening presence at the border from abstracted aspects, the capacity to project a facsimile of a body forward in time – which characterises contemporary digitised dissections and which drives their prominence in the public rituals of security“ (Amoore und Hall 2009, 460). Ein Ende dieses Prozesses ist momentan ebenso wenig abzusehen wie dessen Auswirkungen.

Auch in diesem Sinne ist die Covid-19-Pandemie von paradigmatischer Bedeutung. So wird einerseits mehrfach und lautstark an ein ominöses „Wir“-Gefühl appelliert (z. B. „Schau auf dich, schau auf mich. So schützen wir uns“ oder „We are all in this together!“), während epidemiologische Datensätze und Berechnungsmodelle kombiniert werden, um Prognoseszenarien eine Aura von Objektivität und Neutralität zu verleihen, vor allem aber den Anschein einer gleichsam universellen, gleichmäßig verteilten Betroffenheit zu erwecken; andererseits zeigt sich, dass das Risiko, an SARS-CoV-2 zu erkranken und zu sterben, ungleichmäßig verteilt ist und insbesondere Gruppen betrifft, die bereits zuvor prekariert, diskriminiert und an den Rand gedrängt worden sind. Geradezu ikonische Grafiken wie jene von viralen Transversalwellen, die seit Tomas Pueyos Essay *Der Hammer und der Tanz* (2020) in Mode gekommen sind und geplante Interventionen visuell rechtfertigen sollen, vermitteln also das reduktive Bild eines schicksalhaften „Wir“, das insofern problematisch ist, als es jene *sozialen* Grenzen, welche die Geschichte von Rassismus, Sexismus, Klassismus und Ableismus reflektieren und durch die Corona-Krise besonders manifest werden, im Namen einer postulierten Co-Immunität wieder verwischt. Ebenso wie

die rücksichtslos zwischen Staaten(blöcken) ausgetragenen Konflikte um die globale Verteilung von Impfstoffen haben jedoch spätestens auch „vaccine inequalities“ innerhalb von Gesellschaften – abzulesen etwa an der deutlich niedrigeren Rate an Geimpften unter der nichtweißen Bevölkerung in den Vereinigten Staaten – derartige Vorstellungen als fiktiv entlarvt.

### 3. Grenzbewegungen

Am Beispiel der Pandemie wird somit zum einen deutlich, welche Formen Grenzziehung gegenwärtig annimmt. Dass diese Formen das Potential besitzen, Grenzregime dauerhaft zu prägen, steht in Erinnerung an Michel Foucaults Überlegungen zu einem disziplinierenden „Panoptismus“, welcher Ende des 17. Jahrhunderts im Zuge der Pestbekämpfung auftritt (siehe Foucault 1994, 251–294), durchaus zu vermuten: Während Krisen der öffentlichen Gesundheit lassen sich neue Praktiken und Strategien von (Grenz-)Macht besonders effektiv erproben und etablieren. Zum anderen tritt daran zutage, welche Schwierigkeiten sich ergeben, wenn es gilt, derlei neuartige Formen wahrzunehmen, sprachlich zu erfassen und angemessen in Theorie zu überführen. So sind bspw. dominierende Debatten in der normativen politischen Theorie und Philosophie, die sich um „offene“ bzw. „geschlossene“ Grenzen drehen, nach wie vor maßgeblich von Vorstellungen der Grenze geleitet, die Ayelet Shachar als „mondrianesk“ charakterisiert: Grenzen entsprechen darin den schwarzen Linien in Piet Mondrians Gemälden, die Farbfelder – also territorial verankerte staatliche Zuständigkeitsbereiche – präzise erfassen und eindeutig gegeneinander abheben (siehe Shachar 2020, 35). Für Shachar liegt auf der Hand, dass ein derart geometrisch-abstraktes Weltbild, das Grenzen nach dem Muster des territorialen Rechtsstaats begreift, verkennt, dass sich derzeit eine Neuerfindung von Territorialität vollzieht, dass sich Grenzen nicht länger fest situieren lassen, sondern vielmehr ortlos werden – gerade indem sie mit Mitteln des Rechts operieren. Zunehmend deterritorialisierte staatliche Souveränität vermag Grenzen nämlich geradezu beliebig nach innen wie nach außen zu verschieben: Die temporäre Wiedereinführung von Grenzkontrollen innerhalb der Europäischen Union – nicht erst im Rahmen der Pandemie, sondern bereits in Reaktion auf die so genannte „Flüchtlings-“ oder „Migrationskrise“ 2015 vollzogen – oder regelmäßige Razzien von Einwanderungsbehörden in US-amerikanischen Gebietskörperschaften, die weitab von der Südgrenze des Landes gelegen sind, sind schlagende Beispiele für deren *Kontraktion*;

politisch-rechtliche Arrangements zwischen EU-Mitgliedsstaaten (z. B. das Dublin-Abkommen) oder zwischen der EU und Mittelmeeranrainerstaaten wie Libyen oder zuletzt der Türkei belegen deren *Expansion*, welche an den Exklaven Ceuta und Melilla oder dem Flüchtlingslager Moria, einer mehr oder weniger verfassungsfreien und, wie jüngst gesehen, nicht selten lebensbedrohlichen (Warte-)Zone, besonders augenfällig wird. Souveräne Grenzbeziehungen und -kontrollen verwandeln sich dabei in „an activity that may potentially take place *anywhere* in the world“ (Shachar 2020, 11) – die also unabhängig davon, ob sie lokal, national, transnational oder international konfiguriert ist, jederzeit an Flughäfen, Bahnhöfen und beliebigen weiteren (Transit-)Orten umgesetzt werden kann. Hinzu kommt, dass sich nicht nur die Szenen, sondern auch die Träger\*innen von Grenzmacht vervielfältigen. Denn neben Einwanderungs- und Zollbehörden betreiben verstärkt auch ursprünglich mit anderen Aufgaben betraute staatliche Institutionen, so z. B. Steuer- oder lokale Polizeibehörden, „Grenzsicherung“. Zum Teil kann diese Funktion sogar von multinationalen Unternehmen oder einfachen Bürger\*innen erfüllt werden, denen es etwa in *sanctuary cities* offensteht, Kontakt zu staatlichen Stellen aufzunehmen, um (vermutete) „irreguläre“ Migrant\*innen zu melden. Aus alledem ergibt sich ein Bild der Grenze als Gewirr sich biegender, brechender und durchkreuzender Linien, als sich zwischen diffus verteilten Punkten entfaltendes engmaschig-unübersichtliches Netzwerk, das weniger an Mondrians strenge Kompositionen als vielmehr an Jackson Pollocks *splash paintings* erinnert.

Theoretische Zugänge, die dennoch an der etablierten, in Atlanten verzeichneten Kartographie Orientierung nehmen, laufen daher Gefahr, die neue Unübersichtlichkeit von Grenzen unbeachtet zu lassen, welche aus deren Beweglichkeit und eigenartiger (nicht)örtlicher Verfasstheit, d. h. deren gleichzeitiger Ortlosigkeit und Allgegenwart, resultiert. Überdies tendieren sie dazu, die besondere Plastizität von Manifestationen der Grenze zu vernachlässigen, aus welcher eine dramatische Ungleichverteilung von (Im-)Mobilität resultiert. Denn je nachdem, wer sich den Bezirken wohlhabender Demokratien der nördlichen Hemisphäre nähert, verändern deren Grenzmechanismen ihren Aggregatzustand: In einer „Dialektik der Öffnung und Schließung“ (siehe Mbembe 2018) erweisen sich diese zwar als eminent durchlässig für „besonders qualifizierte“ sowie zunehmend auch für besonders kaufkräftige Individuen, für die sich politische Mitgliedschaft von Kanada bis Zypern durch „Investitionen“ erwerben lässt. Migrant\*innen oder Geflüchtete, die nicht über vergleichbare Vermögen verfügen, sehen sich da-

gegen mit immer neuen und komplexeren Barrieren nicht nur physischer, sondern vor allem auch rechtlicher Art konfrontiert, welche sie in ihren Bewegungsmöglichkeiten massiv beschneiden.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt, der im Ausgang von der Dichotomie zwischen *open* und *closed borders* bzw. eines konventionellen normativen Grenzverständnisses kaum zu greifen ist, betrifft konkrete Möglichkeiten des Widerstands gegen derlei rezente Grenzphänomene. So finden in vorherrschenden Debatten zum einen Spielarten der Subjektivität, Handlungsmacht und Lebensform von Migrant\*innen und Geflüchteten – durch Thomas Nail etwa auf die Formel eines spezifisch „migrantischen Kosmopolitismus“ gebracht (siehe Nail 2015) – nur unzureichend Beachtung, selbst wenn sie in Streiks und Besetzungen Ausdruck finden oder in *border cultures* und in experimentellem, Grenzen transzendierendem Gemeinsamhandeln Gestalt annehmen.<sup>2</sup> Übersehen wird darin zudem, in welchem Maße die beschriebenen Grenzverschiebungen sich auf das Verständnis demokratischer Gemeinschaft wie vor allem demokratischer Legitimität auswirken. Legt man etwa Seyla Benhabibs oder Arash Abizadehs migrationstheoretische Anschlüsse an bzw. Weiterführungen von Habermas' Überlegungen zum Betroffenheits- als Legitimitätsprinzip zugrunde (siehe Benhabib 2004 bzw. Abizadeh 2008), so ergeben sich Verhältnisse staatlicher Zuständigkeit und Verantwortung gegenüber Migrant\*innen und Geflüchteten nicht erst, wenn diese auf deren Gebiet oder an deren Außengrenzen gelangen; derartige Verhältnisse entstehen vielmehr in dem Moment, in dem nominell „illegal“ reisende Personen mit deterritorialisierten Grenzmechanismen in Kontakt kommen, d. h. den von diesen ausgeübten Zwangsmaßnahmen und -androhungen unterworfen sind. Dementsprechend argumentiert Shachars alternative Kartographie der *shifting border*, dass sich unter Bedingungen der Ubiquität von Grenzpraktiken ebenso ubiquitär Ansprüche auf Einhaltung von Menschenrechten (siehe Shachar 2020, insbesondere 82–96) er-

---

2 So setzen Arbeiten des Künstlers JR die spezifische, politische und juridische Trennlinien vielfach unterlaufende Kultur amerikanisch-mexikanischer Grenzregionen in Szene, etwa *Giant Picnic* (2017). Auf Basis von Fallstudien zielen bspw. Studien von Thomas Nail und Avner de-Shalit darauf ab, konkrete Aushandlungs- und Kollaborationsprozesse zwischen Migrant\*innen und Bürger\*innen – und damit auch Neuformierungen demokratischer Gemeinschaft – in Städten wie Toronto, Amsterdam oder Thessaloniki zu erfassen bzw. normativ zu unterfüttern (siehe Nail 2015 bzw. de-Shalit 2018).

geben und unter gewissen Bedingungen auch Ansprüche auf Partizipation geltend machen lassen.<sup>3</sup>

Vor dem Hintergrund der hier skizzierten Vielgestaltigkeit und -dimensionalität von Grenzen stellt sich dem politischen Denken die Aufgabe, diese einerseits in ihrer gegenwärtig bestimmenden materiellen wie kulturellen Verfasstheit sowie andererseits in ihrer Historizität, d. h. ihren wechselnden Erscheinungen als Zaun, Mauer, Zelle oder Zone, als *checkpoint* oder als biometrische Datenbank, verstehen zu lernen. Begriffe der Grenze, die diese in der Tradition des territorialen Rechtsstaates fassen, erweisen sich nämlich, wie wir exemplarisch gezeigt haben, als zumindest ergänzungs-, in mancher Hinsicht als entschieden revisionsbedürftig. Verfeinerungen, Erweiterungen und Korrekturen lassen sich im Rahmen (politik)philosophischer Diskurse insbesondere durch eine verstärkte Einbeziehung einerseits *genealogischer* und andererseits *phänomenologischer* Zugänge vornehmen. Zudem bietet sich für die politische Theorie und Philosophie eine intensivere, systematischere Auseinandersetzung mit Perspektiven an, die außerhalb ihres disziplinären Rahmens liegen – so etwa mit kritischer Grenzregimeforschung, wie diese in Bereichen der empirischen Soziologie bzw. der politischen und Humangeographie entwickelt wird, oder mit *migration* und *refugee studies*, welche gerade die Einbeziehung gelebter Grenzerfahrungen von Migrant\*innen und Geflüchteten ermöglichen. Erkenntnisse dieser Disziplinen ernst zu nehmen und philosophisch zu durchdenken – etwas, worum dieser Themenschwerpunkt sich gezielt bemüht – mindert die Gefahr, mit Begriffen der Grenze zu operieren, die, indem sie diese auf einen räumlich eindeutig situierbaren, statischen, restlos unter der souveränen Verfügungsgewalt von Nationalstaaten stehenden Ein- bzw. Ausschlussmechanismus reduzieren, außer Stande sind, einer sich verändernden Wirklichkeit angemessen zu begegnen. Erst mithilfe eines Fachgrenzen überbrückenden Austauschs lässt sich ein politiktheoretisches Repertoire entwickeln, welches neben *Migrations-* und *Fluchtbewegungen* auch *Grenzbewegungen* zu erfassen vermag, also dem Phänomen entspricht, dass Bewegung sich nicht nur *über Grenzen hinweg* vollzieht, sondern zunehmend *von Grenzen* vollzogen wird.

3 Darauf weist Shachar etwa im Zusammenhang ihrer Überlegungen zum *jus nexi* als einem „genuine-connection principle“ hin, welches sie als Gegenentwurf zu *jus soli* und *jus sanguinis* als den etablierten rechtlichen Prinzipien der Zuschreibung von politischer Vollmitgliedschaft entwickelt (siehe Shachar 2009, 182).

#### 4. Politische Theorien der Grenze: Überblick über die hier verfolgten Ansätze

Der Schwerpunkt versammelt sieben Aufsätze, die diesen rezenten Entwicklungen gerecht zu werden suchen, indem sie sich dem Thema der Grenze und Grenzziehung aus sachlich, methodologisch und disziplinär vielfältigen Perspektiven nähern. So finden sich normative Überlegungen zu Grenzen im Verhältnis zu Menschenrechten neben ideengeschichtlichen und demokratietheoretischen Analysen zur ordnungsstiftenden Funktion von Grenzziehungen sowie neben phänomenologisch gehaltenen bzw. sozialwissenschaftlich informierten Beschreibungen gegenwärtiger Grenzpolitiken und -praktiken. Was die Beiträge trotz dieser Vielfalt der verfolgten Ansätze verbindet, ist das Bemühen, Grenzen für die politische Theorie als eigenständiges Problem zu markieren. Eine weitere Klammer bildet die kritische Auseinandersetzung mit vorherrschenden Diskursen zur Inklusion und Exklusion von migrantischen und geflüchteten „Fremden“ in demokratische Staaten und Gesellschaften, die Grenzen vornehmlich in der rechtsphilosophischen Tradition territorialer Trennlinien begreifen, welche es – je nachdem, ob für ein *right to exclude* oder für *open borders* argumentiert wird – entweder zu verteidigen oder zu überwinden gilt.

Thomas Nails Beitrag, der thesenartig ein entschieden modifiziertes Verständnis der Grenze skizziert, bildet den Auftakt. Weder historisch noch aktuell, so argumentiert Nail, erfüllen Grenzen ihren Zweck dadurch, dass sie eindeutige und stabile Ein- bzw. Ausschlüsse ermöglichen. Stattdessen erweisen sie sich in seiner Analyse als außerordentlich beweglich – und damit als flexibel einsetzbar, um immer neue Teilungen und Trennungen zu schaffen, die gerade nicht statische Verhältnisse erzeugen, sondern zu fortwährenden Zirkulationsprozessen führen. Auf Basis einer Neuinterpretation von Karl Marx' Überlegungen zur „ursprünglichen Akkumulation“ wird aufgezeigt, inwiefern diese grenzgetriebene, grenzgesteuerte Zirkulation von Personen und Gütern eine wesentliche Ausdehnungs- und Aneignungsstrategie eines globalen Kapitalismus darstellt, der nach kolonialistischen Mustern operiert. An der Rassifizierung von so genannten Klimaflüchtlingen und deren Vereinnahmung für eine „disponible industrielle Reservearmee“ verdeutlicht Nail abschließend, welche konkrete Gestalt diese Strategie in der Gegenwart annimmt.

Jeanette Ehrmann konzentriert sich in ihrem Beitrag gezielt auf das Erbe kolonialer Machtpolitik und darauf, wie sich dieses bis heute auf bestimmende Konzepte und Praktiken der Grenze auswirkt. Anstatt Fluchtbe-

wegungen im Anschluss an normative politische Theorien der Migration als Krisenphänomen und politisch-moralisches Problem für etablierte Demokratien zu verstehen, betrachtet sie diese aus den Blickwinkeln postkolonialer Kritik und Schwarzer politischer Theorie. Dabei tritt nicht nur zutage, bis zu welchem Grad Grenzen normalisiert und dabei in ihrer kolonialgeschichtlich geprägten, rassifizierten Verfasstheit verkannt werden. Unter Rückgriff auf die Figur des „Schwarzen Mittelmeers“, die aus der radikalen Schwarzen Tradition stammt und die gegenwärtig gerade in Hinblick auf Migrationsrouten von Afrika nach Europa Aktualisierungen erfährt, verweist Ehrmann zudem auf ein alternatives Register für eine politische Theorie der Grenze. Mithilfe dieses Registers lassen sich u. a. Fluchtbewegungen in neuer Weise verstehen – nämlich als widerständige politische Praktiken, in welchen alternative Konzeptionen von Demokratie und Zugehörigkeit aufscheinen.

Mareike Gebhardt widmet sich aus dispositivanalytischer Perspektive der Frage, in welchem Maße das Grenzregime Europas sowie die Diskurse, die dieses gesellschaftlich und insbesondere medial rahmen, durch die Marginalisierung und Unsichtbarmachung von Migrant\*innen gekennzeichnet sind. Mit Rekurs auf Judith Butlers Konzept der *grievability* umreißt Gebhardt, wie eine öffentliche Affekt- und Trauerpolitik den Tod von Migrant\*innen entlang der Linien von Rasse, Geschlecht und Alter in unterschiedlicher Weise wahrnimmt und gewichtet. Ergänzt werden diese Ausführungen zu Hierarchisierungen von Betrauerbarkeit um affekttheoretische und postkoloniale Überlegungen, die an Sara Ahmeds Konzept des „metonymischen Gleitens“ und Achille Mbembes Begriff der „Vergrenzung“ anschließen. Dabei zeichnet Gebhardt nach, wie Darstellungen des migran-tisch Anderen, die vielfach zwischen Tod und Bedrohung gleiten, sich auf grenzpolitische Extraterritorialisierungen sowie auf die Ausweitung technologischer Überwachungsapparate von Grenzräumen auswirken.

Anna Casaglia befasst sich in ihrem Beitrag damit, wie durch Grenzen geschaffene und aufrechterhaltene ungleiche Machtverhältnisse bestehende strukturelle Ungleichheiten im globalen Maßstab fortwährend reproduzieren. Im Blickpunkt von Casaglias intersektional angelegter Analyse stehen dabei Darstellungen der Körper von Migrantinnen im pornografischen Genre des so genannten *border patrol sex*. Sie vertritt die These, dass diese Darstellungen institutionalisierte Gewalt als Kontrollmittel über weibliche Körper in Szene setzen und so geschlechtsspezifisch konnotierte Vorstellungen von territorialer Autorität vermitteln. Anhand dieser Fallstudie zu Repräsentationen von lateinamerikanischen Frauen, die die Grenze zwischen

Mexiko und den Vereinigten Staaten passieren, lässt sich die umfassendere Forschungsfrage – die Frage, in welcher Weise Grenzmacht auf Körper einwirkt – neu stellen. Damit eröffnet Casaglias Ansatz Möglichkeiten, Verknüpfungen, die zwischen Grenzen, Mobilität, Körpern und Gewalt bestehen, kritisch in Blick zu nehmen.

Brigitta Kuster und Vassilis Tsianos setzen sich ebenfalls damit auseinander, wie Grenzen auf Körper zugreifen und dadurch Mobilität kontrollieren und regulieren. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive gilt ihr Interesse dabei vor allem der Frage, wie verkörperte Identität im Rahmen der europäischen Migrationspolitik biometrisch erfasst und in datengestützte Identität verwandelt wird. Dabei argumentieren sie, dass diese kontrollpolitische Verwandlung oder Verarbeitung die konstitutive Instabilität verkörperter Identität abzustellen sucht. Im Anschluss an feministische Theorien von Elizabeth Grosz, Niamh Stephenson, Dimitris Papadopoulos oder, im Bereich der *surveillance studies*, Kirstie Ball wird gezeigt, dass diese Instabilität produktiv politisiert werden kann. Während Kuster und Tsianos im ersten Teil ihres Beitrags drei Fälle erörtern, die die Zunahme von Daten-Interoperabilität – und die wachsende politisch-gesellschaftliche Akzeptanz für diese – illustrieren, konzentriert sich der zweite Teil auf die jüngsten Modifikationen an EURODAC (*European Asylum Dactyloscopy Database*): Diese Datenbank von Fingerabdrücken zur Identifizierung von Migrant\*innen muss ihrer Lesart zufolge als neue Entwicklungsphase soziotechnischer Assemblage verstanden werden.

Laurin Mackowitz nähert sich dem Thema der Grenze mittels einer Neulektüre der biblischen Geschichte vom Goldenen Kalb in der Exodus-Erzählung. Sein Augenmerk liegt auf der politisch-theologischen Figur des „schuldigen Volkes“, an der sich nachzeichnen lässt, wie Grenzen durch Strafen gesetzt, durch Gesetze konserviert, jedoch auch durch Verhandlungen verändert und wie Inklusion und Exklusion sowohl materiell als auch transzendent erzeugt und legitimiert werden. Gegen diesen Hintergrund zieht Mackowitz anschließend Parallelen zwischen der Erzählung vom Goldenen Kalb und zeitgenössischen Demokratietheorien. In seiner Diskussion psychologischer und anthropologischer Gründe, durch Grenzziehungen nach innen und außen Ordnung zu schaffen, zeigt sich einerseits, dass gerade innergesellschaftliche Grenzen konstitutiv für sowohl autoritäre als auch demokratische Politik sind. Andererseits wird deutlich, dass Demokratien neben Spaltungen durch Bestrafung und Schuld auch einen Raum erzeugen, in dem Grenzen akzeptiert, ignoriert oder neu verhandelt werden können.

Ayten Gündoğdu's Beitrag schließt den Schwerpunkt mit Überlegungen zu den „Grenzen der Menschenrechte“ ab. Im Ausgang von Beobachtungen zum Mittelmeer als „Friedhof von Migrant\*innen“ geht sie der Frage nach, inwieweit Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte, formuliert in ihren Überlegungen zur Entrechtung von Geflüchteten sowie zu einem „Recht auf Rechte“, unter stark veränderten historischen Vorzeichen noch Gültigkeit besitzt. Anhand des 2012 vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte verhandelten Falles *Hirsi Jamaa and Others v. Italy* weist Gündoğdu auf, dass in Hinblick auf den rechtlichen Status von Migrant\*innen seit Mitte des 20. Jahrhunderts zwar einerseits Fortschritte erzielt wurden, die vor allem auf die rechtstheoretisch wie -praktisch neue Verbindung der Begriffe „Mensch“ und „Person“ zurückzuführen sind. Andererseits zeigt sie jedoch auch, dass die Aporien der Menschenrechte damit nicht überwunden sind: Die Rechtsstellung „liminaler“ migrantischer und geflüchteter Figuren ist weiterhin prekär, deren gleichberechtigtes Personsein und vollumfängliche Gleichheit vor dem Recht bleibt Desiderat.

\*\*\*

Unser Dank gilt der Redaktion der *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, insbesondere Michael Zichy, für die klare Kommunikation und gute Zusammenarbeit während sämtlicher Phasen der Entstehung dieses Schwerpunkts. Besonderen Dank schulden wir daneben den Beitragenden, die sich ebenso engagiert wie ideenreich auf das Grenzthema eingelassen bzw. thematisch einschlägige Arbeiten für Übersetzungen zur Verfügung gestellt haben. Schließlich möchten wir uns auch bei den anonymen Gutachter\*innen bedanken, deren sorgfältige Lektüren und kritisch-produktive Hinweise diesen Themenschwerpunkt bereichert haben.

## Literatur

- Abizadeh, Arash. 2008. „Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders“. *Political Theory* 36(1): 37–65.
- Amoore, Louise, und Alexandra Hall. 2009. „Taking People Apart: Digitized Dissection and the Body at the Border“. *Environment and Planning D: Society and Space* 27: 444–464.
- Balişar, Étienne. 2002 [1993]. „What is a Border?“ In *Politics and the Other Scene*. Übersetzung von Christine Jones, James Swenson und Chris Turner, 75–86. London/New York: Verso.

- Benhabib, Seyla. 2004. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Wendy. 2018 [2010]. *Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität*. Berlin: Suhrkamp.
- De Genova, Nicholas. 2013. „Spectacles of migrant ‚illegality‘: The scene of exclusion, the obscene of inclusion“. *Ethnic and Racial Studies* 36(7): 1180–1198.
- De-Shalit, Avner. 2018. *Cities and Immigration: Political and Moral Dilemmas in the New Era of Migration*. Oxford: Oxford University Press.
- Farinelli, Franco. 2009. *La crisi della ragione cartografica*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel. 1994. *Strafen und Überwachen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Groebner, Valentin. 2004. *Der Schein der Person. Steckbrief, Ausweis und Kontrolle im Europa des Mittelalters*. München: C.H. Beck.
- Khosravi, Shahram. 2010. *‚Illegal‘ Traveller: An Auto-Ethnography of Borders*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Liessmann, Konrad Paul. 2012. *Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft*. Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- Mbembe, Achille. 2018. „The Idea of a Borderless World“. *Africa is a Country*. <<https://africasacountry.com/2018/11/the-idea-of-a-borderless-world>> (letzter Zugriff: 27.08.2020).
- Mezzadra, Sandro, und Brett Neilson. 2013. *Border as Method, or, The Multiplication of Labor*. Durham/London: Duke University Press.
- Miller, Todd. 2014. *Border Patrol Nation: Dispatches from the Front Lines of Homeland Security*. San Francisco: City Lights Open Media.
- Nail, Thomas. 2015. „Migrant Cosmopolitanism“. *Public Affairs Quarterly* 29(2): 187–199.
- Nail, Thomas. 2016. *Theory of the Border*. Oxford: Oxford University Press.
- Pueyo, Tomas. „Der Hammer und der Tanz“. Übersetzung von Christina Mueller. *Medium* 2020, <<https://medium.com/tomas-pueyo/coronavirus-der-hammer-und-der-tanz-abf9015cb2af>> (letzter Zugriff: 14.8.2020).
- Schmitt, Carl. 2011 [1950]. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Shachar, Ayelet. 2009. *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shachar, Ayelet. 2020. „The Shifting Border: Legal Cartographies of Migration and Mobility“. In *The Shifting Border: Ayelet Shachar in Dialogue*, 23–96. Manchester: Manchester University Press.

- Weizman, Eyal. 2006. „Principles of Frontier Geography“. In *City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism*, herausgegeben von Philipp Mieselwitz und Tim Rieniets, 84–92. Basel/Boston/Berlin: Birkhäuser.
- Weizman, Eyal. 2009. *Sperrzonen. Israels Architektur der Besetzung*. Übersetzung von Sophia Deeg und Tashy Endres. Hamburg: Edition Nautilus.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003 [1953]. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

# Grenzen in Bewegung<sup>1</sup>

## Moving borders

THOMAS NAIL, DENVER

*Zusammenfassung:* Dieser Beitrag schlägt einen neuen, bewegungsorientierten grenztheoretischen Ansatz vor. Gegen politikphilosophische Konzeptionen, die Grenzen als statisch und unpassierbar fassen, wird unter Verweis auf historische und empirische Studien gezeigt, dass und inwiefern Grenzen dehnbare, fluktuierende und bewegliche sind. Auf dieser Grundlage wird im folgenden Abschnitt argumentiert, dass sich dynamische Prozesse der Grenzziehung am angemessensten in Sinne von Zirkulation begreifen lassen: Anstatt Mobilität zu verhindern und stabile Formen von Ein- bzw. Ausschluss zu etablieren, stellen Grenzen Regime sozialer Zirkulation dar, welche Menschen, deren Arbeitskraft und Steuern im Interesse der Schaffung gesellschaftlicher Ordnung und wirtschaftlichen Mehrwerts regulieren. Unter Rückgriff auf Marx' Konzept der ursprünglichen Akkumulation präsentiere ich anschließend eine Neubeschreibung von Grenzen als beweglichen Instrumenten ökonomischer und sozialer Aneignung – ich bringe dies auf den Begriff „Ausdehnung durch Ausschließung“. Im abschließenden Abschnitt untersuche ich, welche Gestalt „Ausdehnung durch (territoriale, politische, rechtliche und wirtschaftliche) Ausschließung“ unter den Bedingungen von Klimawandel annimmt und inwiefern dabei Bevölkerungsgruppen produziert werden, die in höchstem Maße verletzlich und ausbeutbar sind.

*Schlagwörter:* Mobilität – Flucht – Kinopolitik – (Grenze und) Zirkulation – (Grenze und) Akkumulation

---

1 Der Originalbeitrag „Moving borders“ ist im von Anthony Cooper und Søren Tinning herausgegebenen Band *Debating and Defining Borders: Philosophical and Theoretical Perspectives* (London: Routledge, 2019), 195–205, erschienen. Übersetzung von Florian Grosser.

*Abstract:* This article proposes a new, movement-oriented approach to theorizing borders. In contradistinction to politico-philosophical conceptions of borders as fixed and impassible, it points to historical and empirical evidence to show that borders are malleable, fluctuating, and constantly in motion. On this basis, it is further argued that dynamic processes of bordering are best understood in terms of circulation: Rather than preventing movement and establishing stable forms of inclusion and exclusion, borders are regimes of social circulation which regulate humans, labor, and taxes in the interest of ordering society and extracting an economic surplus. Drawing on Marx's concept of primitive accumulation, I subsequently redescribe borders as mobile tools of economic as well as social accumulation – of what I call “expansion by expulsion”. In the final section, I examine how “expansion by (territorial, political, juridical, and economic) expulsion” operates under conditions of climate change so as to produce highly vulnerable and exploitable populations.

*Keywords:* Mobility – refugees – kinopolitics – (border and) circulation – (border and) accumulation

Dieser Text zu Grenzen in Bewegung<sup>2</sup> legt eine neue, prozess- bzw. bewegungsorientierte oder „kinopolitische“ Methodologie vor, um Grenzen zu studieren. Es sind zwei verbreitete Annahmen darüber, wie Grenzen funktionieren, gegen die ich hier argumentieren möchte: Die Annahme, dass Grenzen statisch sind, sowie die Annahme, dass sie Menschen abhalten und ihnen Eintritt verwehren.

Mein Argument wird in Form von drei eng miteinander verzahnten Thesen entwickelt: (1) Grenzen sind in Bewegung; (2) deren zentrale Funktion besteht nicht darin, Bewegung aufzuhalten, sondern diese zirkulieren zu lassen; und (3) Grenzen sind Werkzeuge ursprünglicher Akkumulation. Auf die Erörterung dieser drei Thesen folgt zu Illustrationszwecken ein konkretes Fallbeispiel. Wie ich an anderer Stelle ausführlich aufgezeigt habe, haben diese Thesen erhebliche Auswirkungen darauf, wie Grenzen heute neu zu theorisieren sind (siehe Nail 2016).

Sich mit Grenzen auseinanderzusetzen ist gegenwärtig wichtiger denn je. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts wurden mehr Migrant\*innen als jemals

---

2 Der Originaltitel meines Aufsatzes ist Peter Nyers wunderbarem Essay „Moving Borders: The Politics of Dirt“ entliehen, der in *Radical Philosophy* 174 (Juli/August 2012) erschienen ist. Ich bin Peter dankbar für seine Unterstützung meiner Forschung und allgemein für seine Beiträge auf dem Feld der *Border Studies*.

zuvor registriert (siehe IOM 2010; WHO 2015);<sup>3</sup> deren Zahl liegt jenseits von einer Milliarde (siehe UNDP 2009).<sup>4</sup> Seit Beginn dieses Jahrhunderts hat Migration um etwa 50 Prozent zugenommen, dabei sind allein in den Jahren 2013 bis 2017 über 56.000 Migrant\*innen zu Tode gekommen bzw. verschwunden (siehe Hinnant und Janssen 2018). Aufgrund von ökologischer, ökonomischer und politischer Instabilität sind immer mehr Menschen zu Migration gezwungen. Insbesondere bedingt durch Klimawandel könnte sich der Umfang internationaler Migration über die nächsten 40 Jahre sogar verdoppeln (siehe IOM 2009).<sup>5</sup> Darüber hinaus wächst auch der Prozentsatz an Migrant\*innen, die keinen Rechtsstatus besitzen und die undokumentiert sind – woraus sich ernste Herausforderungen für liberale Demokratien ergeben, die auf dem Prinzip universeller Gleichheit basieren.<sup>6</sup>

Um die in diesem Maße zunehmende globale Mobilität zu steuern und zu kontrollieren, wird die Welt stärker als je zuvor von Grenzziehungen geprägt. Allein in den vergangenen 20 Jahren sind in Reaktion auf die Terroranschläge in den USA am 11. September 2001 oder, in jüngerer Vergangenheit, auf den Krieg in Syrien weltweit Hunderte von zusätzlichen Grenzen entstanden: Meilen von Stacheldrahtzäunen und Betonmauern, dazu zahlreiche *offshore detention centers*, Datenbanken für biometrische Reisepässe sowie Kontrollpunkte in Schulen, an Flughäfen und entlang verschiedenster Verkehrswege. In alledem manifestiert sich, was seit jeher den strategischen Kern des globalen Kapitalismus und Kolonialismus bildet – nämlich eine Aneignung der Reichtümer der Welt und ein Aussperren derer, die in Armut

---

3 Der Internationalen Organisation für Migration und der Weltgesundheitsorganisation zufolge liegt deren Gesamtzahl bei etwa einer Milliarde oder, in Prozenten gerechnet, bei etwa 14 Prozent der Weltbevölkerung.

4 Für das Jahr 2010 verzeichnet der „Bericht über die menschliche Entwicklung“ der Vereinten Nationen 215 Millionen internationaler sowie 740 Millionen interner Migrant\*innen. Nach Schätzungen der Vereinten Nationen aus dem Jahr 2019 liegt die Zahl internationaler Migrant\*innen bei 272 Millionen, von denen über 70 Millionen aufgrund von Konflikten auf der Flucht sind.

5 Vorhersagen für die Zukunft variieren zwischen 25 Millionen und 1 Milliarde Klimaflüchtlingen, die sich bis zum Jahr 2050 vorläufig oder dauerhaft innerhalb ihrer Herkunftsländer oder über Grenzen hinweg bewegen werden. Die häufigste Schätzung liegt bei 200 Millionen, was in etwa der gegenwärtigen Gesamtzahl internationaler Migrant\*innen weltweit entspricht.

6 Zu den theoretischen Implikationen dieses Phänomens für den Liberalismus siehe Cole 2000.

leben. Bruno Latour bemerkt dazu: „Europe has invaded all peoples; all peoples are coming to Europe in their turn.“ (Latour 2018, 103).

Das rezente (Wieder-)Aufkommen von rechtsgerichtetem Nationalismus und von Fremdenfeindlichkeit in westlichen Ländern ist als Reaktion ebendarauf, d. h. auf eine so genannte „migrantische Invasion“, zu verstehen. Grenzen sind die neuen Waffen dieser Länder, um ihren Kampf gegen den Rest der Welt fortzusetzen. Dies ist der Kontext, aus dem sich die Wichtigkeit ergibt, Grenzen heute neu zu denken.

## These 1: Die Grenze ist in Bewegung

Auf den ersten Blick handelt es sich hierbei um eine äußerst kontraintuitive These. Worauf ich damit hinauswill, ist, dass das Problem nicht darin besteht, dass die Grenze im Übermaß fixiert und unpassierbar ist, *sondern dass gerade das Gegenteil der Fall ist!* Da die Grenze eminent dehnbar und fluktuierend ist – sich also kontinuierlich zwischen den zwei Seiten bewegt, welche sie voneinander trennt –, verändert sie letztlich die Topologie beider Seiten und damit auch der Figuren, die auf diesen Seiten bzw. durch diese definiert werden. Grenzen sind nicht statisch, in Abhängigkeit von einer Unzahl von Variablen werden sie immer wieder neu geschaffen. Insofern sollte die Grenze nicht einfach deswegen unter Vorzeichen von Bewegung analysiert werden, weil sich Personen und Objekte *über sie bewegen* oder weil sie „durchlässig“ ist. Die Grenze ist nicht lediglich eine stationäre Membran oder ein Raum, durch den Menschen- und Güterströme fließen. Im Unterschied zu der umfangreichen Literatur, die sich mit der grenzübergreifenden Bewegung von Personen und Dingen auseinandersetzt, gibt es leider vergleichsweise wenige Analysen zur Bewegung der Grenze selbst. Sogar viele der so genannten Theoretiker\*innen des *flow*, der Fluidität und Mobilität, beschreiben die Grenze nach wie vor vornehmlich in Begriffen der Ausdehnung und Räumlichkeit – so etwa als von „global flows of people“ gestaltete Grenzlandschaften (siehe Latour 2018) oder als „the material form of support for flows“ (Castells 1996, 376), deren mobiler oder fluider Charakter ausschließlich „metaphorisch“ verstanden wird.<sup>7</sup>

Die Bewegung der Grenze ist jedoch keine Metapher, ist die Grenze doch buchstäblich und tatsächlich in Bewegung. Erstens bewegt sich die Grenze selbst. Dies wird am Fall der Geomorphologie besonders deutlich,

7 Für Beispiele eines metaphorischen Gebrauchs der Konzepte von Mobilität und Fluidität siehe Urry 2000; Bauman 2013.

d. h. an der Eigenbewegtheit von Flüssen, an sich verlagernden Sandformationen, Strömungen an Küstenlinien und so weiter. Die Grenze bewegt sich auch in weniger offensichtlicher Weise selbst, so z. B. durch Erosion, Verfall und Dekomposition, die Grenzbefestigungen ebenso konstant betreffen wie jedes andere physische Objekt auf Erden. Das beinhaltet das Zerbröckeln des Mörtels, der Mauern zusammenhält; Regen und Fluten, die hölzerne Zäune verfallen lassen; Feuer, die Gebäude und Wachtürme zerstören; Rost, der Löcher in Zäune und Tore frisst; Auswaschung und Abtragung, die Erdreich entfernen und verschieben; oder Stürme auf dem Mittelmeer. Dass die Grenze in ihrer Materialität Bewegungen der Selbstersetzung unterliegt, hat Konsequenzen für Migrant\*innen, die beispielsweise Schwachstellen in Grenzbefestigungen nutzen, um diese zu überqueren. Zum Teil werden derartige Schwachstellen von staatlichen Autoritäten bewusst nicht behoben, um Migrant\*innen so in lebensbedrohliche Situationen zu bringen – zu denken wäre hier etwa an den *Devil's Highway* im Süden von Arizona oder an gefährliche Seerouten.

Zweitens wird die Grenze auch von anderen bewegt. Dies wird im Fall von territorialen Konflikten besonders offenkundig, in denen zwei oder mehr Parteien über die Aufteilung von Gebieten verhandeln oder kämpfen; von politischen und militärischen Konflikten, in denen es um die Kontrolle über Menschen, Land und Ressourcen geht; von juristischen Teilungen von Rechtsbereichen oder polizeilichen Gebietskörperschaften; sowie von wirtschaftlichen Reformen, die Handelsbarrieren, Tarife, Arbeitsbeschränkungen und Produktionsgebiete unmittelbar verändern. Grenzen, die große zonenartige Gebiete umfassen, können als Stätten fortgesetzter Aushandlung und Bewegung bestehen, so etwa die Siedlungen im Westjordanland. Der Status von Migrant\*innen als feindlichen Kämpfer\*innen oder Siedler\*innen schwankt und wandelt sich dabei zusammen mit den Wandlungen der Grenze.

Doch auch in diesem Fall gibt es weniger augenfällige Arten und Weisen, in welchen die Grenze bewegt wird, so etwa durch stetige Prozesse des Managements, die erforderlich sind, um sie aufrechtzuerhalten. Ohne regelmäßige Interventionen und Neuproduktionen (oder auch rechtliche und wirtschaftliche Eingriffe) verfallen Grenzen, werden vergessen, geschwächt oder schlicht von anderen eingenommen. Grenzen sind weder feststehend noch einfach gegeben, sie werden stattdessen wieder und wieder geschaffen, kinetisch wie materiell. Zu diesem Sachverhalt schreibt Nick Vaughan-Williams:

None of these borders is in any sense given but (re)produced through modes of affirmation and contestation and is, above all, lived. In other words borders are not natural, neutral nor static but historically contingent, politically charged, dynamic phenomena that first and foremost involve people and their everyday lives. (Vaughan-Williams 2009, 1)

Freilich ermöglicht ebendiese Tatsache den willkürlichen Einsatz von Polizeigewalt, das Profiling von Migrant\*innen oder Mikro-Ökonomien der Besteuerung. Selbst in *sanctuary cities* in den USA kann jeder Migrant\*innen bei den Einwanderungsbehörden melden, sofern der Verdacht besteht, dass diese sich irregulär dort aufhalten – tatsächlich jede\*r kann einer Grenze Geltung verschaffen, sogar Migrant\*innen selbst.

Das vorherrschende geistige Bild, das viele von Grenzen als statischen Mauern haben, ist weder konzeptuell noch praktisch zutreffend. Vielmehr ähneln Grenzen Gabelungspunkten oder Motoren. Wie andere Motoren, so müssen auch Grenztechnologien in Stand gehalten und aufs Neue betankt, repariert und gestartet werden. Auch ethnische, religiöse oder nationale Grenzen besitzen ihre spezifischen Technologien, die sich beispielsweise in der Kontrolle darüber niederschlagen, wer Zutritt zu welchem Café, welcher Kirche oder welcher Schule hat. Ferner handelt es sich bei bewegten Grenzen nicht um ein ausschließlich oder vornehmlich zeitgenössisches Phänomen (siehe Johnson et al. 2011) – denn immer schon sind Grenzen in mobiler und multipler Gestalt aufgetreten, in der einen oder anderen Weise ist Management immer schon ein Bestandteil von deren Existenz gewesen.<sup>8</sup>

Angesichts dessen lässt sich die Unterscheidung zwischen natürlichen und künstlichen Grenzen nicht aufrechterhalten, die in frühen Grenztheorien eingeführt wurde.<sup>9</sup> Das liegt keineswegs daran, dass Grenzen heute radikal anders sind als in der Vergangenheit; es liegt vielmehr daran, dass vermeintlich „natürliche“ Grenzen im Laufe der Geschichte stets erst durch

8 Dass Grenzen beweglich sind und deren Management von zentraler Bedeutung ist, stellt kein neues Phänomen dar – anders als von manchen argumentiert wird: „If the major focus of past research into borders was concerned with the way in which they were demarcated and delimited, it is the management of the border regime which is of greater importance today.“ (Newman 2003, 16)

9 Für eine Zusammenfassung historischer Positionen, die auf der Differenz zwischen natürlichen und künstlichen Grenzen beharren, siehe Prescott 1987; Ancel 1936.

„künstliche“ menschliche Verbände und Gesellschaften als Grenzen gezogen, ausverhandelt und aufrechterhalten wurden. So kann ein Fluss nur als Grenze funktionieren, wenn er sich in irgendeiner Form – z. B. vermittelt durch eine Brücke, eine Steuer, eine gesellschaftlich umstrittene oder akzeptierte Trennung – sozial niederschlägt. Außerdem erfüllen so genannte künstliche Grenzen ihre Funktion immer, indem sie den „natürlichen“ Strom der Erdbewegungen oder der Bewegungen von Menschen (die selbst „natürliche“ Lebewesen sind) durchschneiden oder unterteilen. Ein drastisches Beispiel hierfür stellen Versuche der US-Regierung dar, die natürlicherweise „unsichere“ Topologie der Grenze zu Mexiko außerhalb von San Diego dadurch zu verändern, dass 1,5 Millionen Kubikmeter Erde (eine Menge, die ausreicht, das gesamte Empire State Building zu füllen) von einem nahe gelegenen Berg abgetragen und zu Zwecken der Grenzsicherung verbaut werden. Dies hatte einzig den Effekt, dass die verschobene Erde innerhalb weniger Monate erodierte, freilich nicht, ohne sowohl Straßenbefestigungen als auch das Ökosystem zu beschädigen.

Ebenso wie Grenzen sich in dieser Weise bewegen und verschieben, bewegen und verschieben sich auch die migrantischen Positionen, die von ihnen abgesteckt werden. So kann es etwa passieren, dass man aufgrund von Militärmaßnahmen, die die russischen Grenzen auszudehnen suchen, in Georgien schlafen geht – und als festgenommener irregulärer Migrant aufwacht. Oder dass man auf einem Flug von Europa in die Vereinigten Staaten einschläft, um bei Ankunft gemäß der Einreiseverbote Donald Trumps als Terrorverdächtiger wieder aufzuwachen.

## These 2: Die Grenze ist ein Zirkulationsprozess

Grenzen lassen sich nicht in Bezug auf Inklusion und Exklusion fassen, sie sind stattdessen erst im Sinne von *Zirkulation* angemessen zu begreifen. Das ergibt sich zum Teil aus der geschilderten Beweglichkeit der Grenze. Da die Grenze in einem Zwischen situiert und in Bewegung ist, stellt sie einen Prozess stetiger Verwandlung dar. Grenzen sind zu keinem Zeitpunkt einfach damit fertig, jemanden oder etwas „einzuschließen“. Dies ist nicht allein deshalb der Fall, weil Grenzen empirisch sowohl an Randgebieten der Gesellschaft *als auch* in deren Innerem gelegen sind, so dass sich durch sie vollzogene Auswahlprozesse des Einschlusses regelmäßig verändern; es liegt auch daran, dass auch Ausschluss nicht zusammenfällt mit *stasis*. Vielmehr sind auch Ausschlüsse in Bewegung und zirkulieren fortwährend.

In der Praxis haben es Innen- wie Außengrenzen noch nie vermocht, Menschen zuverlässig innerhalb bzw. außerhalb bestimmter Bereiche zu halten. Angesichts ihres fortwährenden Scheiterns in dieser Beziehung verlieren die binären und abstrakten Kategorien von Ein- und Ausschluss somit fast jegliche Erklärungskraft. Insofern Grenzen immer schon löchrig waren, verweist deren Scheitern, umfassend ein- bzw. auszuschließen, nicht nur auf die gegenwärtig schwindende staatliche Souveränität unter postnationalen Bedingungen (siehe Brown 2010). Selbst die vermeintlich wichtigsten historischen Beispiele für die Macht von Mauern (*wall power*) – der Hadrianswall oder die Chinesische Mauer – waren nicht dazu gedacht, Menschen in absoluter Weise von Eintritt und Übertritt abzuhalten. Vielmehr bestand deren Funktion in der sozialen Zirkulation von Arbeitskraft und von Steuern (siehe Nail 2016, insbesondere Kapitel 3). Ebendiese Funktion erfüllt heute auch die Grenzmauer zwischen den Vereinigten Staaten und Mexiko (siehe Nail 2016, Teil III). So liegt die Erfolgsquote illegaler Grenzüberquerungen Studien zufolge bei etwa 90 Prozent; der Großteil dieses grenzübergreifenden Verkehrs steht in Verbindung mit wirtschaftlicher Regulierung. Daraus ist zu ersehen, inwiefern die wesentlichen Effekte von Grenzen nicht darin bestehen, Körper auszuschließen, sondern darin, diese gemäß bestimmter Muster in Umlauf zu bringen – so etwa, um sie zu kriminalisieren, zu töten oder um aus diesen Steuereinnahmen zu generieren. Die amerikanisch-mexikanische Grenze steht daher nicht für ein Scheitern, vielmehr erweist sie sich als erfolgreich darin, „Trichter-“ wie auch „Käfigeffekte“ zu erzielen.

Jedoch handelt es sich bei derartigen Grenzzirkulationen insofern nicht nur um einen fortgesetzten Prozess der Teilung und Trennung, als die dazu verwendeten Technologien sich auch unmittelbar auf die Elemente auswirken, die geteilt und voneinander getrennt werden. So muss, was geteilt wird, einerseits erneut in Umlauf gebracht, aufrechterhalten und sogar erweitert werden. Andererseits muss es aber auch ab- und ausgestoßen werden. Damit stehen diese Formen der Teilung nicht einfach für Blockade, sie stellen Mechanismen der Umleitung und Neuausrichtung dessen dar, was geteilt wurde. Was einmal in Umlauf gebracht worden ist, kommt auch nach erfolgter Teilung und Trennung nicht zum Stillstand – es kommt wieder und wieder, zirkuliert immer weiter. Wie David Newman zeigt, ist es also nicht die Grenzlinie, sondern der „process of bordering“ (Newman 2003, 15), welcher für gesellschaftliche Ordnung umfassende Bedeutung besitzt. Die Grenze erweist sich als eine soziale Technik, die Grenzpunkte schafft, von denen aus bzw. nach deren Regeln diejenigen, die in Zirkulation versetzt werden,

immer wieder und zu bestimmten Bedingungen wiederkommen können (so z. B. in den Rollen der Arbeitskraft, des Kriminellen oder des Pendlers).

Wie etwa Giorgio Agamben argumentiert, trifft die Grenze ihre „Entscheidungen“ (über Trennung, Zirkulation und Verteilung) nicht logisch, sondern praktisch (siehe Agamben 1998). Zum Beispiel werden undokumentierte Migrant\*innen zumeist nicht blockiert, sie werden vielmehr „kriminalisiert“ und anschließend geradezu zweckmäßig über verschiedene Bereiche der Schattenwirtschaft verteilt. In anderen Fällen lässt sich ein ökonomischer Mehrwert aus deren inhaftierten Körpern extrahieren, die in den privatwirtschaftlichen gefängnisindustriellen Komplex eingespeist werden (so erhalten private Gefängnisunternehmen aus staatlichen Zuschüssen über Jahre hinweg 200 Dollar pro Nacht für jedes belegte Bett, d. h. für jede festgehaltene Person). Sie werden nur entlassen, um auf der anderen Seite der Gefängnismauern erneut in einen Prozess zu geraten, der letztlich ein ganzes Regime sozialer Zirkulation hervorbringt, nämlich den Komplex der Abschiebungsindustrie.

Da die Grenze kein logischer, binärer oder souveräner Schnitt oder Trennstrich ist, brechen die von ihr vollzogenen Zirkulationsprozesse oftmals auch zusammen oder funktionieren nur partiell, wodurch sich Teilungen vervielfältigen oder verlagern können. Anstatt gemäß der statischen Binärlogik der Souveränität in zwei zu teilen, produziert die Grenze daher eine Vielzahl von Bifurkationen: Sie fügt zu jeder einzelnen Gabelung weitere Gabelungen hinzu und verzweigt sich so immer weiter. In Abwandlung von Carl Schmitts Formel, dass souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, wäre angesichts dessen zu sagen, dass es die Grenze ist, die über Teilungen entscheidet und diese in Umlauf bringt. Um das bisher Gesagte noch einmal zusammenzufassen: Grenzen sind erheblich beweglicher, als wir üblicherweise denken. Und ihre maßgebliche Funktion besteht nicht darin, Bewegung aufzuhalten, sondern zirkulieren zu lassen.

### These 3: Grenzen sind Werkzeuge ursprünglicher Akkumulation

Karl Marx entwickelte das Konzept der ursprünglichen Akkumulation in Auseinandersetzung mit einer Passage aus Adam Smiths *The Wealth of Nations*, in der es heißt: „The accumulation of stock must, in the nature of things, be previous to the division of labour.“ (Smith 2003, 350) Anders gesagt, muss demnach bereits vor der Aufspaltung in Eigentümer und Arbeitskräfte eine

Form von Akkumulation existiert haben, welche es den Machthabenden ermöglicht hat, dieser Trennung überhaupt erst Geltung zu verschaffen. Die in der Geschichte überlegenen Völker häufen demnach in natürlicher Weise Macht und Bestände an, welche sie dann zur Anwendung bringen, um die Unterordnung der ihnen Unterlegenen zu perpetuieren. Smith zufolge handelt es sich dabei schlicht um ein natürliches Phänomen: Wer an der Macht ist, hat Besitzstände immer schon angehäuft, und dies wie aus dem Nichts.

Für Marx ist diese Passage bei Smith freilich emblematisch für die Art und Weise, in der politische Ökonomen Vertreibung und Gewalt als Voraussetzungen für den Erhalt von Macht und die Vermehrung von Besitz historisch verschleiert haben. Anstatt diese Gewalt anzuerkennen, wird diese in der politischen Ökonomie mythologisiert und naturalisiert. Für Marx hat das Konzept der ursprünglichen Akkumulation eine materiale Geschichte. Es ist die vorkapitalistische Bedingung für kapitalistische Produktion. Insbesondere identifiziert Marx diesen Prozess mit der Vertreibung von Landleuten und indigenen Völkern von deren Land, welche auf physischen wie rechtlichen Grenzziehungen, auf kolonialer Enteignung oder auf Maßnahmen wie z. B. Gesetzen gegen das Vagabundieren im England des 16. Jahrhunderts basiert. Marx' These besteht darin, dass die Vorbedingung für die gesellschaftliche Ausweitung des Kapitalismus gerade in der vorherigen Vertreibung dieser Gruppen von ihrem Land sowie im Verlust ihres gewohnheitsrechtlichen Rechtsstatus zu sehen ist: Keine Ausdehnung von Privatbesitz und damit auch von Kapitalismus ohne diese Formen des Ausschlusses von Menschen.

Meine eigene These ist es nun, dass wir Grenzen als bewegliche Instrumente begreifen sollten, die nicht nur zu Zwecken wirtschaftlicher Akkumulation, sondern, noch weiter gefasst, zu Zwecken sozialer Akkumulation eingesetzt werden – ich nenne dies „Ausdehnung durch Ausschließung“ (*expansion by expulsion*). Die Idee der Ausdehnung durch Ausschließung entwickelt das Konzept der ursprünglichen Akkumulation fort: So stellt der Prozess der Enteignung von Personen und Gruppen, die ihres sozialen Status beraubt werden (Ausschließung), um eine bestimmte Form sozialer Bewegung voranzutreiben (Ausdehnung), keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal des kapitalistischen Regimes sozialer Bewegung dar. Dieser Prozess lässt sich bereits in frühen Gesellschaften beobachten, deren zunehmende Bestellung von Land (territoriale Ausdehnung), zumal in der Kombination mit Technologien der Einfriedung und Abzäunung, ebenfalls Teile der Bevölkerung vertrieben und ausgeschlossen (territoriale Enteignung) hat. Dies

trifft zum Beispiel auf Jäger und Sammler zu, deren Gebiete landwirtschaftlich erschlossen wurden, oder auf überzählige frühe Ackerbauern und Viehzüchter, für die ab einem gewissen Zeitpunkt kein nutzbares Land mehr übrig war. Somit ist soziale Ausschließung Bedingung für soziale Ausdehnung, und dies auf zwei Weisen: Sie ist einmal eine interne Bedingung, die das Entfernen von Bevölkerungsteilen gestattet, sobald gewisse Höchstgrenzen, so etwa hinsichtlich der Anbaukapazität eines bestimmten Gebietes, erreicht sind; derartige Ausschließung ist daneben auch eine externe Bedingung, die das Entfernen von Bevölkerungsteilen ermöglicht, die ursprünglich außerhalb dieser Gebiete angesiedelt sind – und zwar in dem Moment, in dem bestimmte Gruppen in der Lage sind, sich nach außen, d. h. auf die Böden anderer Gruppen, auszudehnen. In dem hier skizzierten Fall wurde territoriale Ausdehnung somit dadurch möglich, dass ein Teil der Bevölkerung als Nomad\*innen ausgeschlossen und in umliegende Berg- und Wüstenregionen vertrieben wurde.

Später sehen wir dieselbe Logik in der antiken Welt am Werk, deren maßgebliche politische Form, der Staat, nicht ohne die materielle Technologie der Grenzmauer möglich geworden wäre. Mauern dienten sowohl dazu, feindliche Gruppen abzuwehren, als auch dazu, versklavte Menschen (also die erhebliche Menge von „Barbaren“, politisch Enteigneten aus dem gesamten Mittelmeerraum und dem Mittleren Osten) gefangen zu halten. Die sozialen Bedingungen für die Ausdehnung einer politischen Ordnung, darunter Kriegsführung, Kolonialismus und weitreichende öffentliche Bauvorhaben, bestanden auch hier in Ausschließungen von Bevölkerungsgruppen, die durch politische (Grenz-)Macht ein- bzw. ausgemauert wurden. Dass derartige Techniken im Verlauf der Geschichte wie auch heute auftreten, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht (siehe Nail 2016).

Ein weiterer Unterschied zwischen früheren Theorien ursprünglicher Akkumulation und der hier vorgestellten, umfassenderen Neuformulierung besteht darin, dass die von Marx geschilderten Prozesse von Vertreibung und Beraubung nicht allein in territorialer oder rechtlicher Gestalt auftreten und dass die damit verbundene Ausdehnung nicht ausschließlich ökonomischer Natur ist. Denn Ausschließung bedeutet nicht länger einfach, dass Menschen von ihrem Land vertrieben werden, wenngleich dies immer noch häufig der Fall ist. Es bedeutet vielmehr auch, dass Menschen ihrer politischen Rechte beraubt werden, indem etwa Städte abgeschottet werden, bestimmte Gruppen durch Techniken der Zelle, d. h. der Einkerkering kriminalisiert oder durch Identifizierungstechniken und *checkpoints* in ihren Zugangsmög-

lichkeiten zum Arbeitsmarkt beschnitten werden. Ausschließung erweist sich dabei als der jeweilige Grad, zu dem einem politischen Subjekt ein bestimmter (Mitglieds-)Status innerhalb einer sozialen Ordnung genommen bzw. vorenthalten wird. Entsprechend erweitern solche Ordnungen ihre Machtbereiche auch auf mehrere maßgebliche Arten: Sie tun dies durch Akkumulation von Territorien sowie durch Ausdehnung politisch-rechtlicher und gewinnorientierter wirtschaftlicher Maßnahmen. Worin sich die Theorie ursprünglicher Akkumulation und diejenige der Ausdehnung durch Ausschließung ähnlich sind, ist die Feststellung, dass umfangreiche Ausdehnungen soziokinetischer Macht auf vorhergehende (oder „ursprüngliche“) Gewaltmaßnahmen kinetisch-sozialer Ausschließungen angewiesen sind. In diesem Zusammenhang stellt die Grenze diejenige materielle Technologie bzw. dasjenige soziale Regime dar, das Ausschließungen dieser Art direkt umsetzt. Das Konzept der ursprünglichen Akkumulation erweist sich somit als angemessener Zugang zu lediglich einer bestimmten historischen Konfiguration einer allgemeineren Grenzlogik, die in der Entstehung und Erneuerung früherer Gesellschaften am Werk ist.

Kurzum, zu den materialen kinetischen Voraussetzungen zur Ausdehnung von Gesellschaften gehört der Einsatz von Grenzen (Zäunen, Mauern, Zellen und *checkpoints*), welche systematisch ein Geflecht territorial, politisch, rechtlich und wirtschaftlich marginalisierter Minderheiten produzieren, die sich möglichst reibungslos und je nach Bedarf verschieben und in Zirkulation versetzen lassen. Ebenso wie die Minderheit der Vagabundierenden durch Ein-/Ausschließungen enteignet und in ein wirtschaftliches Proletariat verwandelt wurde, so verfügt auch jedes andere dominierende gesellschaftliche System über seine jeweils eigene Struktur der Ausdehnung durch Ausschließung.

### Ein aktuelles Beispiel: Klimawandel als Waffe ursprünglicher Akkumulation

Bekanntermaßen wirkt sich der Klimawandel unverhältnismäßig negativ auf ärmere Länder und auf *people of color* aus, während er unverhältnismäßig positive Effekte für Länder hat, die von der prekären Situation von Klimamigrant\*innen, einer eminent ausbeutbaren „Reservearmee“ von Arbeitskräften, profitieren. Diese Asymmetrie ist das Ergebnis der langen Geschichte eines kapitalistischen Kolonialismus und Rassismus, die sich heute im Migrationsmanagement mithilfe von Grenzen fortsetzt. Gegenwärtige glo-

bale Migrationsbewegungen lassen sich daher nicht allein unter Verweis auf natürliche klimatische Ursachen erklären (siehe Hulme 2011): Die Figur des „Klimaflüchtlings“ ergreift nicht einfach die Flucht vor veränderten klimatischen Bedingungen (zu verschiedenen historischen und gegenwärtigen Figuren von Migrant\*innen siehe Nail 2015), findet diese Flucht doch vielmehr unter postkolonialen Bedingungen statt, d.h. unter Bedingungen von geopolitischer Gewalt und von Rassismus. Die Bezeichnung „Klimaflüchtling“ selbst dient dazu, diese tatsächlichen kinopolitischen Bedingungen sozialer Zirkulation zu verschleiern, die solche Gruppen überhaupt erst verletzlich machen und der Gefahr der Vertreibung aussetzen.

Klimawandel wird insofern zu einer Waffe ursprünglicher Akkumulation bzw. einer Waffe der „Ausdehnung durch Ausschließung“, als der Westen durch diesen bedingt einen Machtzuwachs erzielt: Menschen sind zur Aufgabe ihrer bisherigen Bewegungsmuster gezwungen und geraten so unter den Zugriff von spezifischen, von diesem festgelegten Bedingungen sozialer Reproduktion. Ausschließung nimmt dabei vierfach Gestalt an: Als territoriale Ausschließung führt sie für Migrant\*innen zum Verlust von Heimat und Besitz; als politische Ausschließung zum Verlust von bürgerlichen Partizipationsrechten; als juristische Ausschließung zum Verlust ihres Anspruchs auf rechtlichen Status; sowie als wirtschaftliche Ausschließung zum Verlust ihres Rechts auf diejenigen Mittel, die für Auskommen und Produktion erforderlich sind. Umgesetzt wird diese vierfache Ausschließung durch Grenzen, welche die notwendige Bedingung dafür sind, dass es zu einer unmittelbaren Aneignung von verletzlichen, billigen migrantischen Körpern und somit zu einer derartigen Ausdehnung sozialer Macht kommen kann.

Nationalismus, Fremdenhass und Rassismus spielen im Zusammenhang mit dem Grenzziehungsprozess ursprünglicher Akkumulation auf struktureller Ebene eine Rolle, weil sie die Arbeit und das Leben von Arbeitsmigrant\*innen gesellschaftlich ab- bzw. entwerten. Denn würden Migrant\*innen ankommen, ohne durchweg rassifiziert und anderweitig diskriminiert zu werden, wäre deren Arbeitskraft zu wertvoll, um kapitalistische Investitionen überhaupt erst zu deren Vereinnahmung und Inbesitznahme zu veranlassen. Der Kapitalismus bringt Klimawandel somit auf drei Arten unter Vorzeichen eines Grenzkolonialismus in Stellung: Erstens liegen die historischen Ursprünge gegenwärtigen Klimawandels wesentlich selbst im Kolonialismus (etwa im Zusammenhang mit Ölförderung oder mit durch Sklaverei gesteigerter industrieller Produktion); zweitens sind historisch kolonialisierte und indigene Völker wegen des Klimawandels überpropor-

tional zur Migration gezwungen; und drittens werden ebendiese Gruppen beispielsweise als gefährliche, barbarische *boat people* rassifiziert (siehe Giuliani 2017; Goldberg 2017; Moore 2015).

Ähnlich wie die ursprüngliche Akkumulation läuft Klimawandel so verstanden nicht nur auf die Ent- bzw. Aneignung von Menschen und von günstiger Arbeitskraft hinaus, geht es doch dabei auch um die direkte Aneignung von billigem Land; beide Aspekte gehen Hand in Hand. So werden zur gleichen Zeit, zu der Klimawandel Menschen vertreibt, Landflächen, Gewässer und Waldgebiete für die privatisierte Rohstoffindustrie frei, die zuvor in Besitz der Vertriebenen standen. In dem Maße, wie sich das Klima verändert, lassen sich Gebiete, zu welchen zuvor der Zugang fehlte, für expandierende, im Überfluss mit billiger Arbeitskraft versorgte neue Märkte erschließen. Dies beinhaltet auch Märkte für die Sicherheitsindustrie, so in Form von neuen Grenztechnologien, von Zäunen oder Drohnen und einer Menge mehr (man denke etwa nur an die Privatisierung und Gentrifizierung von New Orleans in der Folge von Hurrikan Katrina). Anders gesagt ist es durchaus vorstellbar, dass Klimawandel gerade nicht das Ende des Kapitalismus bedeutet, sondern mit dessen zweiter Luft oder mit dessen Wiedergeburt durch den Einsatz von Grenzen zusammenfällt.

Warum also sollten wir annehmen, dass der Klimawandel notwendigerweise auf ein Ende des Kapitalismus hinausläuft (siehe z. B. Klein 2007), zumal dieser doch gerade Desaster liebt? Denn wenn sich alles kommodifizieren lässt, gibt es für diesen keine absoluten natürlichen Grenzen, sondern lediglich relative Grenzen des zu erzielenden Profits. Heute befinden wir uns zweifellos an der Schwelle zu einer derartigen Höchstgrenze, was Jason Moore der „tendency of the ecological surplus to fall“ (Moore 2015, 13) zuschreibt. Alles, das bzw. jede\*r, die/der sich ohne größere Schwierigkeiten aneignen ließ, wurde zu Zeiten des Kolonialismus auch tatsächlich einverleibt – ob nun Öl, Altholzbestände oder versklavte Menschen. Dagegen setzen sich Menschen heute mit Forderungen nach mehr Geld und mehr Rechten zur Wehr; und die Mineralien zu fördern, die noch übrig sind, ist zu teuer geworden. Das ist der Grund, warum sich kapitalistische Bestrebungen gegenwärtig vermehrt auf Finanzspekulationen zurückgezogen haben. Wenn es nur einen Weg gäbe, so träumt der Kapitalismus, in irgendeiner Weise große Mengen von Menschen kostengünstig von ihrem Land zu entfernen, ihre Arbeit durch Grenzziehungen zu entwerten und sich diese anschließend zu eigen zu machen – oder in anderen Worten: *Wenn Klimawandel nicht ohnehin existierte, so wäre es für den Kapitalismus unerlässlich, diesen zu*

*schaffen*. Nur gut für den Kapitalismus, dass Klimawandel tatsächlich existiert, da er diesen ja tatsächlich geschaffen hat. Und so bilden Migrant\*innen heutzutage „eine dispoible industrielle Reservearmee, die dem Kapital ganz so absolut gehört, als ob es sie auf seine eigenen Kosten großgezüchtet hätte“ (Marx 1968, 661).

## Schluss

Wir leben in einer Welt von Grenzen. Territoriale, politische, rechtliche und ökonomische Grenzen aller Art definieren, und dies geradezu im Wortsinn, sämtliche Aspekte gesellschaftlichen Lebens im 21. Jahrhundert. Den Hymnen auf die Globalisierung und der zunehmenden Notwendigkeit globaler Mobilität zum Trotz, existieren nun mehr Arten von Grenzen als je zuvor in der Geschichte. Wenn wir den höchst beweglichen Geschehnissen unserer Zeit gerecht werden wollen, müssen wir anfangen, ernsthafte über die Bewegungen von Grenzen selbst, d. h. über diese als aktive Faktoren in Grenzziehungsprozessen, nachzudenken. Wir müssen anfangen, über die Kinopolitik der Grenzen nachzudenken.

## Literatur

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Übersetzung von Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Ancel, Jacques. 1936. „Les frontières, étude de géographie politique“. *Collected Courses of the Hague Academy of International Law, volume 55*. Leiden und Boston: Brill-Nijhoff. [http://dx.doi.org/10.1163/1875-8096\\_pplrdc\\_ej.9789028609228.203\\_297](http://dx.doi.org/10.1163/1875-8096_pplrdc_ej.9789028609228.203_297).
- Bauman, Zygmunt. 2013. *Liquid Modernity*. Hoboken: Wiley.
- Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Castells, Manuel. 1996. *The Rise of the Network Society*. Malden: Blackwell.
- Cole, Phillip. 2000. *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Giuliani, Gaia. 2017. „Afterword: Life Adrift in a Postcolonial World“. In *Life Adrift: Climate Change, Migration, Critique*, herausgegeben von Andrew Baldwin und Giovanni Bettini, 227–242. New York: Rowman & Littlefield International.
- Goldberg, Daniel Theo. 2017. „Parting Waters: Seas of Movement“. In *Life Adrift: Climate Change, Migration, Critique*, herausgegeben von Andrew Baldwin und Giovanni Bettini, 99–114. New York: Rowman & Littlefield International.

- Hinnant, Lori, und Bram Janssen. 2018. „56,800 Migrant Dead and Missing: ,They Are Human Beings““, *Associated Press*, 1. November 2018. [www.apnews.com/e509e15f8b074b1d984f97502eab6a25](http://www.apnews.com/e509e15f8b074b1d984f97502eab6a25).
- Hulme, Mike. 2011. „Reducing the Future to Climate: A Story of Climate Determinism and Reductionism“. *Osiris* 26 (1): 245–266.
- International Organization for Migration (IOM). 2009. *Compendium of IOM's Activities in Migration, Climate Change, and the Environment*. [www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/activities/env\\_degradation/compendium\\_climate\\_change.pdf](http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/activities/env_degradation/compendium_climate_change.pdf). Letzter Zugriff: 24.11.2018.
- International Organization for Migration (IOM). 2010. *World Migration Report 2010: The Future of Migration: Building Capacities for Change*. [https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr\\_2010\\_english.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2010_english.pdf). Letzter Zugriff: 24.11.2018.
- Johnson, Corey, et al. 2011. „Interventions on Rethinking ,the Border‘ in Border Studies“. *Political Geography* 30 (2): 61–69.
- Klein, Naomi. 2007. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan Books/Henry Holt.
- Latour, Bruno. 2018. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Oxford: Polity Press.
- Marx, Karl. 1976 [1867]. *Capital: A Critique of Political Economy*. Übersetzung von Ben Fowkes. New York: Penguin Books.
- Marx, Karl. 1968 [1867]. *Das Kapital*. Berlin: Dietz.
- Moore, Jason. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso.
- Nail, Thomas. 2015. *The Figure of the Migrant*. Stanford: Stanford University Press.
- Nail, Thomas. 2016. *Theory of the Border*. Oxford: Oxford University Press.
- Newman, David. 2003. „On Borders and Power: A Theoretical Framework“. *Journal of Borderlands Studies* 18 (1): 13–25.
- Prescott, J.R.V. 1987. *Political Frontiers and Boundaries*. London: Allen & Unwin.
- Smith, Adam. 2003 [1776]. *The Wealth of Nations*. New York: Bantam Classic.
- United Nations Development Program (UNDP). 2009. *Human Development Report 2009: Overcoming Barriers: Human Mobility and Development*. [http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/269/hdr\\_2009\\_en\\_complete.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/269/hdr_2009_en_complete.pdf). Letzter Zugriff: 24.11.2018.
- Urry, John. 2000. *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London: Routledge.
- Vaughan-Williams, Nick. 2009. *Border Politics: The Limits of Sovereign Power*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- World Health Organization (WHO). 2015. *Migrant Health*. [www.who.int/migrants/en/](http://www.who.int/migrants/en/). Letzter Zugriff: 24.11.2018.

# Schwarzes Mittelmeer, *weißes* Europa

## Kolonialität, Rassismus und die Grenzen der Demokratie

### Black Mediterranean, *white* Europe

#### Coloniality, Racism, and the Limits of Democracy

JEANETTE EHRMANN, GIESSEN

*Zusammenfassung:* Die Passage über das Mittelmeer ist in den letzten Jahren zu einer der tödlichsten Migrationsrouten der Welt geworden. Während die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union gegen die sogenannte „Flüchtlingskrise“ eine militärische und diskursive Fluchtabwehrpolitik betreiben und die Seenotrettung geflüchteter Menschen aussetzen und kriminalisieren, begreifen normative politische Theorien der Migration Fluchtbewegungen als ein politisches oder moralisches Problem sowie als Krise für etablierte Demokratien. Gegen den Topos der „Flüchtlingskrise“ und die implizite Normalisierung von Grenzen in einem Großteil gegenwärtiger politiktheoretischer Debatten zu Migration und Flucht entwickelt der vorliegende Beitrag eine politische Theorie der Grenze aus der Perspektive postkolonialer und Schwarzer kritischer Theorie. Dazu werden zunächst Kolonialität und Rasse als bislang vernachlässigte analytische Kategorien in die politische Theorie eingeführt, um die koloniale Gegenwart von Grenzregimen und die Rassifizierung von Grenzen zu rekonstruieren. Im Rückgriff auf die Figur des Schwarzen Mittelmeers, die aus der radikalen Schwarzen Tradition stammt und im Kontext gegenwärtiger Migrationsrouten von Afrika nach Europa aktualisiert wird, wird sodann ein alternatives Register für eine politische Theorie der Grenze entwickelt: Erstens wird das europäische Grenzregime als eine rassistische Politik der Vergrenzung verstanden; zweitens werden die postkolonialen Ambivalenzen und rassifizierten Dimensionen einer Politik der Solidarität mit geflüchteten Menschen problematisiert; drittens werden Fluchtbewegungen als widerständige politische Imaginationen und Praktiken nachgezeichnet, die die Widersprüche hegemonialer Konzeptionen von Demokratie und Zugehörigkeit aufzeigen. Abschließend wird die Epistemologie des Schwarzen Mittelmeers für eine Kritik des dominanten Krisennarrativs der Demokratie und für eine

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



selbstreflexive Auseinandersetzung mit den kognitiven Grenzen der politischen Theorie selbst produktiv gemacht.<sup>1</sup>

*Schlagwörter:* Migration – Grenze – Kolonialität – Rassismus – Demokratie

*Abstract:* In recent years, the passage across the Mediterranean Sea has become one of the deadliest migration routes in the world. While the member states of the European Union pursue a military and discursive policy against the so-called “refugee crisis” that securitizes borders and even suspends and criminalizes the sea rescue of refugees, normative political theories of migration often depict border crossings as a political or moral problem as well as a crisis for established democracies. Against the trope of the “refugee crisis” and the tacit normalization of borders in much of current political theory debates on migration and refugees, this article develops a political theory of the border from the perspective of postcolonial critique and Black critical thought. It introduces coloniality and race as previously neglected analytical categories into political theory to theorize the colonial present of border regimes and the racialization of borders. It then draws on the Black Mediterranean—an epistemology that originates from the Black radical tradition and is currently used to discuss African migrants’ routes to Europe—to develop an alternative register for a political theory of the border. The epistemology of the Black Mediterranean is unfolded in three respects: first, it allows for the European border regime to be reconstructed as a racialized politics of borderization; second, it highlights the postcolonial ambivalences and racialized dimensions of a politics of pity and solidarity with refugees; third, it understands refugee movements as resistant political imaginations and practices that reveal the contradictions of hegemonic conceptions of democracy and belonging. Finally, the article suggests that the epistemology of the Black Mediterranean offers a critique of the dominant crisis-of-democracy narrative while enabling self-reflective interrogation of the cognitive limits of political theory itself.

*Keywords:* Migration – Borders – Coloniality – Racism – Democracy

---

1 Für die wertschätzenden und konstruktiven Diskussionen, Kommentare und Rückfragen, die die Entstehung dieses Beitrags begleitet und bereichert haben, danke ich den Herausgebern des Schwerpunktes, Florian Grosser und Andreas Oberprantacher, den beiden anonymen Gutachter\*innen, den Organisator\*innen und Teilnehmer\*innen des Workshops „Democracy, Critique, and Europe’s ‚Crisis‘: Black Feminist and Decolonial Troubles“ am Critical Theory Cluster der Northwestern University, insbesondere Penelope Deutscher, Noémi Michel, Barnor Hesse, William Paris und Usdin L. Martínez, sowie Martin Oppelt und den Teilnehmer\*innen des Kolloquiums für Politische Theorie an der Hochschule für Politik München. Ein besonderer Dank gilt Angelika Miklin für das umsichtige Lektorat.

## Von *Lifeboat Ethics* und *Left-to-die Boats*: Das Schweigen der politischen Theorie

Der Philosoph Garrett Hardin prägte 1974 die Metapher des Rettungsboots. Sie sollte Gedankenexperimente zu grenzüberschreitender Migration unter Bedingungen globaler Ungleichheit erhellen. Als zentrales Problem einer „Ethik des Rettungsbootes“ konstruierte er folgendes Szenario: „Metaphorically, each rich nation amounts to a lifeboat full of comparatively rich people. The poor of the world are in other, much more crowded lifeboats. Continuously, so to speak, the poor fall out of their lifeboats and swim for a while in the water outside, hoping to be admitted to a rich lifeboat, or in some other way to benefit from the ‚goodies‘ on board. What should the passengers on a rich lifeboat do?“ (Hardin 1974, 561) Im Gegensatz zu einem von Gerechtigkeitsüberlegungen motivierten Idealismus, der letztlich im Ertrinken aller ende, erlaube die Metapher des Rettungsboots ein rationales Abwägen von Rechten und Pflichten, ein sachliches Berechnen von Aufnahmekapazitäten und Ressourcen. Die von Hardin metaphorisch in Szene gesetzte Katastrophe des Schiffbruchs spielt sich in den letzten Jahren vor den Augen der europäischen Öffentlichkeit an den Grenzen Europas ab. Die Passage auf dem Mittelmeer, einer der am intensivsten überwachten Meereszonen der Welt (Heller, Pezzani und Situ Research 2014, 640), ist zur tödlichsten Migrationsroute auf dem Seeweg geworden (United Nations High Commissioner for Refugees 2018).<sup>2</sup> Auf der zentralen Mittelmeerroute zwischen Libyen, Malta und Italien stirbt fast jede\*r sechste Migrant\*in auf einem „left-to-die boat“, den namenlosen Booten, die von der libyschen Küste abfahren und keinen sicheren Hafen mehr erreichen.

Die Bezeichnung „left-to-die boat“ geht auf einen Präzedenzfall im Jahr 2011 zurück, bei dem ein Boot mit zweiundsiebzig Menschen aus Nigeria, Ghana, dem Sudan, Eritrea und Äthiopien unter Beobachtung des in Rom ansässigen internationalen *Maritime Rescue Coordination Centre*, des maltesischen Seenotrettungsdienstes, des *Allied Command Ope-*

2 Seit 2014 sind dem *Missing Migrants Project* der Internationalen Organisation für Migration zufolge 20.056 Menschen im Mittelmeer zu Tode gekommen, und dies sind nur die dokumentierten Todesfälle, die statistisch nach Todeszeitpunkt, Todesursache und Herkunftsregion der ertrunkenen Person erfasst werden (IOM 2019). Der überwiegende Großteil der ertrunkenen Menschen stammt aus afrikanischen Ländern südlich der Sahara. Zur Problematik von Statistiken im Kontext eines nekropolitischen Grenzregimes siehe weiter unten.

rations Headquarter der NATO in Neapel, eines Militärschiffs und eines französischen Militärhubschraubers, der Trinkwasser und Kekse für die Bootsinsassen abwarf, so lange auf dem Mittelmeer trieb, bis es wieder an der libyschen Küste strandete. Einundsechzig Menschen waren zu diesem Zeitpunkt bereits gestorben. Von den elf Überlebenden starben kurze Zeit später zwei weitere Menschen. Die Überlebenden wurden von den libyschen Behörden festgenommen und ohne medizinische Versorgung in ein Lager eingesperrt. Die unterlassene Hilfeleistung trotz Notrufen der Bootsinsassen und genauer Kenntnis der Position des Bootes wurde von der Forschungsgruppe *Forensic Oceanography* unter Einsatz modernster Technologien rekonstruiert, deren eigentlicher Zweck die Polizierung des Mittelmeers ist (Heller, Pezzani und Situ Research 2014). Entgegen der vielzitierten Trope des Schiffsunglücks ist der minutiöse Bericht das erschütternde Dokument einer bewussten und beobachteten Politik des Ertrinkenlassens.

Wie konnten die Vertreter\*innen der Institutionen, die für Seenotrettung zuständig sind, die Menschen hilflos im Wasser treiben lassen? Wie konnte eine solch eklatante Verletzung grundlegender Menschenrechte bis hin zum Recht auf Leben in den Hoheitsgewässern der Europäischen Union (EU) geschehen, deren Gründungs- und Legitimationsnarrativ die moralische Verpflichtung zur Achtung universeller Menschenrechte ist? Diese Frage wurde zum Gegenstand einer von der parlamentarischen Versammlung des Europarates angestrebten Untersuchung. Sie kam zum Ergebnis, dass es sich um ein kollektives Versagen handle, ohne konkrete Verantwortlichkeiten oder Verpflichtungen an die beteiligten Akteure zuzuweisen. Mit dem rechtlich folgenlosen Begriff des Versagens, der unverbindlichen Selbstverpflichtung, aus dem Fall für die Zukunft zu lernen, und der Schuldzuweisung an Menschenschmuggler\*innen blieb die Untersuchung praktisch folgenlos (Follis 2015, 51–55). Unbeantwortet blieb auch die im Raum stehende ethische Frage, wessen Überleben auf dem Spiel steht und ob das Recht auf Leben und damit zumindest die Seenotrettung tatsächlich allen Menschen zusteht oder nur Bürger\*innen reicher Staaten (Follis 2015, 56). Wie wenig die Menschenleben und die Menschenrechte der Geflüchteten der EU wert sind, wurde schließlich in der verabschiedeten Resolution deutlich, die zwar die traumatischen Folgen des Erlebten anerkennt, dabei aber nicht mögliche Rechtsansprüche der Überlebenden und der Hinterbliebenen klärt. Was als kollektives Versagen verharmlost wurde, kann daher treffender als „death by policy“ bezeichnet werden (UNITED Against Refugee Deaths 2019), als eine bewusste „Politik des Sterbenlassens“ (Hess 2018).

Während dieser Beitrag geschrieben wird, setzt sich die Arithmetik des Sterbenlassens an den Grenzen Europas täglich fort, werden Menschen statistisch als namen- und gesichtslose Nummern erfasst. Die Überlebenden, die von der libyschen Küstenwache aufgegriffen werden, müssen befürchten, mit Unterstützung der EU in eines der Lager verschleppt zu werden, wo aktuellen Studien zufolge systematisch Folter und sexualisierte Gewalt gegen Mädchen, Frauen, Jungen und Männer eingesetzt werden (Chynoweth 2019). Obwohl die Vereinten Nationen und deren Hochkommissariat für Flüchtlinge (UNHCR) eindringlich an die EU appellieren, die Seenotrettung wieder aufzunehmen und die Auslieferung von Migrant\*innen in libysche Lager zu unterbinden, wird die zivile Seenotrettung kriminalisiert und unter Federführung der europäischen Grenzschutzagentur Frontex eine zunehmende Militarisierung der EU-Außengrenzen betrieben (Buckel 2018).<sup>3</sup> Dass in Europa inzwischen nicht nur das Recht auf Asyl, sondern auch das Recht auf Leben flüchtender Menschen unverhohlen zur Disposition steht, zeigte sich paradigmatisch in einem „Pro und Contra“ der ZEIT zur Legitimität der privaten Seenotrettung mit dem bezeichnenden Titel „Oder soll man es lassen?“ (Lobenstein und Lau 2018). Unterdessen scheitert eine gemeinsame Asylpolitik der EU-Mitgliedsstaaten an der populistisch aufgeheizten „Verteilungsfrage“ (Habermas 2018, 42), die Menschen zu statistischem Material macht.

In einem politischen Moment, in dem unter links- wie rechtspopulistischen Vorzeichen die Nation als Schicksalsgemeinschaft reaktiviert und Migration als Existenzfrage beschworen wird, scheint Hardins Rechenmethode also den Zeitgeist zu treffen (vgl. Slobodian 2019). Nach dem „Sommer der Migration“ im Jahr 2015 und der anfänglichen Euphorie einer „Willkommenskultur“ zumindest in Deutschland setzte sich schon bald der Topos der „Flüchtlingskrise“ durch, der die Figur des „Flüchtlings“ als zentrale Gefahr für die Sicherheit und Souveränität der nationalstaatlich verfassten Demokratie zeichnet. Die Reaktion auf das politisch produzierte und medial inszenierte Krisennarrativ, das Flucht als Krisenerfahrung nicht für geflüchtete Menschen, sondern für die sesshaften Bürger\*innen der global betrachteten reichen Aufnahmegesellschaften zeichnet, besteht in einer diskursiven wie

---

3 Zu den rechtlichen und politischen Auseinandersetzungen um die Seenotrettung im Mittelmeer seit Anfang der 2000er Jahre bis 2018, der Überwachung der Seeaußengrenzen durch die EU und der Bindung der Grenzschutzagentur Frontex an see- und menschenrechtliche Vorgaben siehe Pichl und Tohidipur (2019).

militärischen Fluchtabwehrpolitik (Bhagat und Soederberg 2019, 422). Unter Absehung ethischer und menschenrechtlicher Aspekte stehen die ökonomische Frage nach der Aufnahmefähigkeit der EU-Mitgliedsstaaten und die kulturalisierte Frage nach der Integrationsfähigkeit geflüchteter Menschen im Mittelpunkt (Cole 2016, 123–124).

Mit welchen Deutungsangeboten und Lösungsansätzen reagieren politische Theoretiker\*innen auf diese politische Konstellation und die mit ihr verbundene populistische Konjunktur? Im Kontrast zum hegemonialen Krisennarrativ konstatiert Gurminder Bhambra angesichts des Ertrinkenlassens im Mittelmeer keine „Flüchtlingskrise“, sondern eine moralische Krise Europas. Besonders irritierend sei das Schweigen der öffentlichen Intellektuellen des Kontinents, vor allem derjenigen, die als prominente Fürsprecher\*innen des europäischen Einigungsprojekts aufträten, etwa Jürgen Habermas (Bhambra 2017, 400). Dieses Schweigen führt Bhambra jedoch nicht primär auf ein individuelles moralisches Versagen zurück, sondern vielmehr auf ein konzeptionelles: Es ist das Unvermögen, Europa und vom Standpunkt Europas gedachte Konzeptionen von Demokratie, Staatsbürger\*innenschaft und Zugehörigkeit sowie deren Grenzen in ihrer konstitutiven Verflechtung mit einer kolonialen Vergangenheit und einer postkolonialen Gegenwart zu verstehen (ebd.). Auch wenn einzelne politische Theoretiker\*innen in den Diskurs um die „Flüchtlingskrise“ intervenieren, fehlt in der politischen Theorie bislang eine grundlegende postkoloniale Kritik von Grenzen.<sup>4</sup> Eine politische Theorie der Migration, der Flucht und der Grenze bleibt jedoch sowohl analytisch als auch normativ unvollständig, solange gegenwärtige Grenzregime nicht in der „kolonialen Gegenwart“ (Gregory 2004), vor dem Hintergrund der Nachwirkungen des europäischen Kolonialismus verortet werden (so auch Cole 2016, 128). Dies gilt umso mehr für das Mittelmeer, das schon immer ein Raum der zugleich produktiven wie destruktiven kulturellen, politi-

4 Seyla Benhabib (2015), Nikita Dhawan (2015), Chiara Bottici (2016) und Sonja Buckel (phoenix 2019) kommentieren die „Flüchtlingskrise“ kritisch aus Sicht einer politisch engagierten politischen Theorie und Philosophie. Étienne Balibar, Sandro Mezzadra, Eric Fassin und Barbara Spinelli rufen mit einem internationalen Appell zu Gerechtigkeit, Solidarität und zur Entkriminalisierung der Seenotrettung auf (Balibar et al. 2019). Balibar (2016, 170) betont zudem, dass „das Postkoloniale“ Multikulturalismus und Kosmopolitismus als dominante Konzepte der politischen Theorie zunehmend infrage stellt. Im deutschsprachigen Kontext hat Ina Kerner (2019) eine erste postkoloniale Analyseperspektive für eine politische Theorie der Grenze und der Migration formuliert.

schen und ökonomischen Begegnung zwischen Europa und Afrika war, einer Begegnung, die unwiderruflich durch die europäische Kolonisierung Afrikas und die Versklavung afrikanischer Menschen belastet ist (Amkpa 2016, 16). Dass Europa als „hero of the colonial adventure“ (Spivak 2013, 100) ein postkolonialer ebenso wie ein Post-Versklavungskontext ist, wird jedoch weder von einer breiteren politischen Öffentlichkeit thematisiert noch in der politischen Theorie systematisch reflektiert.

Entgegen der diskursiven Entortung von Kolonialität jenseits der Grenzen Europas (Gutiérrez Rodríguez 2010, 53) versucht dieser Beitrag eine politische Theorie der Grenze zu skizzieren, die Europa und mit ihr die westeuropäische liberale Demokratie als eine postkoloniale politische Ordnung versteht. Er ist aus der Position der auf sicherem Grund stehenden, mit einer EU-Bürger\*innenschaft ausgestatteten Zuschauerin der Katastrophe des Schiffbruchs geschrieben. Im Gegensatz zu Hans Blumenbergs „Schiffbruch mit Zuschauer“ (Blumenberg 1979) ist er dabei nicht von einer unbeteiligten Haltung getragen, sondern von der Einsicht, als „implicated subject“ (Rothberg 2019, 19) in fortwirkende postkoloniale Gewaltformationen verwickelt zu sein, wie sie sich derzeit besonders drastisch im europäischen Grenzregime manifestieren. Die vielfach zirkulierenden Bilder des Schiffbruchs und mehrheitlich Schwarzer schiffbrüchiger Menschen werfen umso dringlicher die Frage der Implikation der Zuschauer\*in, der ethischen Dimension ihrer Zeug\*innenschaft auf. Als Katastrophenbilder, die die Verletzung von Menschen zeigen, können sie Ariella Azoulay zufolge nicht bloß als ästhetische Artefakte gesehen werden. Sie implizieren vielmehr eine ethische Praxis des Betrachtens, die Azoulay „civic skill“ nennt (Azoulay 2008, 14): Sie legen der mit einer Staatsbürger\*innenschaft privilegierten Betrachterin die Verantwortung auf, ihren rechtlich abgesicherten Status nicht als Privateigentum, sondern als Verpflichtung zu begreifen und zu gebrauchen, um Regierungsweisen, der die Betrachterin und die Betrachteten unterworfen sind, neu auszuhandeln.<sup>5</sup> Wie sich diese von Azoulay als *zivile* Verant-

---

5 Das Impliziertsein beim Betrachten von Bildern, die physische und symbolische Gewalt gegen Menschen zeigen, kann dabei nicht von konkreten Genealogien rassistischer Gewalt und der spezifischen Positionierung sowie den verkörperten Erfahrungen der Betrachterin losgelöst werden. Bilder der Gewalt, die an Schwarzen Körpern verübt wird, sind als öffentliche Spektakel und als Objekte des *weißen* Blicks elementarer Bestandteil rassistischen Terrors in Post-/Versklavungsgesellschaften (Hartman 1997). Elizabeth Alexanders (1994) Frage „Can you be black and look at this?“ verweist auf die

wortung identifizierte Haltung selbstreflexiv und forschungsethisch in eine politische Theorie der Migration und der Grenze unter den Bedingungen globaler postkolonialer Ungleichheiten übersetzen ließe, erfordert eine theoretische Debatte, die noch weitestgehend aussteht. In diesem Beitrag artikuliert sich die *theoretische* Verantwortung darin, Migration und Flucht nicht als Krise der Demokratie zu problematisieren, sondern erzwungene Immobilität und die „Unmöglichkeit, einen Ort zu verlassen“ als existentielle Bedrohung für Menschen zu verstehen (Bhabha 2019, 32). Gegenstand der Kritik ist die Politik der Verletzung bis hin zum wissentlichen und straflosen Sterbenlassen von Menschen.<sup>6</sup>

Damit ist auch ein großen Teilen der politischen Theorie gegenläufiges, erweitertes Verständnis von Migration als grenzüberschreitender Mobilität verbunden, das sich einer begrifflichen Unterscheidung in vermeintlich freiwillige Migration einerseits und erzwungene Flucht andererseits entzieht. Diese erweist sich nicht nur als empirisch unhaltbar, wie kritische Migrationsforscher\*innen entlang der Heterogenität und Komplexität von Ursachen und Intentionen, Prozessen und Praktiken grenzüberschreitender Bewegungen betonen (Hess et al. 2017, 6). Die scheinbar objektive, da juristische Begriffsbestimmung wird darüber hinaus mobilisiert, um politische und moralische Grenzziehungen und Ausschlüsse zu legitimieren (Crawley und Skleparis 2018, 59) und menschenrechtliche Verpflichtungen der EU-Staaten gegenüber geflüchteten Menschen zu negieren (Benhabib und Sierakowski 2015). Sie wird eingesetzt, um spezifisch situierte grenzüberschreitende Bewegungen zu kriminalisieren und die Entrechtung und strafrechtliche Behandlung bestimmter grenzüberschreitender Menschen als ge-

---

körperlichen und kulturellen Traumata, die sich in Schwarze Körper und Kollektive eingeschrieben haben und im Moment des Betrachtens, in affektiver Verbundenheit und im Wissen um die eigene potentielle Verletzlichkeit durch ebendiese Akte der Gewalt, aktualisiert werden.

- 6 Die Frage, welchen Gegenstand die Theoretikerin der Kritik unterzieht und welche ethische Beziehung sie zum Forschungsgegenstand praktiziert, muss dabei auch vor dem Hintergrund eigener und transgenerational tradierter traumatischer Grenzerfahrungen situiert werden. Die theoretischen Überlegungen in diesem Beitrag sind auch durch die familienbiographische Erfahrung vermittelt, der genozidalen Vernichtung nur dadurch entkommen zu sein und zu leben, weil einem Rettungsschiff mit armenischen Geflüchteten aus dem Osmanischen Reich die Einfahrt in den sicheren Hafen von Port Said am afrikanischen Ufer des Mittelmeers gewährt wurde.

rechtfertigt erscheinen zu lassen. „Migrant\*in“ und „Flüchtling“ sind daher als Kategorien einer „Politik des Sortierens und Regierens“ (Hess et al. 2017, 6) zu verstehen, die nicht losgelöst von rassistischen Diskursen betrachtet werden können. Eine politische Theorie der Migration und Grenze, gerade in ihrer normativen Ausrichtung, müsste daher zunächst die oft unhinterfragte Verwendung dieser Kategorien klären sowie ihr disziplinäres Selbstverständnis im Verhältnis zu und möglicherweise in Komplizenschaft mit gewaltförmigen Grenzregimen theoretisieren.

Von diesen Prämissen ausgehend leiten folgende Fragen diesen Beitrag: Wie kann die gegenwärtige Katastrophe im Mittelmeer in einer Weise theoretisiert werden, die die koloniale Vergangenheit nicht als „historische Ungerechtigkeit“, als vergangene „moral wrongs“ (vgl. Ivison 2002, 95–111) rückdatiert und moralisiert, sondern entlang ihrer Dis-/Kontinuitäten in ihrer fortdauernden Präsenz begreift und angemessene politische und ethische Antworten denkbar werden lässt? Wo kann eine Kritik einsetzen, die die Kolonialität der Grenze durchbricht und politische Horizonte jenseits moralischer Appelle sowie humanitärer und juridischer Antworten auf das tägliche Sterben aufscheinen lässt? Und wie lassen sich Demokratie, Staatsbürger\*innenschaft und Zugehörigkeit jenseits einer kolonialen und damit immer auch rassistischen Logik denken und praktizieren? Auch wenn auf diese Fragen nur vorläufige Antworten skizziert werden können, argumentiere ich, dass in der Zusammenführung von politischer Theorie mit postkolonialen und Schwarzen Traditionen kritischer Theorie ein begriffliches Register entsteht, das anstelle des Topos der „Flüchtlingskrise“ ein angemesseneres Verständnis der politischen Gegenwart rund um das Mittelmeer ermöglicht und zugleich den Denkraum politischer Theorie erweitert. Die Argumentation wird in drei Schritten entfaltet: Erstens werden Kolonialität und *Rasse* als zentrale analytische Kategorien postkolonialer und Schwarzer politischer Theorie eingeführt, die die epistemologischen Grenzen eines Großteils politischer Theorie aufzeigen und überschreiten, indem sie ein angemesseneres Verständnis von Grenzen in der postkolonialen Kondition ermöglichen.<sup>7</sup>

7 Anstelle des englischen Begriffs *race*, der schon lange als sozialwissenschaftliche Kategorie zur Kritik rassifizierter Gesellschafts-, Macht- und Diskursformationen etabliert ist, verwende ich in diesem Beitrag den im deutschen Sprachgebrauch tabuisierten Begriff *Rasse*. Die Kursivierung markiert, dass der Begriff hier nicht als biologistische Tatsache, sondern ausschließlich als „kritische Wissens- und Analyse-kategorie“ verwendet wird (Arndt 2015, 187), die historische und gegenwärtige Prozesse der Rassifizierung sicht- und sag-

Zweitens wird die aus der radikalen Schwarzen Tradition (Robinson 2000) stammende und jüngst im Kontext gegenwärtiger Migrationsrouten von Afrika nach Europa aktualisierte Figur des „Schwarzen Mittelmeers“ (Maio 2014; Smythe 2018; Thompson 2018) als ein Gegenkonzept zum auch in der politischen Theorie allgegenwärtigen Krisennarrativ – sei es als Krise der Demokratie, als Migrationskrise oder als „Flüchtlingskrise“ – aufgegriffen und rekonstruiert. Als eine genuin kolonialismus- und rassismuskritische Epistemologie macht das Schwarze Mittelmeer das aktuelle Geschehen im Mittelmeer in drei verschiedenen, aber miteinander verbundenen Dimensionen lesbar: als eine rassistische Politik der Vergrenzung der Demokratie, als eine ambivalente Politik der Solidarität sowie als eine widerständige Genealogie politischer Imaginationen und Kämpfe um Demokratie und Zugehörigkeit. Zuletzt werden daraus Schlüsse für eine selbstreflexive Auseinandersetzung mit Kolonialität und Rassismus in der politischen Theorie gezogen.

## Kolonialität, Rassismus und die Grenzen der politischen Theorie

Eine postkoloniale Perspektivierung von Migration, Flucht und Grenzen bedeutet nicht nur, ihre Ursachen und Ursprünge vor dem Hintergrund kolonialer Kontinuitäten, gescheiterter Dekolonisierungsprozesse und unlebbarer Lebensbedingungen in den Postkolonien zu betrachten. Sie richtet den Blick auch auf Europa und die postkolonialen Siedlerstaaten. Jacqueline Bhabha bezeichnet den europäischen Kolonialismus als eine der vier großen Triebkräfte menschlicher Migration, der bis in die Gegenwart reichende Verbindungen zwischen den ehemals kolonisierenden und kolonisierten Bevölkerungen geschaffen hat, die über gegenwärtige Migrationsbewegungen, insbesondere koloniale und rassifizierte Arbeitsmigrationsregime, sichtbar werden (Bhabha

---

bar macht. Ich folge damit der Überlegung Nicola Lauré Al-Samarais und Fatima El-Tayebs, dass ein Ausweichen auf den englischen Begriff Rassismus in deutschsprachigen Kontexten entnennt und einer adäquaten Analyse entzieht (Lauré al-Samarai 2005, 133). Auch euphemistische Ersatzbegriffe wie „Ethnizität“ und „Migrationshintergrund“ haben den Effekt, das europäische „Schweigen über Rasse“ (vgl. Lentin 2008) und das hartnäckige politische wie theoretische Verleugnen von Rassismus in Europa zu verstärken. Gleichwohl steht eine notwendige Verständigung über die Verwendung dieses Begriffes in den deutschsprachigen Sozial- und Geisteswissenschaften, auch vor dem Hintergrund der genozidalen Verflechtungen von Rassismus und Antisemitismus in der deutschen Geschichte, noch aus.

2019, 20). Ina Kerner weist zudem auf die bis heute anhaltenden, verheerenden Folgen für indigene, kolonisierte und versklavte Bevölkerungen hin, die der europäische Siedlungskolonialismus als historisch beispiellose Massmigration hinterlassen hat (Kerner 2019, 203). Diese in der politischen Theorie vernachlässigten Kontinuitäten und Verbindungslinien zu zentrieren, ermöglicht es, die kolonialen Dimensionen gegenwärtiger Grenzregime zu erfassen, die sich nicht nur entlang nationalstaatlicher Grenzen manifestieren, sondern weit ins Innere Europas hineinwirken. Zentrale Erkenntniskategorien postkolonialer Kritik sind dabei Kolonialität und *Rasse*. Dass diese bislang kaum Eingang in das Begriffsrepertoire politischer Theorie gefunden haben, hat, gerade im Forschungsfeld Migration und Grenzen, erhebliche analytische wie normative Auslassungen, Verkürzungen und Verzerrungen zur Folge. Dies gilt besonders für den weit verbreiteten Strang der normativen politischen Theorie in einer anglophonen liberalen Tradition, der Migration und Flucht unter normativen Gesichtspunkten diskutiert, um zu einer moralisch gerechtfertigten Einwanderungs- und Grenzkontrollpolitik zu gelangen (siehe etwa die Beiträge in Fine und Ypi 2016). Dass das konzeptionelle Ausblenden von Kolonialität und *Rasse* sowohl eine angemessene Analyse und Kritik von Migrations- und Grenzregimen verhindert als auch zu fragwürdigen normativen Politikentwürfen führt, lässt sich exemplarisch anhand einer prominenten Position zur aktuellen „Flüchtlingskrise“ verdeutlichen.

In seinem Buch *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration* fragt David Miller (2016) aus der privilegierten Perspektive der Aufnahmegesellschaft, wie „wir, Bürger\*innen der reichen Nationen“, auf den Anspruch von Millionen von „Fremden“ antworten sollen, die in „unsere Gesellschaften“ einwandern wollen. Millers politische Theorie der Migration operiert dabei mit mehreren theoretisch unausgewiesenen Prämissen: mit einer sedentären Ontologie (vgl. Sheller 2018, 20), einer etatistischen Epistemologie und einem methodologischen Nationalismus (vgl. Sager 2014). Sesshaftigkeit wird als Grundlage von Staatsbürger\*innenschaft normalisiert und die nationalstaatlich verfasste Gesellschaft als unhinterfragte Einheit sozialer Organisation vorausgesetzt. Damit wird Migration als eine Anomalie oder als ein moralisches und politisches Problem behandelt, das es „analytisch zu fassen und politisch zu regulieren, zu kontrollieren und im Zweifelsfall zu begrenzen gilt“ (Kerner 2019, 202). Indem Miller Staatsbürger\*innenschaft als ein proprietäres Verhältnis zwischen Nationalstaat und der sesshaften Bevölkerung konzipiert, formuliert er auf der Grundlage eines liberalen Nationalismus und eines schwachen moralischen Kosmopo-

litismus einen Vorschlag für eine Migrationspolitik, die auf dem Vorrang nationalstaatlicher Gerechtigkeit gründet und die Privilegien der Bürger\*innen durch ein strenges Grenzregime schützen soll. Um diese Position als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, ist es jedoch notwendig, die durch koloniale Gewalt entstandene globale Verteilung von Reichtum und Armut als einen „geographischen Zufall“ (Miller 2016, 173) zu bagatellisieren und sie mit der zunehmend umstrittenen moralischen Unterscheidung zwischen politisch Verfolgten und ökonomischen Migrant\*innen zu untermauern (kritisch dazu Kukathas 2016, 255; Gutiérrez Rodríguez 2018, 19).

Tatsächlich haben gegenwärtige Versuche, nichteuropäische Menschen aus dem Geltungsbereich der Genfer Flüchtlingskonvention auszuschließen, indem ihnen der Status eines *politischen* Flüchtlings abgesprochen wird, selbst eine koloniale Entstehungsgeschichte, wie Lucy Mayblin rekonstruiert. Sie spiegeln die Bestrebungen der europäischen Kolonialmächte wider, die Konvention mit einer „Kolonialklausel“ zu versehen, um gezielt sowohl nichteuropäische Menschen aus der Definition eines Flüchtlings als auch europäische Menschheitsverbrechen in den Kolonien aus dem Geltungsbereich der Konvention auszunehmen (Mayblin 2014, 428). Diese Logik wird unhinterfragt von Miller übernommen. Basierend auf der Unterscheidung zwischen politisch Verfolgten und ökonomischen Migrant\*innen wird das Ertrinken im Mittelmeer als eine „menschliche Tragödie“ entpolitisiert (Miller 2016, 57). Die zunächst befürwortete Rettung aus humanitären Gründen wird im selben Atemzug durch den bereits hinreichend widerlegten populistischen Mythos (vgl. Steinhilper und Gruijters 2017) konterkariert, die Seenotrettung schaffe erst einen Anreiz für die gefährliche Reise nach Europa (Miller 2016, 171). Millers Entwurf einer normativ begründeten Grenzkontrollpolitik kommt damit der Rettungsbootethik Hardins sehr nahe, ja sie wird implizit zu einer Ethik des „left-to-die boat“.

Nun könnte man einwenden, dass andere Theorieansätze, insbesondere genealogische, historisch-materialistische und postfundamentalistische, diesen theoretisch ebenso wie politisch und moralisch fragwürdigen Prämissen und Schlüssen entgehen. „Vor allem mögen wir es nicht, wenn man uns ‚Flüchtlinge‘ nennt“, so beginnt Hannah Arendts Nachdenken über die *conditio humana* ausgehend von ihrer eigenen Fluchterfahrung als verfolgter Jüdin (Arendt 2018, 9). Die von ihr beschriebene grundlegende Spannung zwischen Menschenrechten und Staatsbürger\*innenrechten wirkt bis heute als ein zentrales politisches Phänomen fort, wie sich besonders drastisch im Fall des „left-to-die boat“ gezeigt hat. Arendts Überlegungen zum „Recht, Rech-

te zu haben“ (Arendt 2017) werden daher im Lichte der Rechtsentwicklung seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, insbesondere der Kodifizierung der Menschenrechte und der Genfer Flüchtlingskonvention, und der massenhaften Illegalisierung von Migrant\*innen weitergedacht (Benhabib 2008, 2016; Gündoğdu 2015; Menke 2016; Schulze Wessel 2017). Vor dem Hintergrund der Einsperrung von Migrant\*innen in Lager und der tödlichen Dimension von Grenzregimen werden auch Michel Foucaults Analytik der Biopolitik und der Gouvernementalität (Sanyal 2017; Mavelli 2017) sowie Giorgio Agambens Konzepte des nackten Lebens und des Lagers aktualisiert (Schulze Wessel 2017; Oberprantacher 2016a). Doch auch in der Tradition von Arendt, Foucault und Agamben stehende Theoretisierungen von Migration reproduzieren zumeist die Auslassung von Kolonialität und *Rasse* als analytischen Kategorien, die die kritische europäische Theoriebildung seit den 1960er Jahren durchzieht und von Alexander Weheliye als Ausdruck einer theoretischen Provinzialität und begrifflichen Armut kritisiert wird (Weheliye 2014, 63).

Insbesondere die Position von Schwarzsein und damit verbundene existentielle Fragen Schwarzen (Über-)Lebens sind in der europäischen politischen Theorie in ihrer Abwesenheit präsent, sowohl als Gegenstand der Theoriebildung als auch in Form von Schwarzen Theoretiker\*innen, die entweder nicht rezipiert oder nicht zitiert und damit unsichtbar gemacht werden. Wie Joy James argumentiert, sind gerade Arendts und Foucaults Theorien durch einen „weißen Solipsismus“ getrübt (James 2016, 266), da sie weder die gelebte Erfahrung und Theoretisierung von Schwarzsein in ihren begrifflichen Apparat eingeführt noch die intellektuelle Auseinandersetzung mit Schwarzen Zeitgenoss\*innen gesucht haben. Weheliye konstatiert zudem, dass Foucaults und Agambens Werk zum Standardrepertoire der Auseinandersetzung mit Rassismus, Exklusion, genozidaler Gewalt und Lagern gehört, während Theorietraditionen und -korpora von Schwarzen Menschen und People of Color zu genau diesen Fragen systematisch ignoriert werden. Diesen Umstand, der als epistemische Ignoranz, wenn nicht sogar als epistemische Gewalt bezeichnet werden kann, führt Weheliye darauf zurück, dass Foucault und Agamben gerade deshalb theoretische Glaubwürdigkeit zugesprochen wird, weil sie von einer vermeintlich rassistisch unmarkierten, universellen Position sprechen und *Rasse* als kritische Denkkategorie ausschließen (Weheliye 2014, 6–8).<sup>8</sup>

8 Für eine ausführlichere Problematisierung der Abwesenheit postkolonialer Kritik in Agambens Theoretisierung des „Flüchtlings“ als politischer Grenzfli-

Die Erklärungskraft der ohne ein theoretisches Verständnis von Kolonialität und *Rasse* operierenden Ansätze verfehlt jedoch kategorial deren konstitutive Bedeutung für die politische Verfasstheit der Gegenwart, weshalb sie auch hinsichtlich der „Kolonialität der Migration“ (Gutiérrez Rodríguez 2018) und der rassifizierten sowie rassifizierenden Dimensionen von Grenzregimen (vgl. Browne 2015) an ihre Grenzen stoßen. Der Begriff der Kolonialität erlaubt es, auch nach dem formalen Ende des Kolonialismus fortwirkende Formen kolonialer Macht zu benennen. Nach Aníbal Quijano, der den Begriff prägte, bezeichnet Kolonialität ein genuin modernes „Muste[r] von Machtbeziehungen“ (Quijano 2019, 25), das auf der rassistischen Kodierung und Klassifizierung der Differenzen zwischen kolonialen Eroberern und Eroberten beruht. Diese wurde der kapitalistischen Kontrolle von Arbeit zugrunde gelegt, um die globale Hegemonie Europas zu sichern. Als eine Form der Macht, die aufs Engste mit Kapitalismus und Eurozentrismus verbunden ist, wirkt Kolonialität sich bis heute im Alltagsleben der gesamten Weltbevölkerung aus. Dass diese Form der Macht in der politischen Theorie nicht berücksichtigt wird, führt zu folgenreichen Auslassungen, wie Siba N. Grovogui in seiner Kritik am „westphalian commonsense“ (Grovogui 2002, 316) verdeutlicht. Indem der westfälische Commonsense die Entstehung einer modernen internationalen Staatenordnung auf die Geographie eines kontinentalen Europa begrenzt, unterschlägt er den ontologischen Vorrang von kolonialer Eroberung und imperialistischer Beherrschung für die Herausbildung moderner Staatlichkeit, Souveränität und Subjektivität (so auch Pasha 2011, 220–221). Die „Fiktion“ des westfälischen Staatensystems (Achiume 2019, 32) verunmöglicht es damit, die kolonialen Kontinuitäten und die rassistischen Implikationen gegenwärtiger Migrations- und Grenzregime zu erfassen. Im Kontext von Migration wird Kolonialität als eine Politik der Mobilitätskontrolle unter den Bedingungen globaler Ungleichheiten und damit einhergehender ungleicher Mobilitätsmuster wirksam: zum einen als rassifizierte, kapitalistische Arbeitsmigrationsregime (für den deutschen Kontext siehe Ha 2003), zum anderen als eine gewaltvolle Politik der Immobilisierung (Sheller 2018, 41), die über rassistische und rassifizierende Praktiken des Überwachens und Polizierens von Grenzen durchgesetzt wird (Browne 2015, 16). Die Kolonialität von Grenzen manifestiert sich dabei sowohl in

---

gur siehe David Farrier und Patricia Tuitt (2013). Für eine rassistuskritische Revision von Foucault im Kontext rassifizierender Mobilitätskontrollen siehe Simone Browne (2015).

territorialen Staatsgrenzen als auch in der fortwirkenden kategorialen Unterscheidung von Menschen auf Grundlage rassistischer Differenzpostulate (vgl. Kerner 2019, 204), die nunmehr über die vordergründig „farbenblinde“ Differenzierung in Migrant\*in und Flüchtling kodiert sind.

Die meisten Denkschulen gegenwärtiger politischer Theorie arbeiten implizit mit einem theoretisch unausgewiesenen Konzept von „Farbenblindheit“ (kritisch dazu Vacano 2012, 142). Dass *Rasse* eine zentrale Konstruktion einer europäischen Wissens- und Herrschaftsordnung ist, die sich unwiderruflich in das Politische der Moderne eingeschrieben hat, ist dagegen eine der Grundannahmen Schwarzer politischer Theorie.<sup>9</sup> *Rasse* wird dabei nicht als objektive Tatsache, sondern als eine *politische Kategorie* verstanden, die sich als biologische verkleidet (Weheliye 2014, 51). *Rasse* ist demzufolge keine Eigenschaft phänotypisch voneinander zu unterscheidender Menschen, sondern eine Relation der Herrschaft, eine dynamische Konstellation politischer und sozialer Beziehungen, die das Ergebnis kolonialer Differenzierungen durch anthropologische Abhandlungen, rechtliche Kodifizierungen und administrative Maßnahmen im Gefolge der europäischen Kolonisierung der Welt ist (Hesse 2007, 655). Folgt man Achille Mbembe, bildet *Rasse* nicht nur den Hintergrund des Nachdenkens über Europas Beziehungen zur außereuropäischen Welt. *Rasse* ist vielmehr der verleugnete Kern des europäischen politischen Denkens über Liberalismus, Universalismus, subjektive Rechte, nationale Gemeinschaft und staatliche Organisation, auf dem eine bis heute fortwirkende „Welt der Rassen“ errichtet wurde (Mbembe 2014, 110–111).

Diese gleichzeitige Konstruktion und Verleugnung von *Rasse* in der modernen europäischen politischen Theorie kann mit Barnor Hesse als „epistemologische Rassifizierung“ verstanden werden. Sie wirkt dadurch fort, dass die konstitutive Bedeutung des europäischen Kolonialismus und Rassismus für die Konstruktion Europas konsequent ausgeblendet und Europa weiterhin normativ über Nichteuropa identifiziert und erhoben wird (Hesse 2007, 656). Der eurozentrische Rekurs auf analytische Fiktionen wie den westfälischen Commonsense und auf abstrakte kosmopolitische Ideen ebenso wie die Ontologisierung eines nicht näher bestimmten Lagers und eines rassistisch vermeintlich unmarkierten nackten Lebens bei der gleichzeitigen

---

9 Schwarze politische Theorie wird hier als deutsche Übersetzung der US-amerikanischen Bezeichnung *Black Political Thought* eingeführt; für eine Übersicht über das Feld siehe etwa Hanchard (2010).

theoretischen Vernachlässigung von *Rasse* verunmöglichen es jedoch, koloniale Gewaltformationen und daraus resultierende extreme politische und ökonomische Asymmetrien zu erfassen, die nicht den *Menschen an sich* auf die Flucht schicken. Migrant\*innen sind immer spezifisch markierte Subjekte innerhalb einer postkolonialen globalen Ordnung rassifizierender Assemblagen (vgl. Weheliye 2014, 72–73), die soziale Beziehungen als ungleiche Machtverhältnisse auf der Grundlage von *Rasse* in ihrer Intersektion mit anderen Differenzkategorien organisieren und permanent reproduzieren – institutionell, diskursiv, materiell, affektiv, sprachlich, ökonomisch und symbolisch.

Der erweiterte Begriffsrahmen Schwarzer politischer Theorie ermöglicht es, Rassismus und Rassifizierung als genuin politische Phänomene der Moderne – und zwar in ihrer global vorherrschenden Form als *weiße* Vorherrschaft (Mills 1994) und in ihrer „Banalität“ als institutionalisierte und normalisierte Alltagsphänomene in *weiß* dominierten Gesellschaften jenseits singulärer Gewaltexzesse (Ferreira da Silva 2017) – der Reflexion zugänglich zu machen.<sup>10</sup> Gegen den unausgesprochenen Primat von *Weißsein* als zentraler Macht- und Wissensformation einer kolonialen Moderne, der sich auf einer theoretischen Ebene in der Privilegierung und gleichzeitigen unüberprüften Universalisierung der gelebten Erfahrungen, Empfindungen und Perspektiven als *weiß* rassifizierter Menschen äußert, zentriert Schwarze politische Theorie Schwarzsein als primäre Erscheinungsform der Rassifizierung und als fundamentale Ausnahme- und Grenzkategorie der Moderne (Weheliye 2014, 3). Sie untersucht die konstitutive Bedeutung von anti-Schwarzem Rassismus für moderne Konzeptionen und Konfigurationen des Politischen, die durch „evasive Konzepte“ wie Multikulturalismus oder Diversität unsichtbar gemacht wird (vgl. Hart 2018, 6). Schwarze politische Theorie überschreitet damit die „kognitiven Grenzen“ (vgl. Mezzadra und Neilson 2013, 16) eurozentrischer politischer Theorie und einer „weißen Epistemologie der Ignoranz“ (vgl. Mills 2007; 2017), deren als „farbenblind“ verstandener universeller Anspruch auf der uneingestanden affektiven Bindung an *Weißsein* beruht (hooks 1992) und sich in das Phantasma „nord-

10 Die Begriffe *Weißsein* und *weiß* werden kursiv gesetzt, um sie in Abgrenzung zu einem epidermalen Verständnis als eine gesellschaftlich konstruierte Norm, Machtformation und soziale Positionierung zu verstehen. Schwarz wird dagegen groß geschrieben, um eine antirassistische Selbstbezeichnung und ein gegen Kolonialität und Rassismus gerichtetes politisches Selbstverständnis zum Ausdruck zu bringen.

atlantischer Universalien“ (vgl. Trouillot 2002) verstrickt. Wie lässt sich die gegenwärtige Katastrophe des Ertrinkenlassens im Mittelmeer dagegen aus einer explizit postkolonialen, aus einer Schwarzen theoretischen Perspektive verstehen?

## Black Mediterranean: Das Mittelmeer in der Kartographie Schwarzer kritischer Theorie

Die Figur des Schwarzen Mittelmeers ordnet sich in eine Epistemologie und Genealogie Schwarzer Theoriebildung ein (Smythe 2018, 7), mit der die Flüchtigkeit und das Sterben Schwarzer Menschen vor dem Hintergrund fortwirkender kolonialer und rassistischer Macht- und Herrschaftsformationen und der zentralen Bedeutung von anti-Schwarzer Gewalt für die politische Moderne gedeutet wird. Als ein Ensemble von diasporischen Denktraditionen und praktischen Erfahrungen aus den Befreiungskämpfen Schwarzer Menschen, das im 18. Jahrhundert beginnt und seit den 1960er Jahren in den USA als *Black Studies* institutionalisiert ist, umfasst Schwarze kritische Theorie (Black Critical Thought) sowohl eine substantielle Kritik der politischen Kategorien der westlichen Moderne als auch ein bedeutsames Archiv sozialer, politischer und kultureller Alternativen (Weheliye 2014, 3). Das verbindende Element unterschiedlicher Traditionen Schwarzer Theorie ist kein epidermales Verständnis von „Hautfarbe“, das selbst als Erfindung einer kolonialen Epistemologie theoretisiert werden muss, sondern der Bezug auf die Tropen „Versklavung“ und „Afrika“ als die beiden zentralen Pole eines geteilten Erfahrungshorizonts und eines zugleich heterogenen und pluralen politischen Imaginären (Scott 2013, 4). Innerhalb dieses weit verzweigten und vielstimmigen Theoriekanons bewegt sich die Debatte um das Schwarze Mittelmeer zwischen der Tradition eines *Black Marxism* und neueren Ansätzen des Afropessimismus.<sup>11</sup> Während vor allem Paul Gilroys Konzept des *Black Atlantic* (Gilroy 1993) mit der transatlantischen Versklavung afrikanischer Menschen als Urszene der Moderne verbunden wird, geht das Konzept des *Black Mediterranean* auf Cedric J. Robinsons 1983 erschienenen Buch *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradi-*

---

11 Dabei stehen Black Marxism und Afropessimismus, die jeweils in sich heterogene und widerstreitende Genealogien und Theoriebestände sind, in einem durchaus spannungsreichen Verhältnis zueinander hinsichtlich ihrer Theoretisierung der Erfahrung und Bedeutung von Schwarzsein, der Möglichkeiten widerständiger Praktiken und alternativer Konzeptionen des Politischen.

tion zurück. Robinson zeichnet darin die sowohl in liberalen als auch in marxistischen Historiographien verleugnete Vorgeschichte der Entstehung eines modernen kapitalistischen Weltsystems nach, die er im Mittelmeerraum der frühen Neuzeit lokalisiert. Demzufolge bildet die dort praktizierte Versklavung europäischer und afrikanischer Menschen vom 13. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts den historischen Auftakt für die spätere, systematisch organisierte transatlantische Versklavung afrikanischer Menschen (Robinson 2000, 16). Dieses frühe, bereits auf Plantagenökonomie und Zuckerproduktion basierende System der Versklavung wurde im 15. und 16. Jahrhundert durch die Kolonial- und Seemächte Portugal und Spanien im Zusammenspiel mit italienischen und englischen Bankiers, Kaufleuten und Händlern sukzessive in den atlantischen Raum verlagert (Robinson 2000, 92). Im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert wurde schließlich Versklavung mit Schwarzsein und Freiheit mit *Weißsein* kodiert und ontologisch über die „color line“ fixiert (Hartman 2007, 5). Wie Robinson aus einer Schwarzen marxistischen Perspektive klarmacht, muss daher der Mittelmeerraum als Entstehungsort eines von Beginn an über Rassifizierung operierenden Kapitalismus (*racial capitalism*) gelten, der über rassistische Konstruktionen von *Weißsein* und Schwarzsein und die Dehumanisierung und Kommodifizierung afrikanischer Menschen die symbolische wie ökonomische Konstitution eines *weißen* Europas ermöglichte, das in der Folge durch rassistische Politiken der Grenzziehung und -kontrolle abgesichert wurde (Kelley 2000, xiii).

In der gegenwärtig als „Flüchtlingskrise“ gedeuteten Konstellation gewinnt das Schwarze Mittelmeer als Analyseeinheit neue Relevanz, um die historisch wie gegenwärtig gewaltvollen bis hin zu tödlichen Erfahrungen Schwarzer Menschen zu theoretisieren. Verkörpert diese genuin koloniale und rassistische Gewaltgeschichte des Mittelmeers in *weißen* Formationen kritischer Theorie eine konzeptionelle „Totwasserzone“ – „a studios absence of analytical engagement with the protocols of antiblack racism and genocide in Western democracies“ (Saucier und Woods 2014, 57) –, wird das gegenwärtige Mittelmeer in den Linien Schwarzer kritischer Theorie ausgehend von der paradigmatischen Position von Schwarzsein in einer europäisch-afrikanischen Verflechtungsgeschichte kontextualisiert. Die auf Sizilien lebende Literaturwissenschaftlerin Alessandra di Maio prägte in Anlehnung an Robinson durch die Zusammenführung der Konzepte Schwarzsein und Mittelmeer den Begriff des „Schwarzen Mittelmeers“, um damit das Mittelmeer rund um Lampedusa als den zentralen Schauplatz afrikanischer Migrationsrouten zu verstehen, die heute so konstitutiv für die globale Zirkulati-

on von Kapital-, Ressourcen- und Finanzströmen sind wie die historische Versklavung afrikanischer Menschen, in deren Schatten sie stehen (Maio 2014, 28–29). Das Mittelmeer ist dabei nicht auf die Oberfläche des Meeres begrenzt, sondern erstreckt sich bis in die afrikanischen Länder südlich des Sahel, aus denen die Menschen in Richtung Europa aufbrechen. Die von ihnen eingeschlagenen Migrationsrouten sind identisch mit den „Transsahara“-Routen des früheren Versklavungshandels. Diese nicht kontingente Koinzidenz legt es nahe, Versklavung als eine zentrale und bis heute fortwirkende, aber in einem Großteil europäischer soziologischer und politischer Theorie vernachlässigte Dimension der Macht und als zentrales Paradigma menschlicher Objektivierung zu fokussieren, um Lampedusa und die Polizierung des Mittelmeers zu verstehen, so Khalil Saucier und Tryon Woods (2014, 61).

Die fortwirkende Bedeutung von Versklavung für die Gegenwart zu konzeptualisieren ist das Leitmotiv von Theoretiker\*innen um Saidiya Hartman und Frank B. Wilderson III, die dem Afropessimismus zugerechnet werden. Ihr zentraler theoretischer Bezugspunkt ist Schwarzsein, das ausgehend von der Ontologie des europäischen Humanismus als strukturelle Position des Versklavtseins gebrandmarkt ist und nicht nur ökonomisch, sondern auch symbolisch die Moderne und ihre emanzipatorischen Versprechen erst ermöglicht (McKittrick 2015b, 2; Wilderson 2010, 58–59).<sup>12</sup> Afropessimistisch gesprochen müssen die Flüchtigkeit (*fugitivity*) und das Sterben Schwarzer Menschen (*black death*) als grundlegende Erscheinungsweisen des „Nachlebens der Versklavung“ (*afterlive of slavery*; Hartman 2016b, 210) gedeutet werden, in welchem der ontologische Status von Schwarzsein nicht als Subjekt oder Objekt, sondern als moralisch wertloses Abjekt unauflöslich mit Akkumulation und Austausch-/Verwertbarkeit (*fun-*

12 Afropessimismus ist eine subversive Aneignung des aus der Entwicklungstheorie stammenden Begriffs, in dem eine grundlegende Skepsis über die „Entwicklungsfähigkeit“ des afrikanischen Kontinents zum Ausdruck kommt (Hart 2018, 19). Obwohl Afropessimismus keine geschlossene Denkschule ist und etwa von Hartman nicht als Selbstbezeichnung gewählt wird, sind die zentralen theoretischen Bezugspunkte Frantz Fanons Phänomenologie des Schwarzseins, Orlando Pattersons Konzept von Versklavung als sozialer Tod, Hortense Spillers' Unterscheidung zwischen Körper und Fleisch in der Erfahrung der Versklavung sowie Hartmans Begriff des Nachlebens der Versklavung (Hart 2018, 17). Zu einer ausführlichen Einführung in Afropessimismus als kritischem Idiom siehe Sexton (2016).

*gibility*) verbunden ist (Wilderson 2010, 55). Mit dem aus der Psychoanalyse stammenden Konzept der Abjektion (Hartman und Wilderson 2003, 198), das hier ontologisch als Abspaltung gewendet wird, geht die afropessimistische Kritik weit über eine materialistische Kritik postkolonialer und rassistischer Macht-, Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse hinaus. Mit dem Fokus auf die ontologische Dimension von Schwarzsein erschöpft sich dieses nicht in einem durch Unfreiheit, Ungleichheit und Ausbeutung gekennzeichneten Subjektstatus innerhalb global vermachteter kapitalistischer Asymmetrien und in der Vorenthaltung von Staatsbürger\*innenschaft. Schwarzsein markiert vielmehr die Verunmöglichung eines Subjektstatus, ist die Position des Nichtseins, des Unmöglichseins. Diese Verunmöglichung Schwarzen Seins ist eine Folge von Praktiken der Abjektion in und durch Versklavung – Dehumanisierung, Verdinglichung, gewaltvolle Zurichtung –, die Schwarzsein nicht nur zum Objekt machen, sondern aus der symbolischen Ordnung der Moderne abspalten, das heißt, aus einer aufgeklärten politischen, ökonomischen und moralischen Ordnung historisch wie symbolisch „über Bord werfen“ (vgl. Broeck 2018, 84).

In der gewaltvollen Abjektion von Schwarzsein, die zugleich den Subtext *weißer* Subjektivierung bildet, nimmt das Schiff – vom Sklavenschiff bis zum „left-to-die boat“ – eine besondere Bedeutung als historischer wie gegenwärtiger Ort anti-Schwarzer Gewalt ein. Die Schlauchboote, die aufs Mittelmeer geschickt werden, sind Berichten von Überlebenden zufolge Schauplätze „unmenschlicher Gewalt“: durch das lebensgefährliche und oft tödlich endende Zusammenpferchen auf und unter Deck, durch Erstechen, Ersticken und Erschießen, Über-Bord-Werfen und sexualisierte Gewalt durch Menschenschmuggler\*innen (vgl. Sharpe 2016, 55). Die aktuellen Statistiken der Tode erscheinen als Nachhall der Logbücher von Versklavungsschiffen, in denen die Präsenz der kommodifizierten, zur Frachtware gemachten Menschen über die numerische Erfassung der Toten und der Sterbenden hergestellt wird, eine Spur ihres Lebens ausschließlich im Augenblick der Gewalt und des Todes sichtbar wird: „the list, the breathless numbers, the absolutely economic, the mathematics of the unliving“ (McKittrick 2015a, 17). Dass die Berichte und Bilder von sinkenden Schiffen und ertrinkenden Menschen inzwischen täglich in den Medien auftauchen, ohne dass daraus politische Konsequenzen gezogen werden, als Minimalforderung die Wiedereinführung der Seenotrettung, scheint die Bedeutung von Schwarzsein als normativ wertlosem Objekt im politischen Imaginären Europas und die Normalität anti-Schwarzer Gewalt zu bestätigen. Der massenhaft produzier-

te vorzeitige Tod Schwarzer Menschen in den libyschen Lagern, auf den Booten und im Meer bleibt politisch folgen- und rechtlich straflos.

Diese verschiedenen Erscheinungsweisen anti-Schwarzer Gewalt innerhalb des europäischen Grenzregimes, die afrikanische Migrant\*innen in der Verschränkung von Gefangenschaft und Flüchtigkeit von den unterschiedlichsten sozialen Gruppen und politischen Institutionen erfahren, können mit Mbembes Konzept der Nekropolitik verstanden werden. In Abgrenzung zu Foucaults Begriff der Biopolitik erfasst Nekropolitik die Unterwerfungsoperationen souveräner Macht, die menschliche Körper und ganze Bevölkerungsgruppen – und zwar primär über die Kategorie *Rasse* markierte – der Vernichtung aussetzen (Mbembe 2003, 14). Auch wenn Mbembe die Wirkweisen von Nekropolitik historisch am Beispiel der Plantage und der Kolonie erläutert, die sich über die Rassifizierung von Körpern, Arbeits- und Rechtsverhältnissen konstituierten, geht er von ihrer fortdauernden Persistenz in der postkolonialen Gegenwart aus. Wie sich in der tödlichen Politik gegen flüchtende Menschen vor allem aus afrikanischen Ländern zeigt, operiert auch hier *Rasse* als der Marker, der über moralische wie ökonomische Register definiertes wertvolles und wertloses Leben, rettungswürdiges und zur Disposition stehendes Leben unterscheidet. Genau dieser radikale Perspektivwechsel vom kontrafaktischen Postulat aufklärerischer Universalismen im Angesicht ihrer täglichen Negation hin zur Identifizierung der Abjektion von Schwarzsein als Universalie einer aufgeklärten Moderne lässt die tödliche Logik des „left-to-die boat“ plausibel erscheinen: „From the vantage of the policed, the Mediterranean is a deathscape, a zone of disposability, not one of simple risk“ (Saucier und Woods 2014, 70).

Der afropessimistische Begriffsrahmen kann damit erfassen, was über Ausbeutung und Entfremdung als den zentralen Kategorien einer klassischen, auf politische Ökonomie begrenzten marxistischen Gesellschaftskritik unreflektiert bleibt: die Frage, wie die libidinöse Identifizierung mit tödlicher Gewalt gegen Schwarze Menschen historisch wie gegenwärtig in einer Weise objektiven Eingang in politische, moralische und ökonomische Ordnungen findet (Sexton 2016, 14), dass Schwarzsein nicht nur aus dem politischen Bereich der Zivilgesellschaft und des Staates ausgeschlossen, sondern – wie sich eingangs in der Rekonstruktion des „Left-to-die boat“-Falls zeigte – außerhalb der moralischen Gemeinschaft einer mit dem Recht auf Leben und anderen unveräußerlichen Rechten geborenen, universellen Menschheit positioniert wird. Schwarzsein konstituiert sich damit als *liminal category*, als Grenze einer humanistischen Seinsordnung, die bis heute in ihrer genozi-

dalen Gewalt fortwirkt (Wynter 1994, 67). In der postkolonialen Welt sind es die Geflüchteten und Migrant\*innen, die Illegalisierten und in Gefängnissen und Lagern Eingesperrten, die diese Grenzfigur verkörpern, wie Sylvia Wynter konstatiert: „That is, as a category defined at the global level by refugee/economic migrants stranded outside the gates of the rich countries, as the postcolonial variant of Fanon’s category of *les damnés*“ (Wynter 2003, 261). Fanonianisch gedacht sind auch Mbembe zufolge „die neuen ‚Verdammten dieser Erde‘ jene, denen das Recht auf Rechte verwehrt bleibt“: Sie „sind das Ergebnis einer brutalen Kontrolle und Selektion, deren rassistische Grundlagen bestens bekannt sind“ (Mbembe 2014, 323).

Die Gewalt, die zur Etablierung und Aufrechterhaltung dieser rassistischen Grenzziehung als Struktur der Moderne notwendig ist, wird typischerweise in einer Vergangenheit außerhalb Europas lokalisiert, hauptsächlich auf den Versklavungsplantagen Amerikas – „as Europe’s externality, the colonial outside“ (Goldberg 2006, 332). Sie wirkt jedoch nicht nur in den amerikanischen Postversklavungs- und Postsiedlergesellschaften, sondern in Europa selbst, wo anti-Schwarzer Rassismus als elementare Dimension einer kolonialen Moderne fest im politischen Imaginären und in den politischen Institutionen sedimentiert ist. So verstanden ist das zur Disposition stehende Leben Schwarzer Menschen im Mittelmeer weder eine flüchtige Episode der Gegenwart noch eine unerklärliche Abweichung von der Selbstverpflichtung der EU auf die Achtung universeller Menschenrechte. Es ist die historisch akkumulierte Gewalt gegen Schwarze Menschen und ihre Positionierung jenseits der Grenzen der Demokratie, des Rechts und der Moral, die als verleugneter Subtext der politischen Moderne in der unterlassenen Hilfeleistung gegenüber Schwarzen Frauen, Männern und Kindern und in der Kriminalisierung ihrer Lebensrettung fortwirkt. Das europäische Grenzregime ist in den Begriffen Schwarzer kritischer Theorie daher als ein Ensemble von Praktiken der Rassifizierung und der Polizierung zu verstehen, die auf die Aufrechterhaltung Europas nicht nur als militärisch abgesicherter Festung, sondern als einer als *weiß* rassifizierten, „gebleichten“ politischen Einheit abzielen (vgl. Gilroy 2004, xii).

## Das Schwarze Mittelmeer und die rassistische Politik der Vergrenzung

Das Schwarze Mittelmeer als eine Epistemologie der Grenze ermöglicht es, Migrations- und Grenzregime als postkoloniale Praktiken der Rassifizierung zu verstehen, die in westlich liberalen Demokratien den Ein- und Ausschluss in und aus der politischen Gemeinschaft entlang rassistischer Grenzziehungen regulieren und reproduzieren und als solche den Regel- und nicht den Ausnahmefall bilden. Dass Europa, dessen geographische wie kulturelle Grenzen schon immer uneindeutig und umstritten waren, sich als eine kohärente symbolische und politische Einheit konstituiert hat, muss dabei selbst als Ergebnis von epistemologischen und gouvernementalen Prozessen der Rassifizierung und der ontokolonialen Erfindung Europas und Nichteuropas in der Begegnung mit dem kolonisierten und versklavten Anderen seit dem 16. Jahrhundert verstanden werden (Hesse 2007, 658). David Theo Goldberg bezeichnet diese Prozesse als „racial Europeanization“ und als „Europeanization of Europe“ (Goldberg 2006, 352). Ihr Ergebnis ist, dass Europa und Europäischsein mit den Bedeutungen zivilisiert, überlegen, fortschrittlich belegt und mit den Signifikanten *weiß*, männlich und christlich überschrieben wurden, woraus folgte, dass das als Antithese konstruierte Nichteuropa als *nichtweiß* kodiert wurde und letztlich alle als *nichtweiß* rassifizierten Menschen in Europa als nichteuropäisch und nichtzugehörig definiert wurden und weiterhin werden (Goldberg 2006, 352; Hesse 2007, 655). Kolonialität als Ontokolonialität (Hesse 2007, 659) ist damit der notwendige Entstehungskontext der gleichzeitigen Rassifizierung und Universalisierung Europas als einer homogenen und klar definierten Einheit, die die geographisch unbestimmten Grenzen Europas entlang der Differenzkategorie *Rasse* vereindeutigt als auch politische und kulturelle Zugehörigkeit rassistisch begrenzt. Die koloniale Konstitution und Begrenzung Europas erfolgte folglich nicht primär über die militärische Absicherung willkürlich gezogener territorialer Grenzen, sondern vielmehr über die Kategorie *Rasse*, so Goldberg (2006, 358): „Borders are constituted through race, the biopolitical technology par excellence, fashioning the foreigner, the stranger, the not-belonging“.

Die Polizierung rassifizierter Grenzen in Europa findet sich bereits in historischen Rechtstexten vorgezeichnet, die auf die Reinhaltung Europas als *weißer* Einheit abzielten: 1777 legte ein königlicher Erlass mit dem Titel „La Police des Noirs“ fest, dass es Schwarzen Menschen ebenso wie Menschen of Color unabhängig von ihrem Rechtsstatus als Freie oder Versklavte verboten

ist, den Boden der französischen Metropole zu betreten (Peabody 1997). Bei Zuwiderhandlung seien sie sofort zu verhaften und über den nächsten Hafen abzuschieben. Diese institutionalisierte und verrechtlichte Politik der Grenze wirkt, wenn auch anders konfiguriert, im gegenwärtigen Mittelmeer fort. Mit Simone Browne können die Überwachung des Mittelmeers und damit verbundene Technologien sowie politische Maßnahmen als eine diskursive und materielle Praxis sozialer Kontrolle verstanden werden, deren Ziel es ist, Grenzen und Körper entlang rassifizierter Linien in ihrer Intersektion mit Klasse, Geschlecht, Sexualität und anderen Differenzkategorien zu reifizieren. Mit dem Konzept „racializing surveillance“ macht Browne deutlich, dass das Grenzregime nicht nur rassistisch *ist*, sondern permanent rassifizierte Andere *herstellt* (Browne 2015, 42). Das Überwachen und Polizieren von Schwarzsein stellt darin keine Ausnahmeerscheinung dar, sondern die soziale und politische Norm, die reguliert, welche Körper an welchem Ort anwesend sein dürfen (Browne 2015, 16). Mit der Aufhebung der nationalstaatlichen Grenzen zugunsten eines gemeinsamen Schengenraums, die zu einer verstärkten Überwachung und Sicherung der EU-Außengrenzen geführt hat, wurde die Grenzkontrolle zudem in Form von Racial Profiling ins Innere der EU verlagert (El-Tayeb 2008, 651). Diese informelle Praxis des Polizierens auf der Grundlage pseudobiologischer und implizit rassifizierter Konzeptionen von EU-Staatsbürger\*innenschaft in den europäischen Traditionslinien unterschiedlicher, aber miteinander verbundener Rassismen produziert klar identifizierbare Außenseiter\*innen und bedrohliche Andere. Diejenigen, die als „Others-From-Without“ imaginiert und als von außen kommend repräsentiert werden, sind dabei immer auch „Others-From-Within“ (El-Tayeb 2008, 658–659): jüdische und Schwarze Menschen, Muslim\*innen bzw. muslimisch gelesene Menschen und Rom\*nja und Sinti\*zze, die alle schon immer zu Europas Geschichte und Gegenwart gehört haben. Bereits die vermeintlich harmlose Nachfrage „Wo kommst du her?“ als alltägliche Variante von Racial Profiling und die Kategorie „Migrationshintergrund“ für rassifizierte Europäer\*innen, die selbst nie migriert sind, verweisen laut El-Tayeb darauf, dass das vorherrschende Verständnis von Europäischsein nicht ohne das rassifizierte Andere als Außen existieren kann (El-Tayeb und Vanessa E. Thompson 2019, 322). Schwarzsein wird in dieser Logik zur Repräsentation von Nichtzugehörigkeit, von Nichtstaatsbürger\*innenschaft, zur nicht inkorporierbaren Alterität einer *weißen* Demokratie. Innerhalb des EU-Raums fungiert *Rasse* damit nicht nur als externe, sondern auch als interne Grenze der Demokratie.

Eine historisch-materialistische Analyse des europäischen Grenzregimes ist aus dieser Perspektive nicht ausreichend, um zu erfassen, dass das Polizieren der Festung Europa eine soziale Methodologie ist, die auf anti-Schwarzer Gewalt beruht (Saucier und Woods 2014, 75). Die Mobilisierung eines fest sedimentierten rassistischen Imaginären trifft dabei auf neue Formen rassistischer Gouvernementalität durch Migrationskontrolle, die die Anderen der Nation/Europas/des Westens immer wieder neu in rassifizierenden Begriffen konfiguriert (Gutiérrez Rodríguez 2018, 24). Dadurch wird, so Gloria Wekker (2009, 283–284), der Mythos eines „reinrassigen“, nämlich homogen *weißen* Europas aufrechterhalten, während gleichzeitig die statistisch nachgewiesene Präsenz von etwa 18 Millionen Schwarzen Menschen in Europa aus dem hegemonialen europäischen Selbstverständnis ausgeschlossen und innerhalb der rassifizierten Grenzen Europas undenkbar wird. Diese „numerische Auslöschung“ (vgl. Linke 2011, 126) kann als ein Echo der dehumanisierenden Vergangenheit der Versklavung gedeutet werden, die in Europa noch immer weitgehend uneingestanden ist. Mit Mbembe kann sie aber auch als Teil einer grundlegenden Selbsttäuschung der liberalen Demokratie verstanden werden: „Ausschluss, Diskriminierung und Selektion im Namen der Rasse sind [...] weiterhin strukturierende – wenn auch vielfach geleugnete – Faktoren der Ungleichheit, der Verwehrung von Rechten und der aktuellen Herrschaft, und das selbst in unseren Demokratien. Man kann auch nicht so tun, als hätte es Sklaverei und Kolonisierung nie gegeben oder als wäre das Erbe dieser finsternen Zeit vollkommen beseitigt. Die Umwandlung Europas in eine Festung etwa und die gegen Ausländer gerichteten Gesetze, die auf dem alten Kontinent zu Beginn dieses Jahrhunderts verabschiedet wurden, haben ihre Wurzeln in einer Ideologie der Selektion zwischen verschiedenen Menschenarten, die man allerdings eher schlecht als gut zu maskieren versucht“ (Mbembe 2014, 322).

Europa als begriffliche Einheit von Staatsbürger\*innenschaft, Säkularismus, Demokratie und einem affektiv besetzten und zugleich geleugneten *Weißsein* (Hesse 2009, 292) kann vor diesem Hintergrund als Ergebnis von tiefliegenden Praktiken der Rassifizierung verstanden werden, die nicht im Widerspruch zur Demokratie in den EU-Mitgliedsstaaten wirkt, sondern konstitutiv für die Entstehung und Begrenzung der europäischen Demokratie war und ist. Aus dieser Sicht sind, so Mbembe (2018) in deutlichem Kontrast zu einem Großteil normativer politischer Theorien, „nicht die Migrant\*innen das Problem, auch nicht die Flüchtlinge oder die Asylsuchenden. Sondern Grenzen. Alles beginnt mit ihnen, und alle Pfade führen zu ihnen zurück. Sie

sind nicht mehr nur eine Markierungslinie, die souveräne Gebiete trennt. Sie sind zunehmend die Bezeichnung für die organisierte Gewalt, die dem heutigen Kapitalismus und unserer Weltordnung zugrunde liegt – durch die Frauen, Männer und Kinder zu Ausgestoßenen werden.“ Diese Politik der „Vergrenzung“, wie Mbembe sie bezeichnet, macht bestimmte Räume für bestimmte Menschengruppen zu undurchquerbaren und zu unlebhaften Orten. Sie sichern „Europa allein das Privileg der globalen Besitznahme und ungehinderten Bewegungsfreiheit“ (ebd.). Mbembe macht damit explizit, was in der europäischen politischen Theorie kaum theoretisiert wird: dass die Politik der Vergrenzung auf der *Relationalität* von erzwungener Immobilität auf der einen, rechtlich abgesicherter Bewegungsfreiheit auf der anderen Seite beruht und in den kolonialen Kontinuitäten eines grenzüberschreitenden rassifizierenden Kapitalismus steht.

## Das Schwarze Mittelmeer und die Grenzen der Solidarität

Angelehnt an Blumenbergs Studie *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979) über die Bedeutung des Schiffbruchs als Metapher in der Geschichte des europäischen Denkens greift Paul Gilroy die Bedeutung der eingangs aufgeworfenen Erfahrung der Zeug\*innenschaft angesichts der fortgesetzten Katastrophe des Ertrinkens im Mittelmeer auf (Gilroy 2018, 16–17). Gilroy situiert seine Überlegungen im Kontext der tödlichen Performativität einer neofaschistischen und rassistischen populistischen Rhetorik in einem postkolonialen Europa, die geflüchteten Menschen symbolisch ihre Humanität abspricht, um ihnen in letzter Konsequenz die Seenotrettung und damit das Recht auf Leben zu verweigern. Wie könnte, so fragt Gilroy, die Rettung ertrinkender Menschen im Geiste einer – in den Worten Sylvia Wynters – „Wiederverzauberung des Humanismus“ imaginiert und praktiziert werden? Dazu führt er eine beispielhafte „Banalität des Guten“ an (ebd., 16). Ein Soldat, der außerhalb seiner Dienstzeit Zeuge eines Schiffbruchs vor der griechischen Küste wurde, rettete im April 2015 – instinktiv, ohne nachzudenken, wie er sagte – zwanzig von insgesamt dreiundneunzig geflüchteten Menschen aus Syrien und Eritrea vor dem Ertrinken. Gilroy warnt davor, dieses Ereignis als eine Politik des Mitleids misszuverstehen, wie sie durch die gewohnten Mechanismen der medialen Inszenierung evoziert wird. In der Berichterstattung wurde der Vorfall individualisiert und emotionalisiert, indem die Rettung einer namentlich genannten schwangeren Schwarzen Frau fokussiert und Bilder des Leidens nichteuropäischer Menschen produziert wurden, ohne

dieses Leiden in die geopolitischen Verschränkungen zwischen Europa, Afrika und dem Nahen Osten einzuordnen. Im Gegensatz zu einer dadurch vermittelten Politik des Mitleids eröffne die menschliche Begegnung inmitten der Gewalt des Meeres, die gemeinsame Erfahrung, keinen Boden unter den Füßen zu haben, so Gilroy, den Horizont eines wenn auch fragilen, so doch alternativen Humanismus, der auf einer geteilten Verletzlichkeit und einer ursprünglichen Verantwortung für die Andere gründet: „We are afforded a glimpse of a vulnerable, offshore humanity that might, in turn, yield an offshore humanism.“ (ebd., 18)

Doch sind der mit einer EU-Bürgerschaft und folglich mit einklagbaren rechtlichen und moralischen Ansprüchen ausgestattete Soldat und die schwangere eritreische Frau, die unter Lebensgefahr für sich und ihr ungeborenes Kind im Schlauchboot das Mittelmeer durchquert, tatsächlich in der gleichen Weise verletzbare Mitglieder einer universellen Menschheit? In scharfem Kontrast zu Gilroys Suche nach einem antirassistischen Humanismus ist aus einer afropessimistischen Perspektive eine unvermittelte menschliche Begegnung auf dem Meer nicht denkbar. Unabhängig von einem intuitiven individuellen moralischen Gestus kann das Zusammentreffen auf hoher See nicht jenseits der Gewalt eines Grenzregimes gedacht werden, das als Manifestierung eines anti-Schwarzen Rassismus auf der strukturellen Verunmöglichung einer ethischen Haltung gegenüber Schwarzen Menschen beruht (vgl. Wilderson 2010, 131). Die mediterrane Nekropolitik, die auf der Rassifizierung von Menschen und der Normalisierung ihres Sterbens beruht, ist demzufolge nicht durch einen moralisch motivierten Humanismus *weiß* positionierter Verbündeter zu überwinden. „The rescuers’ sympathy does not mitigate Fortress Europe’s death-dealing policies“, so kommentiert Christina Sharpe Zeitungsberichte über einen Schiffbruch ohne positiven Ausgang. Die Rettungstaucher\*innen waren starr vor Schreck, als sie den leblosen Körper einer Schwarzen Frau vom Meeresboden bargen. Sie hatte im Moment des Ertrinkens ihr Kind geboren (Sharpe 2016, 57).<sup>13</sup> Sharpe zu-

13 Die häufige mediale Repräsentation von Schwangerschaft und Geburt auf der Flucht, die die gewohnte Repräsentation des „Flüchtlings“ als männlich aufbricht, unterstreicht die Notwendigkeit, Grenzregime als miteinander verschränkt rassifizierte und vergeschlechtlichte Gewaltformationen zu begreifen, in denen koloniale Geschlechter- und Bevölkerungspolitiken fortwirken. So verweisen die Diskurse um „Anchor Babies“, um unverantwortliche Schwarze Mutterschaft oder die Annahme, dass Schwangerschaft auf der Flucht primär eine Folge sexualisierter Gewalt sei (kritisch dazu Barbara et

folge sind diese medial transportierten Katastrophenbilder Schwarzen Leidens und Sterbens rund um Lampedusa gerade nicht der visuelle Ausdruck eines authentischen moralischen Empfindens. Sie folgen vielmehr einer historisch gewachsenen Dramaturgie und Ästhetik rassifizierter Imaginationen, die Bilder Schwarzen Leidens als Objekte öffentlichen Konsums für ein *weiß* positioniertes Publikum produzieren. Damit bilden sie, ähnlich der *weißen* abolitionistischen Bewegung zur Abschaffung der Versklavung, eine Hinterbühne für Inszenierungen humanitärer Rettungsaktionen, in denen die symbolischen Grenzen zwischen dem *weißen* Subjekt der Menschenrechte und dem Schwarzen Objekt von humanitärer Hilfe und Wohltätigkeit, wenn nicht gar dem sterbenden Schwarzen Objekt reproduziert werden (Sharpe 2016, 53).

„Der Flüchtling“ ist im Kontext des Schwarzen Mittelmeers insofern kein Sinnbild einer abstrakt imaginierten Menschheit. Im Diskurs um die „Flüchtlingskrise“, und zwar sowohl in affirmativen wie in kritischen und solidarischen Bezugnahmen, wird „der Flüchtling“ zur rhetorischen und ästhetischen Trope, die das Andere Europas repräsentiert und gerade dadurch europäisches *Weißsein* als Norm reproduziert (Gutiérrez Rodríguez 2018, 24). Besonders deutlich wird diese instrumentelle Logik in der medialen Funktionalisierung Schwarzer Körper für die Produktion von Bildern des Schiffbruchs, des Überlebenskampfes und des Todes durch Ertrinken: als Repräsentationen der Abjektion bilden sie die Kontrastfolie zur Verkörperung *weißer* Sozialität und Moralität (vgl. Saucier und Woods 2014, 67).

---

al. 2017; Taliani 2018) auf die historisch negierte sexuelle und reproduktive Selbstbestimmung Schwarzer Frauen sowie auf die gewaltvolle Verhinderung von Verwandtschafts-, Sorge- und Liebesbeziehungen als eine Dimension sozialen Todes. Eine eingehendere intersektionale Perspektive müsste daher die Dis-/Kontinuitäten zwischen historischen Versklavungs- und gegenwärtigen Grenzregimen herausarbeiten und dabei entlang Schwarzer feministischer Perspektiven (Spillers 1987; Hartman 2016a) die besondere Bedeutung des Schwarzen weiblichen Körpers für gegenwärtige nekropolitische Akkumulations- und neoliberale Fürsorgeregime herausarbeiten (vgl. El-Tayeb und Thompson 2019, 321). Geburt und Mutterschaft vor, während oder nach der traumatisch erlebten Mittelmeerpassage kann dabei auch als eine selbstbestimmte Entscheidung und als eine Form des Widerstands rassifizierter Frauen verstanden werden (Taliani 2018, 114). Zugleich darf die besondere Verletzlichkeit von flüchtenden und geflüchteten Frauen, schwangeren Menschen und geborenen und ungeborenen Kindern auf der Flucht nicht negiert werden.

Die ästhetische Fetischisierung Schwarzer Menschen, deren Verletzlichkeit bis hin zum Tod zum öffentlichen Spektakel wird, ermöglicht so eine Rezentrierung *weißer* Handlungsfähigkeit und die Reproduktion *weißer* Unschuld inmitten eines rassistischen Europa (Dannewid 2017, 1681).<sup>14</sup> Mit Wekkers Konzept der *weißen* Unschuld (Wekker 2016) kann die Spektakularisierung Schwarzen Leidens und Sterbens als Konstruktion *guter* weißer Subjektivität und europäischer Staatsbürger\*innenschaft in Abgrenzung zu ihrem schlechten Gegenpart, dem rassistischen und faschistischen Nationalisten, verstanden werden. Durch diese Perspektivierung wird letztlich nicht die Rettung ertrinkender Menschen, sondern die moralische Rettung Europas selbst ermöglicht (Dannewid 2017, 1682). Eine unhinterfragte „Willkommenskultur“ oder eine kosmopolitische Ethik der Hospitalität können dabei geradewegs koloniale Machtasymmetrien reproduzieren, indem Phantasien und Narrative der „Bürde des weißen Mannes“ bzw. der weißen Frau aktualisiert, die konkreten Gewalterfahrungen Schwarzer Menschen ebenso wie ihre politischen Kämpfe und Imaginationen jedoch ausgeblendet werden. Diese Diskursformationen zeigten sich beispielhaft in der Berichterstattung über die *Sea-Watch 3* im Sommer 2019. Die Kapitänin Carola Rackete, die schiffbrüchige Geflüchtete aus dem Mittelmeer rettete und trotz des Verbots der italienischen Behörden den Hafen von Lampedusa anließ, wurde als historische Heldin, als Stimme der Vernunft, als Gewissen Europas ikonisiert. Die solidarischen Aktionen unter dem Hashtag #freecarola, die Demonstrationen für einen Freispruch Racketes und für die Entkriminalisierung der Seenotrettung machten Rackete zur idealisierten Projektionsfläche von europäischen Staatsbürger\*innen, die sich solidarisch mit dem Schicksal

14 Die Konsolidierung des moralisch guten *weißen* Subjekts vollzieht sich dabei auch vor einer postkolonialen Kartographie Europas selbst. Die diskursive Degradierung der südeuropäischen Gesellschaften als faule und unproduktive „Südländer“ insbesondere durch politische und mediale Diskurse in Deutschland wurde zur Rechtfertigung einer harschen Austeritätspolitik als Antwort auf die Eurokrise (Ervedosa 2016). Im Kontext der „Flüchtlingskrise“ dagegen erhalten zivilgesellschaftliche Akteure in Schweden und Deutschland in ihrem Engagement für geflüchtete Menschen weitaus mehr öffentliche Aufmerksamkeit und Anerkennung als Italiener\*innen und Griech\*innen, die die Geflüchteten unmittelbar beim Überqueren des Mittelmeers und nach ihrer Ankunft auf dem Festland unterstützen und dort die Hauptlast der Solidarität tragen (Bhambra 2017, 398). Zur postkolonialen Dimension der europäischen „Migrationskrise“ in ihrer Verflechtung mit der griechischen Schuldenkrise siehe auch Samaddar (2016).

flüchtender Menschen zeigten. Gleichzeitig wurden die von ihr geretteten afrikanischen Menschen zur gesichtslosen und passiven Masse, zur „Schiffsladung“, deren unsichtbar gemachte politische Kämpfe keine Solidarität erfahren. Solidarität ist damit ein Privileg derjenigen, deren Menschlichkeit, deren Leben nicht von der Politik rassifizierter Grenzen gefährdet ist und deren Zugehörigkeit nicht infrage gestellt wird: „Solidarity is the product of *not* being policed *not* being noticed *not* having one’s humanity called into question fundamentally; belonging is nothing less than the prerogative to ignore the banal terror of policing.“ (Saucier und Woods 2014, 66)

Die implizite Kolonialität humanitärer Rettung zeigt sich wohl nirgends so plastisch wie in der Benennung der Seenotrettung durch die italienische Küstenwache als Operation „Mare Nostrum“, durch die von Oktober 2013 bis Oktober 2014 nach Angaben der IOM 150.000 Menschenleben gerettet werden konnten. Der historisch-römische Begriffe *mare nostrum* wurde im italienischen Kolonialkrieg in Libyen 1911 und später im Faschismus unter Mussolini verwendet, um einen italienischen Besitzanspruch auf den gesamten Mittelmeerraum zu erheben und Italienischsein unter kolonialrassistischen und faschistischen Vorzeichen neu zu erfinden (Proglio 2018, 411). Humanitäre Interventionen und solidarische Aktionen, die auf der Levinas’schen Figur der Alterität und der Annahme einer universellen menschlichen Verletzlichkeit beruhen, müssen daher im Kontext des Mittelmeers als nekropolitische Konstellation auf ihre impliziten Grenzen hin befragt werden. Gegen eine unreflektierte Solidarität, die die Kolonialität der gegenwärtigen Situation im Mittelmeer mit dem Verweis auf #wirsindallemittendrin oder „We are all on the same boat; and the boat is sinking“ (Bottici 2016) verwässert, gilt es daher, anstelle eines unhinterfragten Postulats der moralischen Gleichheit einer rassistisch unmarkierten Menschheit auf der radikalen Differenz Schwarzen Sterbens im Mittelmeer zu beharren. Diese Differenz kommt in einer Wandmalerei Banksys im als „The Jungle“ bekannten Flüchtlingslager von Calais zum Ausdruck: „We’re not all in the same boat“.<sup>15</sup>

15 Banksy (2015), „We’re not all in the same boat: Calais, France, 2015“. <https://www.widewalls.ch/murals/banksy-were-not-all-in-the-same-boat/>; Zugriff: 25. April 2020.

## Das Schwarze Mittelmeer und die Entgrenzung der Demokratie

Menschen auf der Flucht fordern die Begrenzungen von politischen Einheiten permanent heraus und berühren damit „grundlegende politische Ordnungsfragen“ demokratischer Gesellschaften (Schulze Wessel 2017, 210). Sie widersetzen sich dem hegemonialen Blick, der sie als Objekte humanitärer Hilfe taxiert oder aus der Gemeinschaft der Menschheit ausschließt, indem sie selbst als handelnde und politische Subjekte in Erscheinung treten. Sie offenbaren dabei auch den „Nativismus“ dominanter theoretischer Perspektiven auf Migration, der in der Frage aufscheint: „What should *we* do with *them*?“ (kritisch dazu Genova 2016, 345) Doch in welcher Weise sind politische Kämpfe geflüchteter Menschen im Mittelmeer, unter den Bedingungen einer strukturellen rassistischen Verunmöglichung von (Über-)Leben denk- und praktizierbar? Welcher Erfahrungs- und Handlungsraum steht Schwarzen Menschen im Nachleben der Versklavung, in den nekropolitischen Gewaltformationen gegen flüchtende Menschen zur Verfügung? Auch wenn afropessimistisch mit Hartman gedacht naive Vorstellungen von politischer Handlungsfähigkeit und die Romantisierung von widerständigen Subjekten noch im Angesicht extremster Bedingungen der Gewalt und Unterdrückung zurückzuweisen sind, kann das Schwarze Mittelmeer auch als eine Kartographie der politischen Kämpfe verstanden werden, die flüchtige Momente anderer Formen und Praktiken politischer Gemeinschaft jenseits rassistischer Grenzziehungen aufscheinen lässt. Werden in hegemonialen Solidaritätspolitiken vor allem das politische Begehren und die Praxis *weiß* positionierter Subjekte zentriert und die Stimmen Schwarzer Menschen zum Schweigen gebracht, kann aus der Perspektive des Schwarzen Mittelmeers gefragt werden, mit welchen politischen Deutungen, Imaginationen und Praktiken Schwarze Menschen sich als handelnde Subjekte verstehen und in Bewegung setzen. Geflüchtete und illegalsierte Menschen entwickeln vielfältige Formen der Subversion, der Intervention und der widerständigen Praxis.<sup>16</sup> Ismail Einashe betont mit Bezug auf das Schwarze Mittelmeer, dass Migrant\*innen bei der Überquerung territorialer Grenzen zu politischen Subjekten werden, die auch symbolische Begrenzungen infrage stellen, überschreiten und verschieben: „To illegally cross a border, to

16 Für einen Überblick und eine theoretische Diskussion dieser Praktiken im Lichte französischer politischer Philosophie als radikal-demokratischen Ungehorsams siehe Oberprantacher (2016b).

evade border guards, to scale metal fences and to survive the Mediterranean Sea is an act not only of survival but of imagination.“ (Einashe 2018, 23) Am Beispiel der migrantischen Frauenselbstorganisation *Women in Exile* wird besonders deutlich, wie geflüchtete Schwarze Frauen, die an der Intersektion von anti-Schwarzer und sexualisierter Gewalt stehen, die Widersprüche und Grenzen der europäischen Demokratie offenlegen und demokratische Imaginationen und Praktiken entwickeln, die auf ein Jenseits der existierenden Demokratie in ihren Widersprüchen und Engführungen hinausweisen.

Das Kollektiv *Women in Exile* geht auf eine Initiative geflüchteter Frauen in Brandenburg im Jahr 2002 zurück, die sich ausgehend von ihrer intersektionalen Verletzlichkeit durch rassistische Gesetzgebungen und sexistische Diskriminierung sowie ihrer Unsichtbarmachung in *weißen* feministischen Bewegungen einerseits und männlich dominierten Geflüchteteninitiativen andererseits selbst organisierten, um für ihre Rechte zu kämpfen. *Women in Exile* machen deutlich, dass sie nicht nur auf der Flucht, sondern auch in den Flüchtlingslagern in Deutschland mit der permanenten Gefahr sexualisierter und rassistischer Gewalt konfrontiert sind. Ihre zentrale Forderung, alle Lager zu schließen, wurde im Sommer 2019 erneut in ihrer Dringlichkeit bestätigt. Mitte Juni wurden nahe dem abgelegenen Lager Hohenleipisch in Brandenburg die sterblichen Überreste der 32-jährigen Rita Awour Ojunge gefunden. Die aus Kenia stammende Mutter zweier Kinder lebte dort seit sieben Jahren während ihres noch un abgeschlossenen Asylverfahrens. Seit April 2019 war sie als vermisst gemeldet. Obwohl Freund\*innen aus dem Lager mehrfach auf ihr Verschwinden aufmerksam gemacht hatten, wurde erst zwei Monate später eine Suchaktion der Polizei veranlasst. Das Verschwinden Rita Ojunges, ihre mutmaßliche Ermordung inmitten des Waldes, erhielt erst in dem Moment eine größere Öffentlichkeit, nachdem *Women in Exile* die ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen zur medialen Intervention genutzt hatten. *Women in Exile* wiesen auch darauf hin, dass die Lagerbewohner\*innen seit Jahren durch Proteste für eine Schließung des Lagers kämpfen, da es sich „mitten im Nichts“ befindet und damit kein sicherer Ort für geflüchtete Frauen und Kinder ist, sondern vielmehr ihre Verletzlichkeit erhöht, nicht zuletzt durch männliche Geflüchtete und das Sicherheitspersonal des Lagers (*Women in Exile, Flüchtlingsrat Brandenburg* 2019). Sie machen damit deutlich, was ein *weiß* positionierter Aktivismus oft übersieht: dass die Zonen anti-Schwarzer Gewalt nicht nur im Mittelmeer zu verorten sind. Die tödlichen Grenzen des Mittelmeers setzen sich mit unverminderter Kraft, als alltägliche Katastrophen im Inneren

Deutschlands fort. „In Germany, in Bayreuth, Berlin, and Hamburg, the lagers continue. There, refugees are held in villages for years unable to leave without permission, unable to go to the city, unable to find employment or go to school, *they are in the living death of the lager.*“ (ebd., 71, meine Hervorhebung)

Die Lager als „Orte der Internierung“ und als „Räume des Ausgrenzens“ machen Menschen zu „Illegalen [...], deren Würde antastbar ist“ (Mbembe 2018). Als Zonen einer kolonialen, auf *Rasse* beruhenden Nekropolitik markieren sie die inneren Grenzen der liberalen Demokratie, die den rechtlichen, sozialen und körperlichen Tod von rassifizierten Menschen bedeuten oder beschleunigen. Im Gegensatz zu den medial verbreiteten, spektakulären Repräsentationen Schwarzen Sterbens im Mittelmeer als punktuellen Ereignissen tödlicher Gewalt sind die Lager normalisierte Orte eines vorzeitigen Todes, der sich über mehrere Jahre erstreckt, der als „slow violence on refugee bodies“ (vgl. Davies, Isakjee und Dhesi 2017, 1278), als „slow death“ wirkt (ebd., 1280). *Women in Exile* weisen auf die traumatischen und gesundheitsgefährdenden Haftbedingungen hin, die das Leben Schwarzer Frauen und ihrer Kinder langfristig und dem Blick der Öffentlichkeit entzogen beschädigen und die Bedingungen von Familie und Sozialität Schwarzer Menschen im historischen Schatten des sozialen Todes versklavter Menschen zerstören. Der Tod Rita Ojunes, der hätte verhindert werden können, wurde weder öffentlich bemerkt noch betrauert. Die anti-Schwarze und sexualisierte Gewalt wirkt nicht nur als physische Gewalt im Moment ihrer Ermordung, sondern auch als „violent inaction“ (Davies, Isakjee und Dhesi 2017, 1281) in der Gleichgültigkeit der Polizei, eine Suchaktion einzuleiten und den vorzeitigen Tod einer jungen Frau und Mutter als ein mutmaßliches Gewaltverbrechen einzustufen und aufzuklären. Anti-Schwarze Gewalt verbindet sich hier mit historisch gewachsenen rassifiziert-sexualisierten Konstruktionen Schwarzer Weiblichkeit, die diese entweder negieren oder als bedrohliche Andersartigkeit repräsentieren. Die Frage von *Women in Exile*, „was wäre passiert, wenn diese Frauen und auch Rita weiße Frauen gewesen wären?“, zielt im Kern darauf ab, wessen Leben als lebenswert und schutzbedürftig gilt und wessen Tod billigend in Kauf genommen wird. Darüber hinaus muss problematisiert werden, warum der Tod Rita Ojunes ebenso wie die Forderungen geflüchteter Frauen nach der Schließung aller Lager in Deutschland nicht einen Bruchteil der Aufmerksamkeit und Solidarität erfahren, die Carola Rackete und der zivilen Seenotrettung im Mittelmeer zuteilwird. Und schließlich, warum die verunmöglichte Mutterschaft

Rita Ojunga im brandenburgischen Wald nicht denselben Schock hervorruft wie das Bild der im Mittelmeer ertrunkenen Mutter, die noch über die Nabelschnur mit ihrem Kind verbunden ist. Wiederholt sich hier nicht die Dramaturgie eines rassifizierten politischen Imaginären, das Widerstand, Protest und Solidarität mit *weißer* Subjektivität überschreibt, während Schwarzsein als Objekt und Abjekt außerhalb des Politischen und jenseits der Grenzen einer zu betauernden Menschheit positioniert wird?<sup>17</sup>

So gesehen kämpfen *Women in Exile* nicht nur gegen die Inhaftierung geflüchteter Frauen und ihrer Kinder in Lagern an, sondern auch gegen die Einhegung ihrer politischen Praxis im Lagersystem. Wie die Bewohner\*innen des Lagers Hohenleipisch in einem offenen Brief nach Rita Ojunga's Tod berichten, wird von der Heimleitung und den dort beschäftigten Sozialarbeiter\*innen „alles [unternommen], damit wir uns wegen unserer Probleme nicht beschweren, damit das Heim nicht geschlossen wird und sie ihre Arbeit nicht verlieren“ (BewohnerInnen des Heims in Hohenleipisch, Brandenburg 2019). Die Versuche der Institution, die widerständigen Praktiken der Bewohner\*innen und ihre Kritik an den rassistischen Wirkweisen, Be- und Ausgrenzungen einer auf der Abjektion von Schwarzsein beruhenden demokratischen Gesellschaft zum Schweigen zu bringen, verdeutlichen umso mehr die Potentialität Schwarzer sozialer Bewegungen: Indem sie politische Alternativen zur Kartographie der Grenze und der Logik anti-Schwarzer Gewalt erschließen, werden sie als Gefahr für die bestehende Ordnung wahrgenommen (vgl. Saucier und Woods 2014, 71). Denn *Women in Exile* problematisieren nicht nur das europäische Grenzregime, sondern die rassistische Konstitution der europäischen Demokratie über ihre grundlegenden Institutionen des Rechts, der Polizei und des Lagers, die in ihrer zentralen Forderung zum Ausdruck kommt: „Our demand is: Women and children out of Lagers! Abolish all Lagers!“ (Kullrich 2017, 219).

17 Hier zeigt sich die Notwendigkeit, unterschiedliche rassistische Geschlechter- und Nekropolitiken zu differenzieren. Der postkoloniale „Rettungsdiskurs“, den María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan (2016) in Bezug auf muslimische Frauen in fluchtmigrantischen Communities problematisieren, kann nicht auf Schwarze Frauen in Lagern übertragen werden, deren Gewalterfahrungen weder in den Fokus des öffentlichen Interesses geraten noch als Vorwand für rassistische Diskurse über subalterne Männlichkeiten herangezogen werden. Innerhalb von Grenzregimen und in der Intersektion mit Geschlecht und Klasse hat anti-Schwarzer Rassismus andere Effekte als antimuslimischer Rassismus, unterscheidet sich Abjektion radikal von Subalternität.

Darin kondensiert sich nicht nur die Kritik am Lager als Ort der Gefangenschaft, des sozialen Todes und der tödlichen Gewalt, sondern auch die politischen Imaginationen einer radikal anderen politischen Ordnung jenseits der rassifizierten und formalen Grenzen der Demokratie (vgl. Smythe 2018, 9). *Women in Exile* ordnen sich damit in eine lange Tradition eines radikalen Schwarzen Abolitionismus ein, der die Abschaffung von dehumanisierenden und tödlichen Politiken gegen Schwarze Menschen immer in Verbindung mit der Erschaffung neuer Institutionen zur Herstellung materialer Freiheit und Gleichheit denkt. Sie bedienen sich eines Registers widerständiger politischer Imaginationen, das von der gelebten Erfahrung Schwarzer Menschen ausgeht und eine Sprache der Kritik entwickelt, die – anders als hegemoniale *weiße* Gesellschaftskritik – die konstitutive Dimension von Rassismus und anti-Schwarzer Gewalt ausspricht. Ihr Begehren nach einer anderen Demokratie, die in eine abolitionistische Tradition (vgl. Du Bois 1998; Davis 2005; Ehrmann und Thompson 2019) eingeordnet werden kann, imaginiert ein Leben außerhalb des Lagers, eine zukünftige Demokratie ohne Eingesperrtsein, in der Familie, Freund\*innenschaft und soziale Beziehungen nicht durch die Kontrolle und Restriktion von Mobilität, durch politische Repression und durch die immanente Gefahr des jederzeit möglichen und straflos bleibenden vorzeitigen Todes Schwarzer Menschen bedroht sind. Ihre politischen Praktiken und Imaginationen eröffnen den Horizont einer demokratischen Praxis, die durch *Rasse* geschaffene Grenzen überschreitet und die durch Rassismus beschädigte menschliche Relationalität als Grundbedingung demokratischer Gemeinschaften repariert und rehumanisiert.

*Women in Exile* reihen sich damit in der Kartographie des Schwarzen Mittelmeers in afrikanisch-diasporische Archive der Freiheit ein, die Verhältnisse der Unlebbarkeit mit dem Begehren nach Freiheit und einem guten Leben überschreiben (vgl. Thompson 2018, 246). Ihre Proteste und Interventionen können als Momente einer flüchtigen Demokratie (vgl. Haro und Coles 2019) gefasst werden, die einen politischen Horizont jenseits eines rassifizierten politischen Imaginären aufscheinen lassen. Dazu gehört auch die Frage, wie diejenigen erinnert und betrauert werden können, die ihr Leben im Mittelmeer verloren haben. Im Kontrast zu dominanten Repräsentationen der Gewalt als Spektakel und den Statistiken des Todes, die die verkörperten Erfahrungen Schwarzer Menschen enthistorisieren und entpolitisieren (vgl. Alexander 1994, 92–93), entwickeln Schwarze Künstler\*innen Gegenbilder und Gegennarrative, die die ertrunkenen Menschen rehumani-

sieren und eine Politik des Trauerns ermöglichen. Der Film „Asmat-Names in memory of all victims of the sea“ von Dagmawi Yimer (2014) durchbricht das mathematische Kalkül des Zählens von Körpern. Die Menschen, die am 3. Oktober 2013 bei der Überfahrt nach Europa ertrunken sind, werden noch im Moment tödlicher Gewalt in ihrer körperlichen Integrität gezeichnet und mit ihrem Eigennamen besungen und betrauert. Ihre Namen – darunter Alem (Welt), Selam (Frieden) oder Tesfaye (Hoffnung) – bezeugen ihre politischen Imaginationen jenseits einer vergrenzten Welt, ihre Einbettung in ein menschliches Netz der Sorge, der Verantwortung und der Liebe und die einzigartige Bedeutsamkeit jedes einzelnen Lebens. Yimer schafft es damit, so El-Tayeb, „sowohl die Toten zu ehren als auch Schwarzes Leben zu zelebrieren“ (El-Tayeb und Thompson 2019, 326).

## Schwarzes Europa – Jenseits der Grenzen der *weißen* Demokratie und der politischen Theorie

Wie ließe sich die Krise der Demokratie in einer Weise denken, die Kolonialität, Rassismus und fortgeführte Nekropolitiken gegen Schwarze Menschen, aber auch deren Kämpfe um die Überwindung der Begrenzungen der Demokratie ernst nimmt? In seinem 1939 erschienenen Buch *Black Folk Then and Now* identifizierte W. E. B. Du Bois eine verleugnete Vorgeschichte der Krise der Demokratie, wie sie sich im Sieg des Faschismus über Europa manifestierte: die „color line“, die als Rechtfertigung der europäischen Versklavung afrikanischer Menschen geschaffen wurde (Du Bois 2007, 168). Als zentrales Problem des 20. Jahrhunderts organisiert die „color line“ auch nach der Abschaffung der Versklavung nicht nur einen globalen rassifizierten Kapitalismus. Sie beschädigt ebenso nachhaltig die Grundlagen der westlichen liberalen Demokratie (ebd., 264), und zwar in zwei miteinander verbundenen Dimensionen: als „Black Europe, that is, Europe in Africa“ (ebd.), also dem kolonialen Verhältnis zwischen Europa und Afrika, als auch in der Verflechtung von *Weißsein* und Demokratie. Vor dem Hintergrund aktueller Krisendiagnosen der Demokratie und des immer offener zutage tretenden Rassismus – so auch in den politischen Rufen nach einem „*weißen* Europa“ (Sheller 2018, 116) – hat Du Bois’ in die Zukunft gerichtete Aufforderung, die Probleme der europäischen Demokratie im (post)kolonialen Europa aufzuspüren, unverminderte Aktualität: „An examination of the hard-won fruits of democratic government must involve the relation of white democracy to the colored peoples of the world.“ (ebd., 264) Aus diesem Blickwinkel ist

das Problem der westeuropäischen liberalen Demokratie nicht eine „Migrationskrise“, sondern die Krise eines europäischen Selbstverständnisses, das Demokratie nur in der rassifzierten Form postkolonialen *Weißseins* (Genova 2016, 354) zu imaginieren imstande ist. Der Rassismus des Grenzregimes wirkt dabei nicht erst im Moment tödlicher Gewalt. Er ist auch keine Reaktion auf die Präsenz geflüchteter Menschen in Europa, sondern die Europa eingeschriebene Ermöglichungsbedingung einer Politik des Ertrinkenlassen.

Während das „Gespenst des ‚illegalen Migranten‘“ im politischen Imaginären Nordamerikas und Europas (vgl. Achiume 2019, 27) Demokratie immer weiter begrenzt und einhegt und das Phantasma eines *weißen* Europa nährt, stellt die Perspektive des Schwarzen Mittelmeers einen erweiterten Begriffsrahmen für eine Kritik der Grenzen der Demokratie, des Sterbenlassens Schwarzer Menschen im Mittelmeer und der Ambivalenzen solidarischer Bewegungen bereit. Als eine genuin kolonialismus- und rassistuskritische Epistemologie zeigt das Schwarze Mittelmeer zum einen die Leerstellen gegenwärtiger politiktheoretischer Auseinandersetzungen mit Grenzen, Flucht und Migration auf, indem die Kolonialität der europäischen Demokratie und die Rassifizierung ihrer Grenzen offengelegt werden. Wie gezeigt wurde, sind Grenzregime keine bloße Politik der Militarisierung von Grenzen als territorialen Demarkationslinien zwischen Nationalstaaten. Sie manifestieren sich auch als Grenzziehung zwischen einem symbolischen Innen und Außen, zwischen Bürger\*in und Nichtbürger\*in, Menschen mit und Menschen ohne einklagbare Menschenrechte. Praktiken der Grenzziehung sind daher als Praktiken der Rassifizierung zu verstehen, die festlegen, welche Menschen aus dem Raum des Politischen und letztlich des Menschlichen ausgegrenzt werden. Dieses „Begehren nach Apartheid“, dieser Traum nach einer „reinen“, auf Herkunft und Traditionen gründenden Gemeinschaft ist Mbembe zufolge der sichtbarste Ausweis des Scheiterns der Dekolonisierung Europas, und zwar sowohl in den Beziehungen zwischen Europa und Afrika als auch in Europa selbst (Mensah, Ouendji und Mbembe 2011, 95).

Zum anderen eröffnet das Schwarze Mittelmeer als in sich diasporische Genealogie eines widerständigen Denkens und der politischen Kämpfe Schwarzer Menschen einen Horizont jenseits moralischer und rechtlicher Engführungen von Migration und Flucht sowie nationalstaatlicher Imaginationen der Demokratie, der Impulse für eine Dekolonisierung als Demokratisierung der Demokratie in Europa enthält. Um eine Dekolonisierung der Demokratie denkbar werden zu lassen, ist es jedoch notwendig, eine „politische und ethische Kritik des Rassismus“ (Mbembe 2014, 322) als eine

bislang vernachlässigte Form der Kritik in die politische Theorie einzuführen. Rassismus bzw. *Rasse* sind dabei nicht als reine Ideen zu verstehen, die einfach abzulegen oder zu widerlegen wären und als solche im Widerspruch zur Demokratie stehen, sondern als eine Weise des In-der-Welt-Seins, die auch in gegenwärtigen Demokratien fortwirkt (Goldberg 2006, 334). Mbembe drängt folglich darauf, eine „radikale Kritik der Rasse in die Demokratie ein[zuführen“ (Mbembe 2014, 318) und diese ausgehend von den politischen Kämpfen Schwarzer Menschen um die „Heraufkunft einer Welt jenseits der Rassen“ (ebd., 322) zu denken. Das Schwarze Mittelmeer in der Tradition einer radikalen Schwarzen Kritik erweist sich hier als eine zentrale Perspektive für die Kritik, Korrektur und Erweiterung einer demokratietheoretischen Perspektive, die geflüchtete Menschen nicht als Träger von Verpflichtungen gegenüber der Aufnahmegesellschaft oder als Objekte humanitärer Hilfe, sondern als politische Akteur\*innen zentriert und ihre Kämpfe ebenso ernst nimmt wie die darin enthaltene Kritik der Demokratie.

Zuletzt wirft die Figur des Schwarzen Mittelmeers angesichts der kaum skandalisierten, normalisierten Dimension Schwarzen Sterbens im Mittelmeer mit größerer Dringlichkeit epistemologische sowie forschungsethische Fragen für eine politische Theorie auf, die sich bislang jenseits von Kolonialität als Wissens- und Machtregime der Gegenwart verortet. Wo liegen die kognitiven Grenzen einer „farbenblinden“ politischen Theorie? In welcher Weise überblendet ein normativer Primat von *Weißsein* deren unhinterfragte universelle Prämissen und Postulate? Warum gelten ausschließlich *weiß* positionierte Theoretiker\*innen als autoritativ, um die gelebten Erfahrungen Schwarzer Menschen und von People of Color zu theoretisieren und damit einen epistemischen und immer auch symbolischen und ökonomischen Mehrwert in den Aufmerksamkeitsökonomien hegemonialer, auf rassistischen Ausschlüssen beruhender Wissenschaftsinstitutionen abzuschöpfen? Inwiefern reproduziert die Unsichtbarmachung und theoretische Auslöschung von Schwarzsein, Schwarzer Theoriebildung und Schwarzen Archiven der Freiheit und Demokratie anti-Schwarze Gewalt? Vielsagend ist das bis heute anhaltende Verschweigen Anton Wilhelm Amos in der deutschsprachigen politischen Theorie und Philosophie, dessen aus den Archiven verschwundene Disputation *De iure Maurorum in Europa* („Über die Rechte Schwarzer Menschen in Europa“) aus dem Jahr 1729 eine unschätzbare Quelle der Kritik eines Schwarzen Europa aus der gelebten Erfahrung eines versklavten „Kammermohren“ und des zugleich ersten Schwarzen Philosophen Deutschlands wäre (Initiative Schwarze Menschen

in Deutschland 2008, 14–17; Gordon 2008, 35–40; Ette 2014). In Bezug auf diese gewaltvollen Auslöschungen aus einem kolonialen Archiv müsste politische Theorie selbstreflexiv ihre eigenen Begrenzungen transparent machen und problematisieren.

Wie kann politische Theorie mit der Mathematik eines rassistischen Kalküls, den Statistiken des Todes, mit dem Spektakel Schwarzen Sterbens im Fahrwasser der Versklavung umgehen, ohne deren symbolische Gewalt und ihr koloniales Epistem zu reproduzieren (McKittrick 2015a; Sharpe 2016, 50–51)? Statt die Verteilungsfrage zu zentrieren und die Arithmetik Schwarzen Sterbenlassens fortzuführen, ist eine selbstkritische Hinterfragung notwendig, inwiefern euro-nordamerikanische politische Theorie selbst in Ontokolonialität und in die Rassifizierung der Grenzen der Demokratie investiert ist. Die Perspektive des Schwarzen Mittelmeers eröffnet dafür einen erweiterten epistemischen und politischen Horizont. Gegen naive Vorstellungen der Entgrenzung der Demokratie oder die romantische Verklärung von Migrant\*innen als das ersehnte revolutionäre Subjekt der Gegenwart könnte die Demokratisierung der Demokratie im Nachleben der Versklavung als die Suche nach einer anderen lebbareren Welt, nach einem anderen demokratischen In-der-Welt-Sein verstanden werden – einer Form des Zusammenlebens, in der wir alle leben können (Hartman, zitiert in Curriel 2019), einer Zukunft, in der Schwarze Leben zählen (Saucier und Woods 2014, 55).

Black Lives Matter.

## Literatur

- Achiume, E. Tendayi. 2019. „The Postcolonial Case for Rethinking Borders“. *Dissent* (Summer 2019). <https://www.dissentmagazine.org/article/the-postcolonial-case-for-rethinking-borders>. Zugriff: 24. Juli 2019.
- Alexander, Elizabeth. 1994. „Can you be Black and Look at This?: Reading the Rodney King Video(s)“. *Public Culture* 7(1): 77–94. <https://doi.org/10.1215/08992363-7-1-77>.
- Amkpa, Awam. 2016. „Echoes of Pasts, Inscriptions of Presence: ReSignifying the Blackamoors“. In *ReSignifications: European Blackamoors, Africana Readings*, hg. v. Awam Amkpa, 13–23. Rom: PostcArt.
- Arendt, Hannah. 2018. *Wir Flüchtlinge*. 7. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- . 2017. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 20. Aufl. München, Berlin, Zürich: Piper.

- Arndt, Susan. 2015. „Racial Turn“. In *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*, hg. von Susan Arndt und Nadja Ofuatey-Alazard. 2. Aufl., 185–189. Münster: Unrast.
- Azoulay, Ariella. 2008. *The Civil Contract of Photography*. New York: Zone Books.
- Balibar, Étienne. 2016. „Europe at the Limits“. *Interventions. Journal of Postcolonial Studies* 18(2): 165–171. <https://doi.org/10.1215/08992363-7-1-77>.
- Balibar, Étienne, Sandro Mezzadra, Eric Fassin und Barbara Spinelli. 2019. „For Justice and Solidarity! Save refugees, stop criminalising sea rescue“. Zugriff: 5. September 2019. <https://you.wemove.eu/campaigns/for-justice-and-solidarity-free-carola-rackete-and-pia-klomp>.
- Barbara, Giussy, Federica Collini, Cristina Cattaneo, Laura Marasciuolo, Laura Chiappa, Luigi Fedele und Alessandra Kustermann. 2017. „Sexual violence and unwanted pregnancies in migrant women“. *The Lancet Global Health* 5(4): 396–397. [https://doi.org/10.1016/S2214-109X\(17\)30075-X](https://doi.org/10.1016/S2214-109X(17)30075-X).
- Benhabib, Seyla. 2008. *Die Rechte der Anderen: Ausländer, Migranten, Bürger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2016. *Kosmopolitismus ohne Illusionen: Menschenrechte in unruhigen Zeiten*. Berlin: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla, und Slawomir Sierakowski. 2015. *Nobody wants to be a refugee: A conversation with Seyla Benhabib*. Zugriff am 1. Oktober 2020. <https://www.eurozine.com/nobody-wants-to-be-a-refugee/>.
- BewohnerInnen des Heims in Hohenleipisch, Brandenburg. 2019. „Offener Brief von Bewohner\*innen der Flüchtlingsunterkunft in Hohenleipisch“. *Pressemitteilung*. 17. Juli 2019. Zugriff: 7. September 2019. <https://www.fluechtlingsrat-brandenburg.de/aktuelles/offener-brief-von-bewohnerinnen-der-fluechtlingsunterkunft-in-hohenleipisch>.
- Bhabha, Jacqueline. 2019. *Migration als Krise? Wie ein Umdenken möglich ist*. Hamburg: Hamburger Edition HIS.
- Bhagat, Ali, und Susanne Soederberg. 2019. „Placing Refugees in Authoritarian Neoliberalism: Reflections from Berlin and Paris“. *South Atlantic Quarterly* 118(2): 421–438. <https://doi.org/10.1215/00382876-7381230>.
- Bhambra, Gurminder K. 2017. „The Current Crisis of Europe: Refugees, Colonialism, and the Limits of Cosmopolitanism“. *European Law Journal* 23(5): 395–405. Zugriff: 17. Oktober 2018. <https://doi.org/10.1111/eulj.12234>.
- Blumenberg, Hans. 1979. *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bottici, Chiara. 2016. *No Border Police, No Border Problems*. <http://www.publicseminar.org/2016/05/no-border-police-no-border-problems>.
- Broeck, Sabine. 2018. *Gender and the Abjection of Blackness*. Albany: State University of New York Press.

- Browne, Simone. 2015. *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness*. Durham: Duke University Press.
- Buckel, Sonja. 2018. „Winter is coming. Der Wiederaufbau des europäischen Grenzregimes nach dem ‚Sommer der Migration‘“. *PROKLA* 48(192): 437–457. <https://doi.org/10.32387/prokla.v48i192.907>.
- Castro Varela, María do Mar, und Nikita Dhawan. 2016. „Die Migrantin retten!? Zum vertrackten Verhältnis von Geschlechtergewalt, Rassismus und Handlungsmacht“. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 41 (S3): 13–28.
- Chynoweth, Sarah. 2019. „*More Than One Million Pains*“: *Sexual Violence Against Men and Boys on the Central Mediterranean Route to Italy March*. Zugriff: 24. Februar 2021. <https://www.womensrefugeecommission.org/research-resources/more-than-one-million-pains-sexual-violence-against-men-and-boys-on-the-central-mediterranean-route-to-italy/>.
- Cole, Phillip. 2016. „On the borders of solidarity: Ethics, power and immigration controls“. *Soundings: A journal of politics and culture* 63(1): 123–135.
- Crawley, Heaven, und Dimitris Skleparis. 2018. „Refugees, migrants, neither, both: categorical fetishism and the politics of bounding in Europe’s ‚migration crisis‘“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44(1): 48–64. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1348224>.
- Curiel, Himeka. 2019. *Saidiya Hartman ’84 Delivers 2019 Commencement Address*. Zugriff: 12. August 2019. <https://newsletter.blogs.wesleyan.edu/2019/05/26/saidiya-hartman-84-delivers-2019-commencement-address/>.
- Dannewid, Ida. 2017. „White Innocence in the Black Mediterranean: Hospitality and the Erasure of History“. *Third World Quarterly* 38(7): 1674–1689. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1331123>.
- Davies, Thom, Arshad Isakjee und Surindar Dhesi. 2017. „Violent Inaction: The Necropolitical Experience of Refugees in Europe“. *Antipode* 49(5): 1263–1284. <https://doi.org/10.1111/anti.12325>.
- Davis, Angela Y. 2005. *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*. New York: Seven Stories Press.
- Dhawan, Nikita. 2015. *The Migrant Crisis and Enlightenment Values: Rescuing the Enlightenment from the Europeans*. Zugriff am 9. Oktober 2020. <https://www.theeuropean.de/en/nikita-dhawan/10063-the-migrant-crisis-and-enlightenment-values>.
- Du Bois, W.E.B. 2007. *Black Folk Then and Now: An Essay in the History and Sociology of the Negro Race*. Hg. v. Henry Louis Gates, Jr. New York: Oxford University Press.
- . 1998. *Black Reconstruction in America*. New York: Free Press.
- Einashé, Ismail. 2018. „Our Sea: Reading the ‚Black Mediterranean‘ through Europe’s Migrant Crisis“. *Frieze* (199): 23. <https://frieze.com/article/reading-black-mediterranean-through-europes-migrant-crisis>. Zugriff: 6. August 2019.

- Ehrmann, Jeanette, und Vanessa Eileen Thompson. 2019. „Abolitionistische Demokratie: Intersektionale Konzepte und Praktiken der Strafkritik“. In *Strafe und Gefängnis: Theorie, Kritik, Alternativen*, hg. von Rehzi Malzahn, 161–181. Stuttgart: Schmetterling.
- El-Tayeb, Fatima. 2008. „The Birth of a European Public: Migration, Postnationality, and Race in the Uniting of Europe“. *American Quarterly* 60(3): 649–670. <https://doi.org/10.1353/aq.0.0024>.
- El-Tayeb, Fatima, und Vanessa E. Thompson. 2019. „Alltagsrassismus, staatliche Gewalt und koloniale Tradition: Ein Gespräch über Racial Profiling und intersektionale Widerstände in Europa“. In *Racial Profiling: Struktureller Rassismus und antirassistischer Widerstand*, hg. von Mohamed Wa Baile, Serena O. Dankwa, Tarek Naguib, Patricia Purtschert und Sarah Schilliger, 311–28. Bielefeld: transcript.
- Ervedosa, Clara. 2016. „The Calibanisation of the South in the German Public ‚Euro Crisis‘ Discourse“. *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy* 20(2): 137–162. <https://doi.org/10.1080/13688790.2017.1359873>.
- Ette, Ottmar. 2014. *Anton Wilhelm Amo – Philosophieren ohne festen Wohnsitz: Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika*. Berlin: Kadmos.
- Farrier, David, und Patricia Tuitt. 2013. „Beyond Biopolitics: Agamben, Asylum, and Postcolonial Critique“. In *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, hg. von Graham Huggan. Oxford: Oxford University Press.
- Ferreira da Silva, Denise. 2017. „The Banalization of Racial Events“. *Theory & Event* 20(1): 61–65.
- Fine, Sarah, und Lea Ypi, Hg. 2016. *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*. Oxford: Oxford University Press.
- Follis, Karolina S. 2015. „Responsibility, Emergency, Blame: Reporting on Migrant Deaths on the Mediterranean in the Council of Europe“. *Journal of Human Rights* 14(1): 41–62. <https://doi.org/10.1080/14754835.2014.987737>.
- Genova, Nicholas de. 2016. „The ‚European‘ Question: Migration, Race, and Post-Coloniality in ‚Europe‘“. In *An Anthology of Migration and Social Transformation: European Perspectives*, hg. von Anna Amelina, Kenneth Horvath und Bruno Meeus, 343–356. Cham: Springer.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- . 2004. „Migrancy, Culture, and a New Map of Europe“. In *Blackening Europe: The African American Presence*, hg. v. Heike Raphael-Hernandez, xi–xxi. New York: Routledge.
- . 2018. „Where every breeze speaks of courage and liberty: Offshore Humanism and Marine Xenology, or, Racism and the Problem of Critique at Sea Level“. *Antipode* 50(1): 3–22. <https://doi.org/10.1111/anti.12333>.
- Goldberg, David Theo. 2006. „Racial Europeanization“. *Ethnic and Racial Studies* 29(2): 331–64. <https://doi.org/10.1080/01419870500465611>

- Gordon, Lewis R. 2008. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregory, Derek. 2004. *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Oxford: Blackwell.
- Grovogui, Siba N. 2002. „Regimes of Sovereignty: International Morality and the African Condition“. *European Journal of International Relations* 8(3): 315–338. <https://doi.org/10.1177/1354066102008003001>.
- Gündoğdu, Ayten. 2015. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. New York: Oxford University Press.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación. 2010. „Decolonizing Postcolonial Rhetoric“. In *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*, hg. v. Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Manuela Boatca, Sérgio Costa und Robert Holton, 49–67. Farnham: Taylor & Francis.
- . 2018. „The Coloniality of Migration and the ‚Refugee Crisis‘: On the Asylum-Migration Nexus, the Transatlantic White European Settler Colonialism-Migration and Racial Capitalism“. *Refuge* 34(1): 16–28. <https://doi.org/10.7202/1050851>.
- Ha, Kien Nghi. 2003. „Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik“. In *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, hg. von Encarnación Gutiérrez Rodríguez und Hito Steyerl, 56–107. Münster: Unrast.
- Habermas, Jürgen. 2018. „Wo bleibt die proeuropäische Linke?“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* (12): 41–46.
- Hanchard, Michael. 2010. „Contours of Black Political Thought: An Introduction and Perspective“. *Political Theory* 38(4): 510–536. <https://doi.org/10.1177/0090591710366379>.
- Hardin, Garrett. 1974. „Commentary: Living on a Lifeboat“. *BioScience* 24(10): 561–568. <https://doi.org/10.2307/1296629>
- Haro, Lia, und Romand Coles. 2019. „Reimagining Fugitive Democracy and Transformative Sanctuary with Black Frontline Communities in the Underground Railroad“. *Political Theory*, 1–28. <https://doi.org/10.1177/0090591719828725>.
- Hart, William David. 2018. „Constellations: Capitalism, Antiblackness, Afro-Pessimism, and Black Optimism“. *American Journal of Theology & Philosophy* 39(1): 5–33.
- Hartman, Saidiya. 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- . 2007. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- . 2016a. „The Belly of the World: A Note on Black Women’s Labors“. *Souls. A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society* 18(1): 166–173. <https://doi.org/10.1080/10999949.2016.1162596>
- . 2016b. „The Dead Book Revisited“. *History of the Present* 6(2): 208–216. <https://doi.org/10.5406/historypresent.6.2.0208>.

- Hartman, Saidiya, und Frank B. Wilderson. 2003. „The Position of the Unthought“. *Qui Parle* 13(2): 183–201. <https://doi.org/10.1215/quiparle.13.2.183>.
- Heller, Charles, Lorenzo Pezzani und Situ Research. 2014. „Case: ‚Left-to-Die Boat““. In *FORENSIS: The Architecture of Public Truth*, hg. v. Eyal Weizman, Anselm Franke und Forensic Architecture, 637–655. Berlin, New York: Sternberg Press.
- Hess, Sabine. 2018. *Es reicht! Wenn Unrecht zur Norm wird*. Zugriff am 9. Oktober 2020. <http://kritnet.org/2018/es-reicht-wenn-unrecht-zur-norm-wird/>.
- Hess, Sabine, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl und Simon Sontowski. 2017. „Der Lange Sommer Der Migration: Krise, Rekonstitution Und Ungewisse Zukunft Des Europäischen Grenzregimes“. In *Der Lange Sommer Der Migration: Grenzregime III*, hg. von Sabine Hess, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl und Simon Sontowski. 2. korrigierte Auflage, 6–24. Berlin, Hamburg: Assoziation A.
- Hesse, Barnor. 2007. „Racialized modernity: An analytics of white mythologies“. *Ethnic and Racial Studies* 30(4): 643–663. <https://doi.org/10.1080/01419870701356064>.
- . 2009. „Black Europe’s Undecidability“. In *Black Europe and the African Diaspora*, hg. v. Darlene C. Hine, Trica D. Keaton und Stephen Small, 291–304. Urbana: University of Illinois Press.
- hooks, bell. 1992. „Representing Whiteness in the Black Imagination“. In *Cultural Studies*, hg. v. Lawrence Grossberg, Cary Nelson und Paula Treichler, 338–346. New York: Routledge.
- Initiative Schwarze Menschen in Deutschland, Hg. 2008. *Homestory Deutschland: Schwarze Biografien in Geschichte und Gegenwart*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- IOM. 2019. *Missing Migrants Project: Tracking Deaths Along Migratory Routes*. Zugriff: 1. August 2019. <https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>.
- Iverson, Duncan. 2002. *Postcolonial Liberalism*. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press.
- James, Joy. 2016. „The Womb of Western Theory: Trauma, Time Theft, and the Captive Maternal“. *Carceral Notebooks* 12: 253–296.
- Kelley, Robin D.G. 2000. „Foreword“. In *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, xi–xxxiii. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kerner, Ina. 2019. „Grenzen und Migration. Postkoloniale Perspektiven“. *ZfP Zeitschrift für Politik* 66(2): 199–216. <https://doi.org/10.5771/0044-3360-2019-2-199>.
- Kukathas, Chandran. 2016. „Are Refugees Special?“. In *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*, hg. v. Sarah Fine und Lea Ypi, 249–268. Oxford: Oxford University Press.

- Kullrich, Nina. 2017. „A Bridge between the Refugee Movements and the Feminist Movements“. Interview with Bethi Ngari from Women in Exile“. *Movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 3(1): 217–222.
- Lauré al-Samarai, Nicola. 2005. „Inspired Topography: Über/Lebensräume, Heim-Suchungen und die Verortung der Erfahrung in Schwarzen deutschen Kultur- und Wissenstraditionen“. In *Mythen, Masken Und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, hg. von Maureen M. Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt, 118–134. Münster: Unrast.
- Lentin, Alana. 2008. „Europe and the Silence about Race“. *European Journal of Social Theory* 11(4): 487–503. <https://doi.org/10.1177/1368431008097008>.
- Linke, Uli. 2011. „Technologies of Othering: Black Masculinities in the Carceral Zones of European Whiteness“. In *Europe in Black and White: Immigration, Race and Identity in the Old Continent*, hg. v. Manuela R. Sanches, Fernando Clara, João F. Duarte und Leonor P. Martins, 123–141. Chicago: Intellect.
- Lobenstein, Caterina, und Mariam Lau. 2018. *Seenotrettung: Oder soll man es lassen?* Zugriff: 1. August 2019. <https://www.zeit.de/2018/29/seenotrettung-fluechtlinge-privat-mittelmeer-pro-contra>.
- Maio, Alessandra di. 2014. „Lampedusa und das ‚Schwarze Mittelmeer‘. Die Migrationsrouten im Jahrtausend der Globalisierung“. *Zibaldone. Zeitschrift für italienische Kultur der Gegenwart*, 17–31.
- Mavelli, Luca. 2017. „Governing populations through the humanitarian government of refugees: Biopolitical care and racism in the European refugee crisis“. *Review of International Studies* 43(5): 809–832. <https://doi.org/10.1017/S0260210517000110>.
- Mayblin, Lucy. 2014. „Colonialism, Decolonisation, and the Right to be Human: Britain and the 1951 Geneva Convention on the Status of Refugees“. *Journal of Historical Sociology* 27(3): 423–441. <https://doi.org/10.1111/johs.12053>.
- Mbembe, Achille. 2003. „Necropolitics“. *Public Culture* 15(1): 11–40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>.
- . 2014. *Kritik der Schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2018. *Die große Vergrenzung*. Zugriff am 2. Oktober 2020. <https://taz.de/Sicherheit-und-Migration/!5517629/>.
- McKittrick, Katherine. 2015a. „Mathematics Black Life“. *The Black Scholar* 44(2): 16–28. <https://doi.org/10.1080/00064246.2014.11413684>.
- . 2015b. „Yours is the Intellectual Struggle: Sylvia Wynter and the Realization of the Living“. In *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, hg. v. Katherine McKittrick, 1–8. Durham: Duke University Press.
- Menke, Christoph. 2016. „Zurück zu Hannah Arendt – die Flüchtlinge und die Krise der Menschenrechte“. *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 70(806): 49–58.

- Mensah, Ayoko, Norbert N. Ouendji und Achille Mbembe. 2011. „Le temps de l’Afrique viendra“. *Africultures* 83(1): 87–100. <https://doi.org/10.3917/afcul.083.0087>.
- Mezzadra, Sandro, und Brett Neilson. 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.
- Miller, David. 2016. *Strangers in our midst: The political philosophy of immigration*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Mills, Charles W. 1994. „Revisionist Ontologies: Theorizing White Supremacy“. *Social and Economic Studies* 43(3): 105–134.
- . 2007. „White Ignorance“. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, hg. v. Shannon Sullivan und Nancy Tuana, 11–38. Albany: State University of New York Press.
- . 2017. „Criticizing Critical Theory“. In *Critical Theory in Critical Times: Transforming the Global Political and Economic Order*, hg. v. Penelope Deutscher und Cristina Lafont, 233–250. New York: Columbia University Press.
- Oberprantacher, Andreas. 2016a. „The Circulation of Camps in the Peripheries and the Desire for Undesirables“. *Lo Squaderno* (41): 39–41.
- . 2016b. „Radikal demokratischer Ungehorsam. ‚Illegale‘ als strittiges politisches Subjekt“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3(1): 305–338. <https://doi.org/10.22613/zfpp/3.1.10>.
- Pasha, Mustapha Kamal. 2011. „Untimely reflections“. In *International Relations and Non-Western Thought: Imperialism, Colonialism, and Investigations of Global Modernity*, hg. v. Robbie Shilliam, 217–226. New York: Routledge.
- Peabody, Sue. 1997. „The Police des Noirs, 1776–1777“. In *There Are No Slaves in France: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*, hg. v. Sue Peabody, 106–120. New York, Oxford: Oxford University Press.
- phoenix. 2019. „Prof. Sonja Buckel (Politikwissenschaftlerin) zur Flüchtlingsthematik“. 3. Juli 2019. *phoenix vor Ort*. <https://www.youtube.com/watch?v=p-Ld-o68fk1U&feature=youtu.be>.
- Pichl, Maximilian, und Timo Tohidipur. 2019. „Verpflichtung zur aktiven Seentretung: Zu den nicht intendierten Effekten der Überwachung des Mittelmeers durch Frontex“. In *An den Grenzen Europas und des Rechts*, hg. v. dens., 177–208. Bielefeld: transcript.
- Proglgio, Gabriele. 2018. „Is the Mediterranean a White Italian-European Sea? The multiplication of borders in the production of historical subjectivity“. *Interventions* 20(3): 406–427. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2017.1421025>.
- Quijano, Aníbal. 2019. *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien, Berlin: Turia + Kant.
- Rediker, Marcus. 2007. *The Slave Ship: A Human History*. London: John Murray.
- Robinson, Cedric J. 2000. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Rothberg, Michael. 2019. *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford: Stanford University Press.
- Sager, Alex. 2014. „Methodological Nationalism, Migration and Political Theory“. *Political Studies* 64(1): 42–59. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12167>.
- Samaddar, Ranabir. 2016. *A Post-Colonial Enquiry into Europe's Debt and Migration Crisis*. Singapore: Springer.
- Sanyal, Debarati. 2017. „Calais's ‚Jungle‘: Refugees, Biopolitics and the Arts of Resistance“. *Representations* (139): 1–22. <https://doi.org/10.1525/rep.2017.139.1.1>.
- Saucier, P. Khalil, und Tryon W. Woods. 2014. „Ex Aqua: The Mediterranean Basin, Africans on the Move and the Politics of Policing“. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 61(141): 55–75. <https://doi.org/10.3167/th.2014.6114104>.
- Schulze Wessel, Julia. 2017. *Grenzfiguren – Zur politischen Theorie des Flüchtlings*. Bielefeld: transcript.
- Scott, D. 2013. „On the Very Idea of a Black Radical Tradition“. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 17(1 40): 1–6. <https://doi.org/10.1215/07990537-1665398>.
- Sexton, Jared. 2016. „Afro-Pessimism: The Unclear Word“. *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, Nr. 29: 1–35. <https://doi.org/10.20415/rhiz/029.e01>.
- Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press.
- Sheller, Mimi. 2018. *Mobility Justice: The Politics of Movement in an Age of Extremes*. London, Brooklyn: Verso.
- Slobodian, Quinn. 2019. „No More Lifeboats“. *Dissent Summer 2019*. <https://www.dissentmagazine.org/article/no-more-lifeboats>. Zugriff: 25. Juli 2019.
- Smythe, SA. 2018. „The Black Mediterranean and the Politics of Imagination“. *Middle East Report* (286): 3–9.
- Spillers, Hortense J. 1987. „Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book“. *Diacritics* 17(2): 64. <https://doi.org/10.2307/464747>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2013. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Steinhilper, Elias, und Rob Gruijters. 2017. *Border Deaths in the Mediterranean: What We Can Learn from the Latest Data*. Zugriff: 1. August 2019. <https://www.law.ox.ac.uk/research-subject-groups/centre-criminology/centreborder-criminologies/blog/2017/03/border-deaths>.
- Taliani, Simona. 2018. „Sometimes I Feel Like a Motherless Child: Nigerian Migration, Race Memories and the Decolonization of Motherhood“. In *Migration and the Contemporary Mediterranean: Shifting Cultures in Twenty-First-Century Italy and Beyond*, hg. von Claudia Gualtieri, 111–130. Oxford: Peter Lang.

- Thompson, Vanessa E. 2018. „Repairing Worlds: On Radical Openness beyond Fugitivity and the Politics of Care: Comments on David Goldberg’s Conversation with Achille Mbembe“. *Theory, Culture & Society* 35(7–8): 243–250. <https://doi.org/10.1177/0263276418808880>.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2002. „North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492–1945“. *South Atlantic Quarterly* 101(4): 839–858. <https://doi.org/10.1215/00382876-101-4-839>.
- UNITED Against Refugee Deaths. 2019. *Fatal Policies of Fortress Europe*. Pressemitteilung. 20. Juni 2019. Zugriff: 26. Juli 2019. <http://www.unitedagainstracism.org/blog/2019/06/20/press-release-international-refugee-day-20th-june-2019>.
- United Nations High Commissioner for Refugees. 2018. *2,000 Lives and Counting: Mediterranean Death Toll in 2018*. Pressemitteilung. 6. November 2018. Zugriff: 26. Juli 2019. <https://www.unhcr.org/news/briefing/2018/11/5be15cf34/2000-lives-counting-mediterranean-death-toll-2018.html>.
- Vacano, Diego A. von. 2012. *The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin American/Hispanic Political Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Weheliye, Alexander G. 2014. *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham: Duke University Press.
- Wekker, Gloria. 2009. „Another Dream of a Common Language: Imagining Black Europe“. In *Black Europe and the African Diaspora*, hg. v. Darlene C. Hine, Trica D. Keaton und Stephen Small, 2777–2289. Urbana: University of Illinois Press.
- . 2016. *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham: Duke University Press.
- Wilderson, Frank B. 2010. *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*. Durham: Duke University Press.
- Women in Exile. 2019. *Desolate Situation nach ungeklärtem Tötungsdelikt in Flüchtlingsunterkunft: „Wir wollen einfach nur weg von hier“*. 2019. Pressemitteilung. 23. Juli 2019. Zugriff: 7. September 2019. <https://www.women-in-exile.net/desolate-situation-nach-ungeklaertem-toetungsdelikt-in-fluechtlingsunterkunft-wir-wollen-einfach-nur-weg-von-hier/>.
- Wynter, Sylvia. 1994. „No Humans Involved“. An Open Letter to my Colleagues“. *Forum N.H.I. Knowledge for the 21st Century* 1(1): 42–73.
- . 2003. „Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument“. *CR: The New Centennial Review* 3(3): 257–337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.
- Yimer, Dagmawi. 2014. *ASMAT-Names in memory of all victims of the sea*. Zugriff am 16. Oktober 2020. <https://vimeo.com/114343040>.

# Die Regierung der Anderen

Von der mediterranen Todeslandschaft des europäischen Grenzregimes

The Government of the Others

On the Mediterranean Deathscape of Europe's Border Regime

MAREIKE GEBHARDT, MÜNSTER

*Zusammenfassung:* Der Beitrag nimmt eine politiktheoretisch-dispositivanalytische Perspektive ein. Er zeigt auf, inwiefern im mediterranen Grenzraum Europas nicht nur Mechanismen wirksam werden, die Migrant\*innen *verändern*, sondern sie töten. Die letale *VerÄnderung* vollzieht sich im europäischen Grenzregime innerhalb eines militärisch-humanitären Komplexes, in dem über Vergeschlechtlichung und Rassifizierung Migrant\*innen mit spezifischen Affekten verkoppelt und dadurch de-/humanisiert werden. Durch diese Regierung der Anderen sollen regressive Migrationspolitik und ein repressives Grenzregime plausibilisiert werden. Der Heterogenität des Grenzregimes Rechnung tragend diskutiert der Beitrag die *diskursive* Produktion des Anderen, dessen *affektiv-performative* Stabilisierung sowie die *materiell-technologische* Kultur der Grenze. Damit lehnt sich der Beitrag an die Arbeiten Foucaults zu Diskurs, Wahrheitsproduktion und Gouvernementalität an, fokussiert jedoch auf Theorien, die Foucaults Konzepte affekt- und geschlechtertheoretisch bzw. postkolonial reiterieren: Sara Ahmeds Konzept der affektiven Ökonomie, Judith Butlers Theorie der Betrauerbarkeit und Achille Mbembes Begriff der Vergrenzung. Dadurch werden die trauer- und nekropolitischen Aspekte des europäischen Grenzregimes nicht nur über politiktheoretische Perspektivierungen reflektiert, sondern durch einen rassismus- und geschlechterkritischen Blick ernst genommen.

*Schlagwörter:* Migration, affektive Ökonomie, Betrauerbarkeit, Ethnosexismus, Versicherheitlichung, Gouvernementalität

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



*Abstract:* From the perspectives of political theory and dispositive analysis, the paper discusses how processes of othering work through the Mediterranean border space to eventually murder the migrant other. The lethal *othering* done by the European militaristic-humanitarian complex is part of an affective de-/humanization conducted via gendered and racialized processes. The government of the others leads to, strengthens, and justifies regressive migration policies and a repressive border regime. To acknowledge the heterogeneity of Europe's border regime, the paper focuses on three dimensions: the *discursive* production of the other, its *affective-performative* stabilization, and the *material technologies* that govern the border. In reference to Michel Foucault's works on discourse, knowledge production, and governmentality, the paper focuses on recent Foucauldian reiterations: Sara Ahmed's affective economies, Judith Butler's theory of grievability, and Achille Mbembes's concept of *Vergrenzung* ('borderization'). Hence, the paper not only scrutinizes the European border regime's necropolitics. Moreover, it argues for a thorough integration of feminist thought and postcolonial studies to the political theory of the border.

*Keywords:* Migration, affective economies, grievability, ethno-sexism, securitization, governmentality

„Indeed, for several years now, the European Union (EU) has actively converted the Mediterranean into a mass grave“.  
Nicholas de Genova, *The Borders of "Europe"* (2017, 3)

## Einleitung: Die trauerpolitische Regierung der Anderen

Es ist ein sozialwissenschaftlicher Gemeinplatz, dass die Konstruktion des Anderen das eigene Selbst herstellt und stabilisiert: *Ab-Grenzungen*, ob nun materielle, rechtliche oder soziomentele, dienen der Produktion des Selbst. Diese Grenzziehung wird plausibilisiert, indem der Andere auch als ein Fremder dargestellt wird. Julia Reuter (2002, 20) fasst dies im Begriff der „Veränderung“ zusammen, der beschreibt „daß [sic] der Fremde als Anderer eben nicht einfach gegeben ist, auch niemals gefunden oder entdeckt, beschrieben oder beobachtet werden kann, sondern daß [sic] er durch seine Entdecker, Autoren und Beobachter mithervorgebracht wird“. Erst das Fremde im Anderen erweckt das Unheimliche in ihm: Er wird zur Gefahr des Eigenen und somit zu einem Sicherheitsrisiko, das zum Schutz des Eigenen eingedämmt werden muss.

Diese Logik wirkt auch im europäischen Grenzregime, das durch Kontroll-, Disziplinierungs- und Sicherheitstechnologien die Anderen im Grenz-

raum regiert.<sup>1</sup> In diesen (Regierungs-)Technologien der Grenze wirken Mechanismen der Sichtbarmachung, die die Anderen dem allzu hellen Licht der Überwachungsinstanzen aussetzen. Während seit dem *Schengener Abkommen*, das für Bürger\*innen der Europäischen Union (EU) alle stationären Grenzkontrollen an den Binnengrenzen abschaffte und damit wesentlich dazu beitragen sollte, die Vorstellung Europas als „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ (EUV Art. 3, Abs. 2) durchzusetzen, die Grenzen ‚Europas‘ für deren Staatsbürger\*innen weitestgehend unsichtbar sind, entfalten sie für die fremden Anderen eine grelle Sichtbarkeit im Namen der Versicherheitlichung: juridico-politische Repressionen, soziokulturelle Überfremdungsängste und materielle Barrikaden verdichten sich zu einer undurchdringlichen Textur der Grenze.<sup>2</sup> In diesem Grenzraum sind allerdings nicht nur Mechanismen wirksam, die Migrant\*innen *verändern* und sichtbar machen, sondern sie auch töten. In diesem Sinne spricht Nicholas de Genova im Eingangszitat vom Mittelmeer – dem tödlichsten aller europäischen Grenzräume – als einem Massengrab, das von der EU ausgehoben wird. Daher liegt der geopolitische Fokus des Beitrags auf dem Mittelmeer. Die tödliche VerÄnderung vollzieht sich im mediterranen Grenzregime innerhalb eines militärisch-humanitären Komplexes, in dem, so die These, über Vergeschlechtlichung und Rassifizierung Migrant\*innen mit spezifischen Affekten verkoppelt und dadurch de-/humanisiert werden. Durch diese Regierung der Anderen sollen regressive Migrationspolitik und ein repressives Grenzregime plausibilisiert werden.

Der Beitrag nimmt eine politiktheoretisch-dispositivanalytische Perspektive ein, um aufzuzeigen, wie der Grenzraum Europas im Sinne Michel Foucaults ein regierungstechnologisches „Ensemble“ darstellt, das „Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes

---

1 Verweisen möchte ich hier auf die Arbeiten der Grenzregimeforschung in einem europäischen Kontext, insbesondere auf Hess und Kasperek 2010; Heimeshoff et al. 2014; Hess et al. 2015 und Hess et al. 2017a.

2 Ich verzichte im Folgenden auf eine akkurate Unterscheidung zwischen der rechtlichen und politischen Organisationseinheit EU einerseits und dem soziokulturellen Imaginationsraum ‚Europa‘ andererseits, da diese Differenzierung eine klinische Exaktheit suggeriert, die in den gesellschaftlichen Diskussionen, narrativen Strukturen und (visuellen) Repräsentationen des Diskurses zu den Grenzen Europas nicht aufrechterhalten wird.

ebenso wie Ungesagtes umfaßt [sic]“ (Foucault 1978, 119f.). Dieser Heterogenität des „Dispositivs“ der Grenze Rechnung tragend diskutiert der Beitrag die diskursive Produktion des Anderen, dessen affektiv-performative Stabilisierung sowie die materiell-technologische Kultur der Grenze. Damit lehnt sich der Beitrag an die Arbeiten Foucaults (2015 [1978f.]) zu Diskurs, Wahrheitsproduktion und Gouvernementalität an, wenngleich diese nicht im Mittelpunkt der Diskussion stehen. Die politische Theorie der Grenze speist sich in diesem Beitrag vielmehr aus Arbeiten, die sich an Foucault abarbeiten und seine Konzepte affekt- und geschlechtertheoretisch bzw. postkolonial fokussieren: Sara Ahmeds (2004) affekttheoretisch-diskursanalytische Arbeiten, Judith Butlers Theorie der Betrauerbarkeit (2006; 2016) und Achille Mbembes (2018) postkolonial angereichertes Konzept der Vergrenzung.<sup>3</sup> Dadurch werden aus einer rassismus- und geschlechterkritischen Perspektive die trauerpolitischen Aspekte des europäischen Grenzregimes in den Blick genommen. Im Sinne der hier fokussierten drei Dimensionen des Dispositivs – Diskurs, Affekt/Performanz und Materialität – analysiert der Beitrag zunächst die Regierung der Anderen über ethnosexistische Affektökonomien, insbesondere in Rekurs auf visuelle Darstellungen des Ertrinkens des Anderen. Im Anschluss werden die diskursiv-performative sowie die technologische Dimension der Regierung der Anderen im europäischen Grenzregime erörtert und wiederum an das Motiv des Ertrinkens rückgebunden.

### „Wer hat Angst vorm schwarzen Mann?!“ Ethnosexistische Affektökonomien

Am 2. September 2015 wurde der Leichnam eines Kleinkinds an die türkische Mittelmeerküste in der Nähe von Bodrum gespült. Das Foto des toten Jungen, rotes T-Shirt, blaue Hose, der Kopf auf die Seite geneigt, erregte weltweites Aufsehen. Wie bei anderen Fotos von leidenden, sterbenden oder toten Kindern haben sich die Trauer, die Wut, die Hilflosigkeit und das Unrecht in einer Momentaufnahme kondensiert, die den Menschen, die auf ihrer Fahrt über das Mittelmeer ertrinken, ein Gesicht und einen Namen gab: Aylan Kurdi. Die Fotojournalistin Nilüfer Demir schoss dieses Bild und berichtete später, sie „wollte den verstummten Schrei des Jungen hörbar machen“ (Cigdem 2015). Doch in diesem Bild ist nicht nur das Individualschicksal eines Kleinkinds und seiner Familie repräsentiert. Vielmehr gibt

3 Alle Übersetzungen des Englischen und Französischen ins Deutsche stammen von der Autorin.

das Bild den ungezählten und unsichtbaren Toten, die sich im Mittelmeer langsam zersetzen, die in Plastiksäcken in italienischen oder griechischen Polizeistationen und Auffanglagern verwesen, eine radikale, fast schon voyeuristische Sichtbarkeit.

Neben dem Namen des Jungen aus Syrien repräsentiert die Trope ‚Lampedusa‘ das tägliche Sterben – im physischen wie im sozialen Sinne – von Migrant\*innen, die auf den Mittelmeerrouten und in Europa Gewalt erfahren: von den Schleuser\*innen, den Versicherheitsagenturen und migrationspolitischen Behörden.<sup>4</sup> Jedoch stellt sich die Frage, warum gerade die italienische Mittelmeerinsel und der Name eines Kleinkinds zu Begriffen erhoben wurden, die das tägliche Sterben von ungezählten Geflüchteten auf ihrem Weg nach Europa auf einen Begriff fixieren bzw. auf ein einziges Bild bannen. Im Falle Lampedusas ist scheinbar Quantität entscheidend, denn dort sterben *viele* Menschen *in regelmäßigen* Abständen, die dann Sichtbarkeit erzielen, wenn sie an die Küsten der Insel geschwemmt oder von den Bewohner\*innen – wortwörtlich – an Land gefischt werden. ‚Lampedusa‘ steht jedoch auch für eine idyllische Mittelmeerinsel, die eine Ambivalenz aufweist, die für die „südliche[.] Peripherie[.]“ (Soto Bermant 2017, 120) Europas charakteristisch ist: Sie versinnbildlicht zum einen die Geschichte des mediterranen Raums als Begegnungsstätte von Kulturen, Sprachen und Ethnien. Sie steht jedoch zum anderen für das Scheitern eines transkulturellen Europas. Erst der europäische Kolonialismus und sein aufklärungsphilosophisches Phantasma der Überlegenheit ziehen im mediterranen Raum strikte Trennlinien zwischen ‚Europa‘, ‚Arabien‘ und ‚Afrika‘ und etablieren koloniale Muster, die das europäische Grenzregime nach wie vor heimsuchen. Europa ist von repressiven Politiken der sogenannten ‚Kernstaaten‘ und rassistischen Formationen ebenso unterwandert wie von (neo-)kolonialen Bedrohungsimaginationen, die den Mittelmeerraum vollkommen zu europäisieren trachten: ihn von ‚afrikanischen‘, ‚osmanischen‘, ‚arabischen‘, ‚maurischen‘, ‚islamischen‘ – letztlich veränderten und ‚nichtweißen‘ – Residuen zu befreien.<sup>5</sup>

4 Zur Bedeutung von Lampedusa für das europäische Grenzregime verweise ich auf Heidrun Frieses ethnografische Studie von 2014. Zur Geschichte des Mittelmeerraums als Assemblage verschiedener Gesellschaften, Kulturen und Handelswege vgl. Laia Soto Bermant (2017, 126f., 132ff.) und ebenfalls Friese (2014, 114–130).

5 Im Folgenden werde ich weitestgehend mit dem binären Code ‚weiß‘/‚nicht-weiß‘ operieren, um zu verdeutlichen, dass der rassifizierte Diskurs alle

### *Affektökonomien und das metonymische Gleiten des Diskurses*

„Aylan Kurdi“ und „Lampedusa“ stellen Versuche dar, den Anderen – sein Sterben und gespenstisches Überleben – einzufangen, auf ein Bild zu bannen oder in einem Wort zu erfassen: ihn visuell, aber auch soziopolitisch und moralisch zu regieren. Die mediale Darstellung des Anderen ist dabei eng an die Produktion von Affekten gekoppelt. Mit Ahmed (2004) verstehe ich Affekte als produktiv, nicht possessiv: Sie werden über diskursive Operationen hergestellt, mit Bildern, Darstellungen und Begriffen verbunden und dadurch mit Bedeutung aufgeladen. Ahmed positioniert sich damit gegen psychosoziale Modelle, in denen Gefühle, quasi monadisch, aus sich selbst heraus entstehen und man diese einfach nur ‚hat‘. Diese Modelle depolitisieren Affekte, indem sie die Affektproduktion im isolierten Individuum verorten. Stattdessen sind Affekte immer auch gesellschaftlich-diskursiv eingebettet und somit politisch bzw. politisierbar: So werden z. B. in rezenten Migrationsdiskursen spezifisch affektiv aufgeladene (neo-)koloniale Rassifizierungen aufgerufen, um Politiken der Abschottung zu legitimieren.

Affekte werden in „affektiven Ökonomien“ (Ahmed 2004, 119) produziert. Das Modell der Affektproduktion ist an Marxens Warenzirkulationsmodell angelehnt und wird um Foucaults Überlegungen zur Wissensproduktion über diskursive und nichtdiskursive Praxen erweitert: Wissen wird über diskursive Operationen hergestellt, dann zirkuliert und amplifiziert. Dieses Wissen – auch non-propositionales oder schweigendes – wird über eine affektive Grundierung stabilisiert, indem Affekte mit bestimmten veränderten Figurationen, wie ‚dem Migranten‘, und Körpern „verklebt“ werden, um nor-

---

Leben, die als ‚nichtweiß‘ gelesen werden, undifferenziert ineinander kollabieren lässt. Damit reproduziere ich, einerseits, diese Binarität in einem gewissen Sinne, wenn auch kritisch gewendet; andererseits soll dies aufzeigen, wie gleichförmig ‚Europa‘ auf veränderte Identitäten und Subjektpositionen blickt und diese zu einer scheinbar homogenen Masse amalgamiert. Ich verwende ‚schwarz‘ statt ‚nichtweiß‘, wenn der Diskurs diese Form der Rassifizierung wählt, um ‚schwarz‘ mit Dunkelheit, Düsternis, d. h. Bedrohung und Unheil, zu verbinden. Der Asteriskus betont die diskursive Konstruktion von vergeschlechtlichen Identitäten. Um neben der repressiven Dimension auch widerständige Formen des ‚Nichtweißseins‘ zu betonen, verweise ich auf Arbeiten zu *Black Mediterranean*. In Bezug auf Paul Gilroys Buch *Black Atlantic* von 1993 diskutiert eine wachsende Literatur aus Postkolonialer Theorie und Migrationsforschung unter dem Begriff des *schwarzen Mittelmeers* Phänomene und Logiken von Rassifizierung und (Neo-)Kolonialität; so z. B. Dane-wid 2017; Smythe 2018; Grimaldi 2019; Proglione et al. 2020.

mative Rahmungen zu etablieren (Ahmed 2004, 119ff., 127, 130ff.).<sup>6</sup> Jedoch ist die Verbindung zwischen Affekt und Figuration nicht stabil oder fixiert, sondern kann je nach Kontext unterschiedlich ausgedeutet und verschieden diskursiviert werden. Diese relationale Instabilität beschreibt Ahmed (2004, 118f.) mit dem Begriff des „metonymischen Gleitens“. Die Metonymie gehört sprachwissenschaftlich zu den Tropen: Sie ist, wie z. B. Metapher oder Synekdoche, eine rhetorische Stilfigur, bei der ein sprachlicher Ausdruck nicht in der wörtlichen Bedeutung, sondern in einem übertragenen Sinne Verwendung findet. Klassischerweise stehen der eigentliche und der ersetzte Ausdruck in einer nahen sachlichen Beziehung zueinander. Im Konzept des *metonymischen Gleitens* ist diese Nähe jedoch kontingent, wird erst diskursiv hergestellt und dabei mit Affekten versehen. In diesem Sinne gehe ich davon aus, dass der europäische Migrationsdiskurs in der tropischen Figuration des männlich gelesenen *Migranten* eine metonymische Nähe zwischen den Begriffen des Todes und der Bedrohung herstellt, diese mit verschiedenen Affekten belegt und sich daher zwischen beiden Begriffen hin- und herbewegt – also: *gleitet*. Die Figuration *Migrant* wird je nach Sprechposition und diskursiver Sinnproduktion mit Bedrohung und/oder mit Tod assoziiert und setzt spezifische Affektökonomien in Gang. Da sich in *affektiven Ökonomien* Machtverhältnisse manifestieren und dort auch stabilisiert werden, kommt in ihnen immer auch epistemische Gewalt zum Tragen.<sup>7</sup>

Auf mein Beispiel übertragen, ist zu beobachten, dass das Bild Aylan Kurdis und seine Zirkulation zu einer bestimmten Produktion von Affekten beitragen: Weil dort ein Kind liegt, das mit Unschuld und Reinheit assoziiert scheint, wird Mitleid generiert, das vor allem humanitär-moralisch konno-

6 Ahmed (2004) verwendet im Englischen „sticky“ und „stickiness“ (120, 122, 127, 130) sowie „adherence“ (119, 133), um einerseits zu verdeutlichen, wie bestimmte Bedeutungen an Worten kleben, indem zwischen ihnen eine Verbindung diskursiv hergestellt und mit Bedeutungen versehen wird. Ahmed verweist aber auch auf „sticking together“ im Sinne von „zusammenhalten“ und „zueinanderstehen“ in Bezug auf politische und gesellschaftliche Zugehörigkeiten und Kollektivbildung („adherence as coherence“, 133).

7 Ahmed entwickelte das Modell der affektiven Ökonomie auch vor dem Hintergrund des US-amerikanischen *war on terror* nach 9/11, der einen Nexus zwischen Terrorismus, (antimuslimischem) Rassismus und Migration etabliert, der, laut Ahmed (2004, 119ff.), den Affekt „Hass“ hervorgebracht hat, um Migrationspolitik mit sicherheitspolitischen Erwägungen im Kampf gegen (islamistischen) Terrorismus verbinden zu können.

tiert ist. Darüber hinaus wurde die Hautfarbe Aylan Kurdis in den Diskussionen und medialen Repräsentation zwar nicht als ‚weiß‘ gelesen, allerdings galt sie als hell genug, um als noch ‚europäisch‘ gelesen werden zu können. Weiterhin stammten Aylan und seine Familie aus Syrien, dessen Bürgerkrieg durch seine Grausamkeit – in Form hoher ziviler Opferzahlen – und die Diktatur Baschar al-Assads seit Jahren hohe mediale Aufmerksamkeit in Europa erfährt. Syrische Migrant\*innen gelten als schutzbedürftige „Flüchtlinge“, deren erzwungene Migration aus Syrien unter den humanitären Schutz der *Genfer Flüchtlingskonvention* fällt – und damit legitim wird. Dies trägt zur Produktion einer moralisierenden Affektökonomie bei, die vor allem Mitleid erzeugt. Damit wird das Ertrinken Aylan Kurdis primär moralisch bearbeitet und konnte sich dadurch auch rasant verbreiten. Über Mitleid evoziert es einen weltweiten moralischen Aufschrei – denn: „[s]olche Bilder brennen sich in die Netzhaut ein“, kommentiert der Medienethiker Alexander Filipovic in einer moralisierenden Geste: „Ich hatte Tränen in den Augen, und die Tränen sind auch gelaufen. Und sich vorzustellen, dass dieser Junge das eigene Kind wäre – kaum auszuhalten“ (zit. in Maxwill 2015).

Nicht nur vermag die Repräsentation des migrantischen Todes, noch genauer: des *toten veränderten Kindes*, eine komplexe Situation in einem Bild abzubilden. Durch seine stete Wiederholung in verschiedenen Berichterstattungen, durch diskursive Praxen und künstlerische Reproduktionen wurde das Foto von Aylan Kurdi inzwischen ikonisiert (Oberprantacher 2018, 212). Dabei richten sich die medialen Darstellungen des toten Kindes vorwiegend an die affektive Betroffenheit einer ‚westlichen‘ „humanitarian viewership“ (Athanasίου und Sheikh 2019, 96), durch deren hegemoniale Position innerhalb globaler normativer Ordnungen sich dann auch der ‚*Impact-Faktor*‘ des Bildes erhöht. Eine Politisierung der Ursachen und strukturellen Missstände, die zum Sterben von Personen auf dem Mittelmeer führen, wird dabei zugunsten einer moralisierend-humanitären Diskursivierung nahezu ausgeblendet. Denn die Moralisierung verfügt über hohe Affektivität, weshalb die Anschlusskommunikation gewährleistet ist. Daher sind hinter der massiven medialen Zirkulation des Bildes nicht nur moralisch-humanitäre Erwägungen zu vermuten, sondern auch ein wirtschaftliches Verwertungsinteresse, das über affektive Ökonomien (!) aufrechterhalten wird.

## *Zwischen Bedrohung und Tod: Ethnosexistische Repräsentationen des Anderen*

Dass die metonymische Relation zwischen der Figuration ‚totes Kind‘ und der des ‚Migranten‘ in andere diskursiv-affektive Kontexte gleiten kann, zeigt eine Karikatur, in der eine Skizze der ikonografischen Fotografie des toten Aylan Kurdi rekontextualisiert wird. Kurz nach der Silvesternacht 2015/16 veröffentlicht das Satiremagazin *Charlie Hebdo* eine Karikatur von Laurent Sourisseau, auf der man zwei Männer sieht, die mit hervortretenden, lüsternen Augen und weit nach vorne gestreckten Armen zwei schreiende, panische Frauen jagen. Durch einen ausgeprägten Unterkiefer und überproportional lange Arme weisen die Männer Auffälligkeiten zur rassistisch-animalistischen Darstellung von ‚schwarzen Männern‘ als Affen auf.<sup>8</sup> Über dem Bild sieht man, graphisch hervorgehoben, das Wort *migrants*, darunter auf der linken Seite einen Kreis, in dem eine Zeichnung des Fotos von Aylan Kurdi zu sehen ist; daneben steht: „Was wäre aus dem kleinen Aylan geworden, wenn er groß geworden wäre?“ Die Antwort erfolgt am unteren Rand der Karikatur: „Arschgrapscher in Deutschland“. In der Karikatur wird dargestellt, dass bereits in ‚Aylan‘ das Animalische, Hypersexuelle und Primitive des Anderen schlummerte. Dieses imaginierte Bedrohungspotential wäre ‚Wirklichkeit‘ geworden, falls er ein gewisses Alter erreicht hätte. Hier produziert der Diskurs über die Differenzkategorien Geschlecht,<sup>9</sup> *race* und Alter Affektökonomien der Angst, der Furcht und des Hasses, die über bestehende (neo-)koloniale Stereotype ebenso bestärkt werden wie über anti-muslimische Ressentiments.

8 Auf die tierethischen und zoopolitischen Implikationen einer Verunglimpfung von Personengruppen durch den Vergleich zu Tieren kann ich an dieser Stelle nur verweisen. Tiere zunächst abzuwerten („es sind ja nur Tiere ...“), um im Anschluss bestimmte Personengruppen zu animalisieren, d. h. zu dehumanisieren, um ihre Minderwertigkeit hervorzuheben, ihre Tötung und Schlachtung zu legitimieren, ist ein Motiv, das sich durch die „Zornpolitik“ europäischer Diskurse zu Alterität zieht; vgl. dazu die emotionshistorische Untersuchung von Uffa Jensen (2017), die die Prozesse der Dehumanisierung u. a. für anti-semitische Ressentiments darstellt.

9 Zu einer weiterführenden Diskussion der notwendigen Integration von geschlechter- und rassismuskritischen Ansätzen in Migrations- und Grenzregimeforschung s. ebenfalls Neuhauser et al. 2017.

An dieser Karikatur wird deutlich, wie im europäischen Grenzregime der migrantische Tod mit der Bedrohung durch männlich markierte und vermeintlich muslimische Migranten diskursiv zum Gleiten gebracht wird. Als Resultat konnte beobachtet werden, wie es nach ‚Köln‘ zu einer problematischen Verflechtung von (antimuslimischem) Rassismus und einem „westlichen Feminismus“ (Mohanty 1984, 333f.) kam, den Sabine Hark und Paula-Irene Villa (2018, 40, 68f., 78) als „toxisch“ bezeichnen. Denn hier werden geschlechterkritische und feministische Debatten mit rassistisch grundierten Diskussionen verzahnt, die zu Allianzen zwischen Rassismus und – einem semantischen – ‚Feminismus‘ führen. Dabei unterliegt diesem Diskursfragment keine feministische Perspektive, wenn man diese als kritische Hinterfragung von *Geschlechterverhältnissen* als Machtverhältnissen versteht, denn als essentialisierende Bewegung zur Befreiung von ‚Frauen‘ aus patriarchalen Strukturen. Dass der Diskurs zunächst ausschließlich binäre Geschlechterkodierungen zulässt und dann sowohl männliche als auch weiblich markierte Andere Sexismus in unterschiedlichen Manifestationen erfahren, bringt Gabriele Dietze (2016, 178) im Begriff des „Ethnosexismus“ auf den Punkt, der

Sexismen [beschreibt, MG], denen sexualisierte Rassismen zugrunde liegen, und die gegenüber Frauen und Männern aus ethnisch, religiös und deshalb meistens auch sozial marginalisierten Gruppen wirksam werden [...]. Ethnosexismus wird hier als eine Art von Kulturalisierung von Geschlecht verstanden, die ethnisch Markierte aufgrund ihrer Position in einer angeblich problematischen oder ‚rückständigen‘ Sexualität oder Sexualordnung diskriminiert.<sup>10</sup>

Dietze (2016, 178) zeigt auf, wie eine „sexualpolitisch argumentierende Migrationsfeindlichkeit“ völkisch-nationalistische Grenzziehungen stabili-

10 Das Echo dieser ethnosexistischen Vorstellung hallt in einem beliebten Spiel meiner Kindertage nach: „Wer hat Angst vorm schwarzen Mann?!“ – eine Figur, die Furcht und Panik auslöst, da sie versucht, einen einzufangen und letztlich ‚zu töten‘: Wenn der ‚schwarze Mann‘ einen gefangen hatte, durfte man nicht mehr am Spiel teilnehmen. Darauf rekurriert die Kapitelüberschrift, womit auch gezeigt werden soll, wie tief Rassismus in die gesellschaftliche Alltagsstruktur einwandern kann. Historisch geht das Spiel vermutlich auf den „schwarzen Tod“ – die Pest – zurück, zeigt aber dadurch deutlich auf, wie ‚schwarz‘ (emotions)historisch mit Krankheit, Bedrohung und Tod verwoben ist. Dies spiegelt sich dann in der rassifizierten Semantik des Anderen als ‚schwarz‘ wider.

siert, indem die Intersektionen von Geschlecht, Ethnie, Sexualität, Religion, Klasse/Milieu – und ich möchte Alter<sup>11</sup> hinzufügen – mit einer geopolitischen Positionierung verschränkt werden. D. h. dass für den Wissens- und Machtkomplex Migration/Tod des europäischen Diskurses verschiedene Affekte aufgerufen werden, die je nach Betonung von Differenzkategorien unterschiedlich ausfallen (Mecheril und van der Haagen-Wulff 2016, 125; Hark und Villa 2018, 82f.). In der patriarchal-kolonialen Struktur Europas werden diese Differenzkategorien – insbesondere in Bezug auf Geschlechteridentitäten und Alter der Migrant\*innen – zwar diskursiv immer wieder neu ausgehandelt und affektiv umgedeutet, halten sich jedoch erstaunlich stabil an die Konstruktion vermeintlich klarer, fixierter Darstellungen von alterierten Migrant\*innen: Zum einen werden weiblich gelesene Migrantinnen vorwiegend in Viktimisierungsoperationen eingebettet. Der ‚hilfsbedürftigen‘ und ‚unschuldig in Not geratenen Migrantin‘ sei durch die Aufnahme in die europäische Gesellschaft zu helfen, damit sie die geschlechter- und sexualpolitisch ‚rückständigen‘ Herkunftsländer und -regionen hinter sich lassen kann. Die geschlechter- und gleichstellungspolitischen Schief lagen und Machtasymmetrien der sog. Aufnahmeländer bleiben hier frappierend unreflektiert. Die Figuration ‚Migrantin‘ wird mit explizitem Verweis auf ihre Femität so gedeutet, dass der Diskurs metonymisch zwischen den essentialisierenden Ontologien ‚Frau‘, ‚Opfer‘ und ‚Migrantin‘ gleitet. Europa, mythologisch-etymologisch feminisiert, tritt hier als ‚solidarische‘ Retterin auf. Denn die in der misogynen Kultur ihres Heimatlandes unterdrückte ‚Schwester‘ kann durch die vermeintlich progressive Geschlechterpolitik ‚Europas‘ gerettet werden. In einer Reiteration von Gayatri Chakravorty Spivaks (1988, 92) berühmt gewordenem Bonmot – „White men saving brown women from brown men“ – kann also die ‚nichtweiße Frau‘ von der ‚weißen Frau‘ Europa gerettet werden, da beide durch ‚nichtweiße Männer‘ bedroht sind.<sup>12</sup> In der nach wie vor patriarchal operierenden Gesellschaft Europas

11 So wurden über die Kanäle rechtskonservativer und rechtsradikaler Parteien und Bewegungen immer wieder Gerüchte zirkuliert, nach denen sich viele aleinstehende – meist männlich gelesene – Geflüchtete als minderjährig ausgeben, ‚in Wahrheit‘ jedoch viel älter seien. Auch die Versicherungstechnologien des europäischen Grenzregimes unterstützen diese Diffamierungen, wenn über medizinische Tests das Alter von Geflüchteten überprüft wird, wie dies z. B. in Dänemark gängige Praxis ist (Schwennicke 2018).

12 Zu dieser Logik eines ‚westlichen‘ oder ‚weißen‘ Feminismus verweise ich auf die Beiträge „Was geschah wirklich an Silvester?“ und „Silvester: Geht Ideolo-

kann diese Solidarität aber nur bestehen, solange die grundlegende Hegemonie des Männlichen nicht hinterfragt wird.

Zum anderen sind als männlich gelesene Migrant\*innen dagegen vorwiegend in Dämonisierungsoperationen eingebettet. So gelten als ‚muslimisch‘, ‚arabisch‘ oder ‚schwarz‘ markierte erwachsene Männer als bedrohlich für die vermeintlich fortgeschrittene ‚Zivilisation‘ Europas. Nur wenn sie jung genug sind, um die entscheidende formative Phase in Europa zu durchlaufen, können sie in die angeblich fortschrittliche Sexualordnung Europas ‚erfolgreich‘ eingepasst werden – aber selbst dies wird dem Aylan der Karikatur verwehrt. Die als ‚nichtweiß‘, d. h. ‚uneuropäisch‘ markierten Männer stellen in den rassifizierten Fantasien Europas immer schon eine Bedrohung seiner normativen (Sexual-)Ordnung dar. Die animalische ‚Natur‘ des hypersexualisierten Anderen kann nicht gezähmt werden; selbst dann nicht, wenn er in Europa aufwächst. „Das Dämonisierungs-Narrativ [...] des ‚schwarzen Mannes‘, vor dem sich vor allem Frau in Acht zu nehmen habe“, so Hark und Villa (2018, 64) pointiert, „amalgamiert bildlich zwei Differenzen, die sich dabei wechselseitig essentialisieren: schwarz/weiß und männlich/weiblich.“ Auch in den medialen Darstellungen und gesellschaftlichen Diskussionen, die sich um das europäische Grenzregime ranken, wirkt diese Dualität nach: In ihnen wird eine „primitive, weniger zivilisierte, durch Sozialisation einverleibte kulturelle Ontologie einer patriarchalen Misogynie“ (Hark und Villa 2018, 64) inszeniert, die den virilen ‚schwarzen Mann‘ hypersexualisiert (Dietze 2016). Er wird der ‚Keuschheit‘ der ‚weißen Frau‘ entgegengesetzt, die von der ungezügelten Sexualität des ‚schwarzen Mannes‘ zu beschützen sei.<sup>13</sup>

Trotz dieser Unterschiede zwischen weiblich und männlich gelesenen Migrant\*innen, kann mit Hark und Villa (2018, 29) geschlussfolgert werden, dass Migrant\*innen in eine „herrschaftliche Logik der (De-)Humanisierung“

---

gie vor Realität?“ von Alice Schwarzer von den Jahresanfängen 2016 und 2017 in EMMA, einer deutschen feministischen Zeitschrift, die von Schwarzer 1977 gegründet wurde und der sie als Chefredakteurin vorsteht.

13 Hier wirken misogynen Stereotype, die auch ‚die europäische Frau‘ als hilflos, unschuldig und wehrlos imaginieren bzw. sie vor ‚unreinen‘ (sexuellen) Beziehungen zum männlich gelesenen Anderen warnen. Die Diffamierung und das Verbot von sexuellen Beziehungen zwischen ‚weißen Frauen‘ und ‚schwarzen Männern‘ spiegelt sich auch historisch-rechtlich in den *Slave Codes* und dem *Code Noir* wider: Bei Aufdeckung dieser Beziehungen wurden Frauen meist sozial geächtet, Männer wurden mit großer Wahrscheinlichkeit hingerichtet (Därmann 2020, 19–23).

eingebunden werden: Weiblich gelesene Migrantinnen werden *humanisiert*, was ihnen zwar ihre Existenz als Frau – im Sinne ihres „nackten Lebens“ (Agamben 2002, 18) – lässt, ihnen darüber hinaus jedoch nichts anderes zugesteht. Damit ist *die Migrantin* radikal entpolitisiert und Adressatin humanitärer Interventionen seitens Europas. Im Gegensatz dazu werden männlich gelesene Migranten *dehumanisiert*, damit die Dämonisierungs- und Animalisierungsnarrative e/affektiv greifen können. Die als männlich, erwachsen und ‚nichtweiß‘ markierten Körper evozieren rassifizierte Fantasien statt humanitäres Mitgefühl. Sie erwecken die Vorstellung des bedrohlichen ‚schwarzen Mannes‘, die tief in die (neo-)kolonialen Imaginationen Europas eingeschrieben ist (Fanon 1985 [1952], 24ff., 66ff.; Said 1979, 1–8).

Diese herrschaftlich-koloniale Logik zeigt sich kaum deutlicher als in den medialen Darstellungen des ‚überfüllten Flüchtlingsbootes‘, um noch einmal auf ‚Lampedusa‘ zu sprechen zu kommen, in dem sich die bildhafte Steigerung der Dämonisierung der ‚schwarzen Masse‘ manifestiert:

Diese Repräsentationen rahmen und iterieren die herrschenden, rassistisch konnotierten politischen Metaphern von einem Ansturm biblischen Ausmaßes, von schwarzen Migrantenströmen oder von humanitärer Katastrophe und armen Opfern sinisterer Menschenhändler, die durch effizienten Grenzschutz und ‚Grenzmanagement‘ eingedämmt und unter Kontrolle gehalten werden müssen. (Friese 2014, 185)

Zwar gibt es unzählige mediale Darstellungen, die zeigen, wie diese Boote umkippen, Menschen aus ihnen herausfallen und zu ertrinken drohen, doch in den europäischen Leitmedien wird das ‚Boot voller schwarzer Männerkörper‘ vor allem in Bedrohungsoperationen verwoben und mit Affekten von Angst und Furcht verklebt. Hier tritt auch eine unheimliche Verbindung – das metonymische Gleiten – zwischen der Figuration des Bootes als ein ‚volles Boot‘ in Sinne einer antimigrationspolitischen Trope und als ein ‚überfülltes Flüchtlingsboot‘ zu Tage, das in den medialen und gesellschaftlichen Repräsentationen des militärisch-humanitären Komplexes des EU-Grenzregimes zwischen Mitleid und Empörung sowie Überforderung und rassifizierter Angst changiert.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Selten sieht die europäische Zuschauer\*innenschaft diese Boote in ihrem inneren Aufbau. In den Nachrichten, Zeitungen und im Internet werden Videoclips und Bilder gezeigt und geteilt, in denen man meist von der Seite gefilmte Boote, manchmal von oben, sehen kann. Man sieht eine Vielzahl von ‚nicht-

## Die „tödlichst[e] (See-)Fluchtroute der Erde“: Die diskursiv-performative Produktion von Nicht-/Betrauerbarkeit

Im Gegensatz zur migrationsfeindlichen Trope des ‚überfüllten Bootes‘ sind die Menschen auf dem übervollen ‚Flüchtlingsboot‘ in ihrer physischen Existenz bedroht: Auch der humanitär-militärische Komplex erkennt dies an, wenn der UNHCR (2019) berichtet, dass in den ersten Wochen des Jahres 2019 185 Menschen im Mittelmeer ertrunken sind, weil durch „die zurückgefahrenen Seenotrettung [...] die Flucht über das Mittelmeer wieder zur tödlichsten (See-)Fluchtroute der Erde geworden [ist]“. Das Mittelmeer steigt damit zum „veritablen Epizentrum [...] tödlicher Grenzüberquerungen“ (De Genova 2017, 3) auf. Die Toten werden hier zwar gezählt und statistisch erfasst, doch mit Butler (2016, xx) bleibt zu fragen, ob diese Toten auch zählen?

Butlers (2006; 2015; 2016 [2009]) trauerpolitische Arbeiten zerlegen die Logiken öffentlicher Affektproduktion und fragen und insbesondere nach den diskursiven Mechanismen einer beobachtbaren differentiellen Distribution von Trauer. Dabei rückt Butler (2015, 40f.) den Begriff des Rahmens (*frame*) in den Mittelpunkt, der darüber entscheidet, wer „gesehen, gehört und anerkannt“ werden kann. Rahmen werden über soziale, kulturelle und politische Diskurse – auch auf einer schweigenden Ebene im Sinne von Affekten und Performativität – hergestellt und eingeübt, wodurch eine „visuelle und diskursive Normalisierung“ (Butler 2016, xvii) in Gang gesetzt wird, die das Sagbare vom Unsagbaren, das Sichtbare vom Unsichtbaren und das Intelligible vom Nichtlesbaren differenziert. Rahmen regulieren die sinnliche und affektive Wahrnehmung und steuern schließlich Handlungen. Sie

---

weißen‘ Männerkörpern, die oft nur diffus als Einzelne zu erkennen sind – was man nicht sieht: Meist bestehen nur die äußeren zwei, drei Reihen aus Männern. Zu ihrer eigenen Sicherheit – vor dem Kentern, vor der Sonne, vor unerwünschten körperlichen Übergriffen (!) – sitzen Frauen, Kranke und Kinder in der Mitte des Bootes. Diese räumliche Verteilung innerhalb des Bootes ist eine gängige Praxis, die immer wieder von Seenotrettungsorganisationen wie *Sea Watch* oder *Sea Eye* dokumentiert und kommuniziert wird. So z. B. von Michael Schwickart, Head of Fundraising und Crewmember von *Sea Watch*, in einem Vortrag am 18. Dezember 2018 an der FAU Erlangen-Nürnberg im Rahmen der Veranstaltungsreihe „Safe Passage – Safe Harbours? Debatten um die neue EU-Migrationspolitik“. Aus geschlechterkritischer Perspektive sei darauf hinzuweisen, dass diese traditionelle Aufteilung des Bootes zu problematisieren ist, da sie die Reproduktion patriarchaler Strukturen zumindest suggeriert.

haben eine normalisierende und damit auch normierende Funktion und können daher als eine spezifische Form der Grenzziehung und Sichtbarmachung verstanden werden.<sup>15</sup>

Auch Grenzpolitiken und Migrationsdiskurse operieren über *frames*: Sie ziehen durch rechtliche Rahmungen einerseits territoriale Grenzen; doch sie definieren dadurch andererseits Zugehörigkeit, sodass sich die juridico-politischen Rahmen in soziomentalen Demarkationen widerspiegeln – und vice versa. Weiterhin legen sie damit die (affektiven) Normen der Nicht-/Betrauerbarkeit von Grenztoten fest und erlangen dadurch eine normative Dimension (Butler 2006, 46). Gesellschaften bestimmen über diskursive Praxen, wer wann wie und weshalb (nicht) öffentlich betrauert werden kann. Recht, Politik und Moral verstärken diese gesellschaftlichen Schließungstendenzen, die sich in Migrationspolitiken ebenso manifestieren wie in Grenzregimen. In diesem Sinne argumentiert Butler (2016, xix), dass Rahmungen dazu führen, die „radikale Nicht-Betrauerbarkeit von bestimmten Populationen“ zu akzeptieren. Gesellschaften produzieren normalisierende Rahmungen, stabilisieren diese über sprachliche und implizite, d. h. affektiv-performative Verständigungen, um letztlich die „unterschiedliche Distribution von Betrauerbarkeit“ (Butler 2016, xix) aufrechterhalten zu können.

Betrauerbarkeit definiert Butler vor allem über eine alteritätspolitische Bewegung der Negation, die diskursiv hergestellt und reiterativ-performativ stabilisiert wird:

Ungrievable lives are those that cannot be lost, and cannot be destroyed, because they already inhabit a lost and destroyed zone; that are, ontologically, and from the start, already lost and destroyed, which

---

15 Wie bei Ahmed werden Butlers (2006; 2016 [2009]) Arbeiten zu *Betrauerbarkeit* durch die Attentate am 11. September 2001 initiiert. Butler seziert die verschiedenen Machtverhältnisse, die sich während der öffentlichen Trauerfeiern und des anschließenden *war on terror* manifestieren; und argumentiert, dass bestimmte rassifizierte Populationen kaum oder gar nicht in die öffentliche Trauer und ihre Politiken integriert wurden. Trotz dieses anderen Kontextes, in dem Butler das Konzept der Betrauerbarkeit entwickelte, wird es seit mehreren Jahren in der Grenzregimeforschung und den Border Studies produktiv verwendet; so widmet *Social Research* seine Ausgabe vom Sommer 2016 der Thematik „Borders and Politics of Mourning“ (hrsg. von Alexandra Délano Alonso und Benjamin Nienass), in dessen Beiträgen Butlers Konzept immer wieder Anwendung findet.

means that when they are destroyed [...], nothing is destroyed. (Butler 2016, xix)

Nichtbetrauerbare Leben werden also in ihrer Zerstörung, in ihrem Tod, nicht perzipiert, da sie aus den Rahmen der Betrauerbarkeit herausfallen – bis zu dem Punkt, dass ihr Tod nicht wahrgenommen wird, weil ihr Dasein gar nicht als Leben gelesen wurde. In einem melancholisch-zynischen Anachronismus zählt der Tod des Anderen nicht, weil er nie gelebt hat: nie als Leben zählte.

Die Toten des europäischen Grenzregimes werden also nicht oder nur unter bestimmten Bedingungen – wie z. B. im Falle Aylan Kurdis – betrauert, weil ihr Tod nicht intelligibel ist: weil sie gar nicht gestorben sind, weil sie gar nicht als lebend wahrgenommen wurden.<sup>16</sup> Um auf mein Beispiel zurückzukommen: Solange Aylan Kurdi als ‚Kind‘ diskursiviert wird, sind Mitleid und Wut trauerpolitisch garantiert, während er als ‚heranwachsender Migrant‘ als nichtbetrauerbar konstruiert wird. Dieses diskursiv-metonymische Gleiten verstärkt sich durch die Integration der Differenzkategorie *race*. Denn in die Konstruktion von *ungrievable lives* ist ein „rassifiziertes Imaginäres“ eingeschrieben, das als ‚arabisch‘ bzw. ‚muslimisch‘ markierte Andere in einem Anflug von „racial hysteria“ pauschalisierend diffamiert und schließlich dämonisiert (Butler 2006, 32, 39). Insbesondere in seinen ethnonationalistischen und nekolonialen Anrufungen des Autoritären operiert das europäische Grenzregime mit dieser „Dämonisierung des Anderen“ (Castro Varela und Mecheril 2016), um regressiv-abschottende Migrationspolitik und hermetische Grenzziehungen zu legitimieren.

Mit dem Konzept der Betrauerbarkeit kann daher analysiert werden, wie migrantische Leben durch diskursive Operationen verschiedener Akteur\*innen des europäischen Grenzregimes als nicht-/betrauerbar konstruiert werden. Dabei bewegt sich dieser Umgang zwischen einer humanitär-neokolonialen Willkommenskultur, die auf eurozentrischen Moralismen basiert, einer neoliberalen Managementstruktur, die von Optimierungs- und

16 Ich verweise hier exemplarisch auf die Aktionskunst *Die Toten kommen* im Juni 2015 des *Zentrums für Politische Schönheit* (ZPS), die kritisch auf die Konstruktion nichtbetrauerbarer Leben verweist. Eine umfassende Dokumentation der verschiedenen Performances dieser politisch-künstlerischen Aktion findet sich auf der Seite des ZPS (<https://politicalbeauty.de/toten.html>). Zu einer Kritik am ZPS aus trauer- und alteritätspolitischer Perspektive: vgl. von Bieberstein und Evren 2016.

Selbstverantwortungsvorstellungen geprägt ist, und einer ethnonationalistischen Anrufung des Eigenen, die von ‚völkischer‘ Einheit und ethnischer Reinheit schwadroniert (Hess et al. 2017a; Kersting und Leuoth 2020). Diese drei Elemente des europäischen Grenzregimes spiegeln sich auch in der materiellen Kultur der Grenze wider, durch die veränderte Personengruppen regiert werden. Diese verschiedenen Diskurselemente verzahnen sich in einem Komplex, den ich als humanitär-militärisch beschreibe. Er bringt verschiedene Formen von Betrauerbarkeit und Sichtbarkeit hervor: In den materiellen Manifestationen des Grenzregimes, wie der Zaunanlage, sowie in seiner technologischen Versicherheitlichung wird Betrauerbarkeit hergestellt, die insbesondere durch Sichtbarmachungsrahmen reguliert wird. Dabei hat Sichtbarkeit immer auch mit Verräumlichung und Materialisation zu tun, die den unsichtbaren Diskursoperationen Gestalt verleihen und sie begreifbar machen.

### „Around the year 2000, it was just a normal fence“. Regierungstechnologien der Sichtbarmachung

In einem Artikel zu „Sicherheit und Migration“ im Juli 2018 beschreibt Achille Mbembe für den sicherheits- und migrationspolitischen Konnex das Phänomen der „großen Vergrenzung“ – einen „Prozess, durch den Weltmächte permanent bestimmte Räume in Orte verwandeln, die für bestimmte Gruppen von Menschen undurchquerbar sind“. Damit verweist er auf die sukzessive räumliche Ausdehnung der Grenze, die unter spätkapitalistischen Bedingungen keine klare Linie mehr darstellt, sondern einen Raum. Hiermit verweist Mbembe auf die zentrale spatialtheoretische Differenzierung zwischen „Räumen“ und „Orten“: Während *Orte* und die in ihnen wirkende *Ortung* auf eine gewisse *Ordnung* – im Sinne Carl Schmitts (1974 [1950], 13–21) –, d.h. Fixiertheit, Normierung und Definiertheit, verweisen, kann *Raum* als eine unabgeschlossene Topographie des Politischen verstanden werden, die in einem Arendt’schen Sinne Pluralität, Alterität und Freiheit ermöglicht (Gebhardt 2014, 48–61). Schließlich macht Mbembe, auch im Anschluss an seine Arbeiten zu „Nekropolitik“ (2003<sup>17</sup>), auf das Phänomen der Nicht-/Betrauerbarkeit aufmerksam: Im Prozess der *Vergrenzung* geht es auch „um die bewusste Vermehrung der Orte des Verlusts und der Trauer, an denen die Leben junger Menschen, die man als unerwünscht einge-

17 Zu einer detaillierten nekropolitischen Perspektivierung des europäischen Migrationsregimes s. Gebhardt 2020.

stuft hat, zerstört werden“ (Mbembe 2018). Denn an den Grenzen und in den Grenzräumen Europas sterben Menschen, die nicht betrauert werden können, da sie nicht als Leben gezählt haben. Im Umkehrschluss können Familie und Freund\*innen nicht um diese ungezählten Leben trauern, da ihr Sterben nicht dokumentiert wurde. Einer dieser tödlichen Grenzräume Europas ist das Mittelmeer. In ihm kommen Technologien der Versicherunglichung zum Einsatz, die seine Tödlichkeit einerseits verstärken, jedoch auch aufzuheben suchen. Ich verstehe *Technologie* zweifach: Zum einen als die militärisch-sicherheitspolitische Aufrüstung der Grenze durch Technik. Zum anderen jedoch auch als Subjektivierungstechnik des Grenzregimes, durch die veränderte Personengruppen als nicht-/betrauerbar registriert und dadurch in ihrer Alterität radikal un-/sichtbar werden.

### *Technologien der Vergrenzung*

Grenzräume bringen nicht nur „Repression“, sondern immer auch umkämpfte und widerständige „Zwischenräume“ hervor (Dudziak und Volpp 2006, 3). Ganz im Sinne der spatialtheoretischen Differenzierung sind Räume nicht nur Orte der Ordnung und Ortung, die repressive Strukturen (re-)produzieren. Vielmehr entstehen in ihnen auch widerständige Subjekte und Strukturen. Betrachten wir zunächst die repressive Dimension, wird deutlich, dass die sukzessiv erweiterte europäische Außengrenze zu einem *Grenzraum* über Recht etabliert, z. B. in den zunehmenden Extraterritorialisierungsbestrebungen von Lagerstrukturen nach Nordafrika, und ‚illegale‘ Migration damit überhaupt erst produziert wird. Durch die räumliche Ausweitung der Grenze wird diese diffus, denn sie ist keine klar markierte Linie mehr. Die Grenze wird damit einerseits unübersichtlicher und weniger greifbar und muss daher, andererseits, stärker bewacht werden. Die Grenzkontrolltechnologien und ihre administrativen Institutionen wirken ein diffiziles und engmaschiges Gewebe des Grenzraums und verdichten ihn zu einer undurchdringlichen Textur. Noch genauer muss man argumentieren, dass durch die juridico-politische Produktion von räumlich ausgedehnten Grenzanlagen gerade erst derjenige unübersichtliche Grenzraum erschaffen wird, den es dann zu schützen, zu bewachen und abzusichern gilt. Die juridico-territoriale Ausdehnung der Grenze zu einem Raum durch rezente Migrationspolitiken und Grenztechnologien evoziert also die Notwendigkeit, den Grenzraum militärisch-versicherheitlichend aufzurüsten.

So ist der mediterrane Grenzraum zunehmend mit Technologien der Sichtbarmachung, Identifikation und Überwachung überfrachtet, z. B. durch

medizintechnische Verfeinerungen zur Ortung von Herztönen, wie sie auf Schiffen der Grenzschutzagentur FRONTEX zu finden sind. Hier greifen Ordnung und Ortung, wie oben erörtert, ineinander: Rhetorisch wird die *Ortungstechnologie* als Instrument im Kampf gegen den Menschenhandel ausgegeben.<sup>18</sup> Jedoch dient sie vor allem einer radikalen Sichtbarmachung illegalisierter Migrant\*innen und einer zunehmenden Kriminalisierung von Migrationsbewegungen. Damit sind wissenschaftliche Erfassungstechniken zunehmend „integrale[r] Bestandteil des Grenzregimes und seiner Ökonomie“, schreibt Friese (2014, 190) und führt aus, dass „Statistiken, Tabellen und Kartierungen [...] Teil der Sicherheitstechniken, der Gouvernamentalität und ihrer Weltvermessung“ sind. Friese verweist beispielhaft auf das *International Centre for Migration Policy Development* (ICMPD), das in der neoliberalen Rhetorik des Migrationsmanagements von 2011 bis 2014 die *Interactive Map on Migration* (i-map) einsetzte, um Daten zu migratorischen „Strömen“ und „Knotenpunkten“ zu sammeln. Als Ziel wird auch hier „combatting migrant smuggling“ durch grenzüberschreitende Kooperation formuliert (ICMPD); das ICMPD arbeitet u. a. mit Europol, FRONTEX, Interpol und dem UNHCR zusammen – einem Verbund, der paradigmatisch für einen militärisch-humanitären Komplex des Migrationsmanagements steht, wie er typisch für das europäische Grenzregime ist.

Doch auch systemkritische Projekte, die auf das Sterben im Mittelmeer aufmerksam machen, bedienen sich fortgeschrittener Überwachungstechnologien. Sie tragen letztlich auch zu einer Datengenerierung bei, die durch repressive Technologien und institutionelle Komplexe für eine restriktive Migrations- und Grenzpolitik instrumentalisiert werden kann. So überwacht (!) die zivilgesellschaftliche Organisation *WatchtheMed* als „civilian watchtower“ – laut der Homepage von *Forensic Architecture* – den mediterranen Grenzraum hinsichtlich abgesendeter Notrufe über das *Alarm Phone*. Das *Alarm Phone* nimmt diese Notrufe auf, leitet sie dann an umliegende Schiffe weiter, die laut Seerecht dazu verpflichtet sind, *Search-and-Rescue*-Missionen (SAR) zu initiieren. Des Weiteren haben die Agenturen *Forensic Architecture* und *Forensic Oceanography* eine fast 30-minütige Rekonstruktion eines Vorfalls eines in Seenot geratenen Gummibootes in der Nacht vom 5. auf den 6. November 2017 im Seegebiet zwischen Libyen und Lampedusa

---

18 Siehe dazu die Spots *Profiting from misery – how smugglers bring people to Europe* und *Frontex-coordinated Operation Triton* auf dem YouTube-Kanal von FRONTEX.

auf ihre Homepage gestellt: Auf Basis von Videoaufnahmen von *Sea Watch* wird hier widerrechtliches Verhalten verschiedener Grenzkontrollvehikel im sogenannten ‚Kampf gegen den Menschenhandel‘ – ein Schiff der lybischen Küstenwache, ein portugiesisches Flugzeug und ein französisches Schiff – über eine 3D-Grafik simuliert. Für Friese (2014, 191) entgehen jedoch diese Projekte kaum einer „Topik der Denunziation“ – sind also Teil der Politik der Sichtbarmachung des militärisch-humanitären Komplexes. Denn hier verzahnen sich die repressive Überwachung von migratorischen Bewegungen mit der Gegenüberwachung der Überwachenden zu einem engmaschigen Netz der Versicherheitlichung.

Der ethisch stark aufgeladene Begriff der Denunziation, den Friese hier wählt, muss problematisiert werden, da zivile Seenotrettung trotz zunehmender Kriminalisierung Leben rettet – und somit den humanitären Auftrag ‚Europas‘ ernst nimmt.<sup>19</sup> In seiner Überspitzung verweist er allerdings pointiert auf die Gefahr der Kompliz\*innenschaft oder Kooptation von zivilgesellschaftlichem Engagement und kritischer Wissenschaft mit bzw. in repressiv-administrative Strukturen, die Migration neoliberal zu managen, ethnonationalistisch einzudämmen und juridico-politisch auf ein Mindestmaß ‚erwünschter Migrant\*innen‘ zu beschränken suchen. Insbesondere anti- und postkoloniale sowie queer-feministische Theorien (z. B. Fanon 1985 [1952], 67; Butler 2006, 19) haben auf diese Problematik aufmerksam gemacht und die Bedeutung kritischer Reflexion der eigenen Position betont. Sie verweisen einerseits auf die Verwobenheit in rassifizierte und vergeschlechtlichte Strukturen und andererseits die Notwendigkeit, diese bloßzulegen. In Bezug auf das europäische Grenzregime und dessen asymmetrische Machtverhältnisse, wie sie in rassifizierten Konstellationen präsent sind, muss selbstkritisch gefragt werden, inwiefern die Rettung ‚nichtweißer‘ Personen durch ‚weiße‘ Aktivist\*innen rassifizierten Stereotypisierungen, z. B. der Hilflosigkeit und Viktimisierung, unterliegt – und damit einen depolitisierten eurozentrischen Human(itar)ismus reproduziert, der ontologisch-essentialisierende Kategorien des ‚bloßen‘ Menschseins aufruft. D. h. dass für NGOs und Wissenschaftler\*innen des globalen Nordens die Gefahr

19 Um auch auf die widerständige Dimension von *WatchtheMed* und *Alarm Phone* hinzuweisen, verweise ich auf einen Aufsatz von Simon Sontowski (2017), in dem die Arbeit von *Alarm Phone* als Produzent von „Gegen-Narrativen“ und als „politisches Projekt“ beschrieben wird, das sich „Kämpfen um Bewegungsfreiheit verschreibt und gezielt in das Spannungsverhältnis zwischen Grenzschutz und Seenotrettungspflicht interveniert“ (Sontowski 2017, 112).

besteht, einem *white saviorism* anheimzufallen, in dem sich rassifiziert-vergeschlechtlichte Stereotype als neokoloniale Macht- und Herrschaftsverhältnisse fortschreiben (von Bieberstein und Evren 2016, 472; Spivak 1988, 70ff.).<sup>20</sup>

### *Zur materiellen Kultur der Grenze*

In den südlichen Regionen Europas ist eine räumliche Ausdehnung der Grenze im Sinne ihrer zunehmenden Überwachung und Versicherheitlichung zu beobachten (Huke et al. 2014). Paradigmatisch für den humanitär-militärischen Komplex steht die spanische Exklave Melilla, die eine Landgrenze zwischen Marokko und Spanien, d. h. der EU, aufweist.<sup>21</sup> Da man durch die Landgrenze die gefährliche Überfahrt über das Mittelmeer vermeiden kann, rückte dieser spanisch-marokkanische bzw. europäisch-nordafrikanische Grenzraum in die Aufmerksamkeit von Migrant\*innen bei der Planung ih-

20 Diese Schleife muss auch von der Autorin gezogen werden, die aus einer akademischen, europäischen und ‚weißen‘ Perspektive diesen Aufsatz verfasst. Diese Verwobenheit kann ich nicht auflösen. Deshalb soll es gerade nicht darum gehen, die Anderen darzustellen und zu vertreten (Spivak 1988, 70ff.), sondern zu analysieren, wie ‚Europa‘ diese Anderen konstruiert. Da ich mich nicht in den Anderen hineinversetzen kann – entgegen aller erkenntnistheoretischen Überlegungen im Rahmen von Anerkennungsverhältnissen von Hegel über Habermas bis Honneth –, werde ich mir nicht anmaßen, den Anderen nachvollziehen, gar verstehen zu können. Vielmehr möchte ich als europäisch-deutsche Wissenschaftlerin herausarbeiten, wie Rassifizierung und Vergeschlechtlichung *in Europa* in einem spezifischen Diskursfragment miteinander verflochten und welche Mechanismen und Prozesse in dieser Veränderung wirksam werden. Siehe dazu die Organisation *No White Saviors* (<https://nowhitesaviors.org/>).

21 Melilla ist eine spanische Stadt an der nordafrikanischen Mittelmeerküste mit einer Landgrenze zu Marokko und seit 1497 in spanischem Besitz – auch nach der Unabhängigkeit Marokkos von den Kolonialmächten Frankreich und Spanien (1956). Damit gehört Melilla zwar zur Europäischen Union, ist aber von ihrem Zollgebiet ausgenommen und aus dem Schengen-Raum ausgeschlossen. Daher gibt es hier eine immer noch stark bewachte und gut ausgestattete Grenzkontrolle. Melilla ist Teil der westlichen Mittelmeer-Route, über die Migrant\*innen über Land in die EU gelangen können und keine gefährliche Überfahrt über das Mittelmeer riskieren müssen – wenngleich es auch eine Seeroute nach Melilla gibt. Sobald es Migrant\*innen über die Zaunanlage geschafft haben, befinden sie sich auf EU-Gebiet. Vgl. Soto Bermant 2017 sowie Sidibé, Siebert und Wagnier 2016.

rer Migrationsroute. Die Verräumlichung der Grenze materialisiert sich hier in einer technologisch aufgerüsteten und komplexen Zaunanlage, die nicht nur eine konkrete Linie absichert, sondern einen gesamten Raum, der aus mehreren Zäunen und Stacheldrahtvorrichtungen besteht und mit Überwachungstechnologien – Kameras, Bewegungssensoren, zurückfedernden Anti-Sprung-Vorrichtungen – ausgerüstet ist.

Doch die Verräumlichung der EU-Außengrenze hat eine weitere Funktion: Nicht nur die militärisch-technologische Aufrüstung der Grenze wird legitimiert, sondern auch bestimmte Praktiken der Grenzsicherung, die gegen internationales Recht verstoßen, sind schwieriger zu verfolgen. Hier ist keine Intention zu unterstellen, aber das Ergebnis der Verräumlichung ist eine schwierigere Dokumentation von sogenannten *push backs*. Im Grenzraum Melillas bleibt sowohl für Grenzbeamt\*innen, Migrant\*innen als auch Menschenrechtsorganisationen unklar, wo genau Spanien beginnt und Marokko endet: wo also EU-Territorium betreten wurde und damit ein Recht auf Beantragung von Asyl besteht und Personen daher nicht *zurückgestoßen* werden dürfen. In einem Interview mit VICE bestätigt ein spanischer Grenzbeamter, dass er nicht wisse, wo Spanien, d. h. die EU, beginne. Der Beamte suggeriert, dass dieses Unwissen gewollt ist, da dadurch *push backs* nicht nachgewiesen bzw. rechtlich verfolgt werden könnten (VICE 2015).<sup>22</sup>

Die Überwindung der Zaunanlage Melillas durch den ‚Sprung‘ stellt die günstigste Variante dar, die EU zu erreichen.<sup>23</sup> Der ‚Sprung‘ nach Europa gilt außerdem als weniger gefährlich als eine Überquerung des Mittelmeers. Jedoch können Personen beim ‚Sprung‘ lebensbedrohlich verletzt werden. Wie viele Personen jedes Jahr beim ‚Sprung‘ sogar sterben, bleibt undoku-

22 In der EU gilt das sogenannte *Non-refoulement*-Gebot (GFK, Art. 33, Abs. 1), das bestimmt, dass Personen, sobald sie das Territorium eines Staates betreten haben, nicht mehr zurückgestoßen („push back“, „refoulement“) werden dürfen, sondern ein Anrecht auf ein migrations- bzw. asylrechtliches Verfahren haben. In Melilla gibt es jedoch seit Jahren immer wieder Berichte durch NGOs und Migrant\*innen, dass gegen das Verbot des *refoulement* regelmäßig verstoßen wird. Das Nichtwissen der Beamt\*innen über den genauen Grenzverlauf lässt daher vermuten, dass sie bzw. die EU *davor* ‚geschützt‘ werden soll(en), wegen eines Verstoßes gegen das *non-refoulement* belangt zu werden.

23 Eindrucksvoll werden die körperlichen, mentalen und auch materiellen Vorbereitungen für diesen ‚Sprung‘ in die EU in der Dokumentation *Les Sauteurs – Those Who Jump* von Abou Bakar Sidibé, Moritz Siebert und Estephan Wagner (2016) dargestellt.

mentiert und damit diese Toten auch unsichtbar. Personen, die etwas mehr Geld an die lokalen Grenzüberwindungsnetzwerke zahlen können, nutzen den alltäglichen ‚kleinen Grenzverkehr‘ Melillas: Sie lassen sich in Autokarosserien einarbeiten – im Kotflügel oder unterhalb des Motors –, um die Grenzkontrolle unentdeckt passieren zu können. Angesichts der hohen Temperaturen, die in Melilla erreicht werden können und die Temperatur, die der Motor des Autos hervorbringt, ist auch dieser Weg über die Grenze lebensgefährlich. Manchmal befinden sich Personen stundenlang in den Autokarosserien, wenn z. B. genaue Grenzkontrollen durchgeführt werden. Um die Personen in den Karosserien aufzuspüren – also sichtbar zu machen –, verwenden spanische Grenzbeamte\*innen am Grenzkontrollposten der Stadtgrenze Detektoren, die Herzschläge orten können: Nachdem die sichtbaren Insass\*innen eines Autos gebeten wurden auszusteigen, wird, ähnlich einem Stethoskop, das Gerät an die Karosserie eines ‚verdächtigen‘ Wagens gehalten. Sind noch Herztöne zu orten, die ein Auto ohne Insass\*innen nicht haben kann, wird die Karosserie auseinandergenommen (VICE 2015).

Es ergibt sich also im europäischen Grenzregime eine zweifache paradoxe Situation: Zum einen sind durch die Verräumlichung Grenzen weniger sichtbar, zugleich aber bedeutsamer und strikter zu versicherheitlichen. Während das Grenzregime der EU in seiner Binnenstruktur Grenzen zum Verschwinden bringt (*Schengen*), avancieren die Außengrenzen zu umkämpften Zonen von Zugehörigkeit, in denen nur für bestimmte Gruppen Mechanismen der Identifikation wirksam werden. Zum anderen werden veränderte Personen durch die technologische Aufrüstung der Grenze hochgradig visibilisiert, z. B. durch Identifikationstechniken, während sie jedoch auch radikal invisibilisiert sind, z. B. in *push backs* und als nichtbetrauerbare Tote an der Zaunanlage. Die nüchtern-technologischen Maßnahmen der Verräumlichung sind dabei hochgradig affektiv aufgeladen. An den Intersektionen von Hautfarbe, Geschlecht und Alter greift im Grenzraum eine zweifache Demarkation: Auf der einen Seite wird über die rassifizierte phänotypische Erscheinung Nichtzugehörigkeit (diskursiv) festgelegt, so z. B. im Verfahren des *racial profiling* (Schwarz 2017). Diese identitätspolitische Demarkation wird in migrationspolitische Bestimmungen und Recht übersetzt, die im europäischen Grenzregime immer auch mit sicherheits- und innenpolitischen Erwägungen verschränkt werden. Auf der anderen Seite erfolgt über die Festlegung der Nicht-Zugehörigkeit auch der Ausschluss des fremden Anderen aus dem soziopolitischen Selbst: Über rechtliche Regelungen, wie Staatsbürger\*innenschaft, kann Zugehörigkeit nicht erlangt werden, da

der illegalisierte Übertritt(sversuch) Migrant\*innen zu *personae non gra-tae* stilisiert, durch die sie ihr Recht auf politische Teilhabe verwirkt haben. Durch die rassifizierten Strukturen der Gesellschaft kann Zugehörigkeit nicht erlangt werden, da Migrant\*innen bis zu einem gewissen Grad die fremden Anderen bleiben. Migrant\*innen erfahren dann weder in institutionalisier-ten Rahmungen noch im „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (Arendt 2007 [1967], 222) Sichtbarkeit: Entgegen seinem Versprechen von Gleichheit und Freiheit, verweigert ‚Europa‘ (illegalisierten) Migrant\*innen – die es ohne die juridico-territoriale Grenzziehung nicht gäbe – eine Teilha-be am soziopolitischen Leben Europas. Im Umkehrschluss kann politische Partizipation durch Migrant\*innen nur im Modus des ebenfalls illegalisier-ten Protests stattfinden. Durch die Illegalisierung des Protests, der nicht innerhalb des Rahmens der repräsentativen Demokratie stattfinden kann, wird dieser auch illegitimisiert. Dadurch kann Protest durch die Mehrheits-gesellschaft nicht als solcher gelesen werden. Er wird daher als ‚Chaos‘ oder ‚Aufstand‘ interpretiert und diskreditiert. In Rekurs auf Butler kann man schlussfolgern, dass die (diskursive) Macht des Rahmens nicht zulässt, dass diese Form des politischen Widerstands als legitimer, demokratischer Pro- test gelesen wird.

Hier zeigt sich jedoch die Unterscheidung von Dudziak und Volpp: Dass Grenzzäume nicht nur eine repressive Funktion erfüllen, sondern auch eine widerständige – in ihren Worten *befreiende* – Dimension haben, durch die soziokulturelle Imaginationen der Fixiertheit und der Eindeutig-keit herausgefordert werden. Migrant\*innen sind nicht nur Opfer repres-siver Migrationspolitik, sondern erheben sich selbst zu Akteur\*innen des Grenzraums, die repressive Grenzziehungen subvertieren und rassistische Normalisierungen aufdecken und kritisieren (Hess et al. 2017b). Auch dies wird besonders gut an der Zaunanlage Melillas deutlich: In den sogenann-ten *stand offs* geht es geflüchteten Personen nicht um den Sprung über die Zaunanlage, sondern darum, möglichst lange auf einem der Zäune auszu-harren, um z. B. Journalist\*innen die Möglichkeit zu geben, den Protest der Migrant\*innen gegen eine repressiv-regressive Migrationspolitik, die sich an der Zaunanlage Melillas materialisiert, zu dokumentieren. Der Protest erhält dadurch mediale Aufmerksamkeit und damit auch Sichtbarkeit. Die „Unge-bundenheit“ der illegalisierten Migrant\*innen, so zeigt Julia Schulze Wessel (2017, 118) in ihrer „politischen Theorie des Flüchtlings“, kann sie in eine „Lage des Sich-Entziehens, des Widerstehens [...] gegen das souveräne Ver-fügen über [ihre] Kontrolle, Abschiebung oder [...] Abweisung“ versetzen.

Ohne die multidimensionale Prekarisierung, denen Migrant\*innen im und jenseits des Grenzraums ausgesetzt sind, zu ignorieren und ihre „Ungebundenheit“ romantisieren zu wollen, kann der Grenzraum zu einer „Zone[.] der Klandestinität“ (Oberprantacher 2016, 313) und des Widerstands avancieren. So lässt sich die „Grenzüberschreitung“ (Gebhardt 2017, 170) als Akt politischer Subjektivierung verstehen, die einem neoliberalen Versicherheitlichungsmanagement ebenso entgegentritt wie einer ethnonationalistischen Verbarrikadierung oder einer humanitär-moralisierenden Viktimisierung.

Während Mbembe im Konzept der Vergrenzung, im Anschluss an Foucault, die gouvernementale Regierung des Grenzraums durch den militärisch-humanitären Komplex hervorhebt, muss jedoch, wie bei Dudziak und Volpp, aber auch bei Schulze Wessel (2017, 119), betont werden, dass er gerade durch seine Uneindeutigkeit ein Raum der Kontestation werden kann. Mit Foucault selbst (1983, 116f.) kann man dies auf die fast physikalische Formel bringen, dass dort, wo es Macht gibt, auch Widerstand entsteht. Dieser Widerstand wird im Grenzregime der EU durch Subjektpositionen geleistet, die sich aus ethico-politischen Gründen gegen eine repressive Abschottung der vielzitierten ‚Festung Europa‘ wehren. Er wird jedoch auch von illegalisierten Subjektpositionen geleistet, die weder einer privilegierten, europäischen Linken noch einer humanitär informierten, grünen und urbanen Wohlstandsschicht angehören, sondern unter hegemonialen Bedingungen kaum in Erscheinung treten: (illegalisierte) Migrant\*innen. Die Demonstrationen, Petitionen und räumlichen Besetzungen von *Lampedusa in Hamburg*, *Refugee Tent Actions* und *VOICE Refugee Forum* wie auch die körperlich-stummen Praktiken des Widerstands in den Abschiebe- und Unterbringungslagern – Hungerstreik, Verstümmeln der Fingerkuppen, *lip sewing* und Selbstmord (Cover 2016, 97–101f.), die vor einem destruktiven Eingriff in die eigene körperliche Unversehrtheit nicht zurückschrecken – müssen als Widerstände gegen das europäische „Grenzspektakel“ (De Genova 2017, 3) gelesen werden. Diese Widerstände stellen ihrerseits „Gegenspektakel“ (Délano Alonso und Nienass 2016, 437) dar, die vermögen, dem repressiven Rahmen der soziotechnologischen Grenzversicherheitlichung Risse beizufügen.

## In-/Konklusion

Was verbindet also die medialen Repräsentationen von Aylan Kurdi, dem überfüllten und vom Kentern bedrohten Flüchtlingsboot, der Karikatur aus *Charlie Hebdo* und die Versicherheitlichungstechnologien des militärisch-humanitären Komplexes des europäischen Grenzregimes? In ihnen werden Figurationen aufgerufen, durch die die Anderen regiert und in ihrer Nicht-/Betrauerbarkeit (re-)produziert werden. In ihnen wird das Motiv des Ertrinkens zweifach aufgerufen: als tragische Todesursache des migrantisch Anderen oder als Bedrohung für Europa, wenn die Ströme und Wellen von Migrant\*innen die europäischen Strände erreichen und diese zu überfluten drohen.

Die Rhetorik und der Affekt der Betroffenheit spielen in der medialen Inszenierung des Ertrinkens (eines migrantischen Kindes) eine zentrale Rolle: Allerdings wird nicht nur Betroffenheit und Mitleid für den Anderen hergestellt. Vielmehr kann sich die humanitär-moralische Zuschauer\*innenschaft als ‚weiße Rettende‘ heroisieren – man fühlt sich gut, wenn man sich über Unrecht und Barbarei empört. Jedoch wird in den Darstellungen des Anderen auch Nicht-Betrauerbarkeit hergestellt: In der Repräsentation des ‚übvollenen Bootes‘ wie auch in der Karikatur aus *Charlie Hebdo* wird ein Bedrohungsszenario skizziert, das Europa heimsucht; seine ‚Zivilisation‘ ertränkt. Diese ambivalente Bedrohung – die Bedrohung ‚des Migrantens‘ durch den Tod im Meer und die Bedrohung Europas durch ‚den Migrantenstrom‘ – wird insbesondere in der Karikatur offensichtlich: Man kann sie als antimuslimischen, rassistischen Kommentar lesen, der den „Sex-Mob-Narrativen“ (Dietze 2016), die auf die Kölner Silvesternacht folgten, bestärkt. Man kann jedoch angesichts anderer Karikaturen, die harsche Kritik am europäischen Grenzregime übten und der generellen politischen Ausrichtung des Satiremagazins, vermuten, dass die Karikatur – wenn auch ethisch fragwürdig – kritisch in den europäischen Migrationsdiskurs nach ‚Köln‘ intervenieren soll. Gleichwie die Karikatur zu lesen sei, reduziert sie die Betrauerbarkeit Aylan Kurdis, der mit der Gefahr *verklebt* wird, die von heranwachsenden Männern mit Migrationsbiografie auszugehen scheint. Die visuelle Repräsentation des (jungen, männlich und muslimisch gelesenen) Migrantens gleitet zwischen totem Kind und *predator* – also einem wilden Raubtier und Plünderer. Der Begriff des *predator* verweist auf eine zügellose, animalische Sexualität: Auch wenn ‚Aylan‘ noch nicht alt genug war, um als ‚Mann‘ zu gelten, noch nicht alt genug, um als *Arschgrapscher* eine konkrete Bedrohung für Europa und die ‚europäische Frau‘ darzustellen,

wird in dieser Karikatur das fremde (kindliche und männlich gelesene) Andere in eine dämonisierend-dehumanisierende Rahmung eingepasst. Diese diskursiv-affektiven Strategien sind dabei nicht die Ausnahme, sondern der Normalfall des europäischen Grenzregimes. Denn die gefährliche ‚Raubtiernatur‘ des Anderen legitimiert schlussendlich seine Tötung. Durch die diskursiv-visuelle Umdeutung des Anderen im metonymischen Gleiten sieht die europäische Zuschauer\*innenschaft in der Karikatur nicht mehr das ertrunkene Kind, sondern den hypersexualisierten Anderen, den es einzudämmen und zu beseitigen gilt. Damit gleitet der rezente Migrationsdiskurs Europas metonymisch zwischen Tod und Bedrohung: das Foto des toten Jungen aus Syrien zeigt ein ‚Opfer‘ des europäischen Grenzregimes und doch wird das Bild immer wieder von der Karikatur des *arschgrapschenden Migranten* heimgesucht, das suggeriert, was Europa droht, wenn ‚Aylan Kurdi‘ erwachsen wird. Denn, wie die *Süddeutsche Zeitung* ihre Leser\*innen im Januar 2016 wissen lässt, „[v]iele junge Muslime können nicht entspannt dem anderen Geschlecht begegnen. Das sind jedesmal hochsexualisierte Situationen. Auch das ist der Boden für den Exzess von Köln“ (zit. nach Hark und Villa 2018, 61). Die ethnosexistische Regierung des Anderen in den mediterranen Todeslandschaften des europäischen Grenzregimes, insbesondere in Gestalt des ‚schwarzen Mannes‘, reduziert Betrauerbarkeit maßgeblich. Sie führt schließlich dazu, dass sein Tod nicht betrauert wird, weil er nicht zählt.

## Literatur

- Agamben, Giorgio. 2002. *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ahmed, Sara. 2004. „Affective Economies“. *Social Text* 22 (2, 79): 117–139. [https://doi.org/10.1215/01642472-22-2\\_79-117](https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117).
- Alarm Phone. O.A. Zugegriffen am 27.7.2019. <https://alarmphone.org/de/>.
- Arendt, Hannah. 2007 [1967]. *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*. München, Zürich: Piper.
- Athanasίου, Athena, und Simon Sheikh. 2019. „Formations of Political-Aesthetic Criticality. Decolonizing the Global in Times of Humanitarian Viewership“. In *Curating after the global. Roadmaps for the present*, herausgegeben von Paul O’Neill, Simon Sheikh, Lucy Steeds und Mick Wilson, 76–110. Feldmeilen: Luma Foundation/Annandale-on-Hudson, NY: Center for Curatorial Studies, Bard College.

- Bieberstein, Alice von, und Erdem Evren. 2016. „From Aggressive Humanism to Improper Mourning. Burying the Victims of Europe’s Border Regime in Berlin“. *Social Research* 83(2): 453–479.
- Butler, Judith. 2015. *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Butler, Judith. 2016 [2009]. *Frames of War. When Is Life Grievable?*. London, New York: Verso.
- Butler, Judith. 2006. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London, New York: Verso.
- Castro Varela, María do Mar, und Paul Mecheril. 2016. „Die Dämonisierung der Anderen. Einleitende Bemerkungen“. In *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*, herausgegeben von María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril, 7–19. Bielefeld: transcript.
- Cigdem, Cenk. 2015. „Ich wollte den verstummtten Schrei des Jungen hörbar machen“. *Rheinische Post*, 3. September 2015. [https://rp-online.de/politik/ausland/toter-junge-von-bodrum-jetzt-spricht-fotografin-niluefer-demir\\_aid-17588775](https://rp-online.de/politik/ausland/toter-junge-von-bodrum-jetzt-spricht-fotografin-niluefer-demir_aid-17588775).
- Cover, Rob. 2016. „Suicides of the Marginalised. Cultural Approaches to Suicide, Minorities and Relationality“. *Cultural Studies Review* 22(2): 90–113. <https://doi.org/10.5130/csr.v22i2.4708>.
- Därmann, Iris. 2020. *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Délano Alonso, Alexandra, und Benjamin Nienass. 2016. „Deaths, Visibility, and Responsibility. The Politics of Mourning at the US-Mexico Border“. *Social Research* 83(2): 421–451.
- Dietze, Gabriele. 2016. „Ethnosexismus. Sex-Mob-Narrative um die Kölner Silvesternacht“. *movements* 2(1): 178–185.
- Dudziak, Mary L., und Leti Volpp. 2006. „Introduction“. In *Legal Borderlands. Law and the Construction of American Borders*, herausgegeben von Mary L. Dudziak und Leti Volpp, 1–18. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.
- Danewid, Ida. 2017. „White innocence in the Black Mediterranean. Hospitality and the erasure of history“. *Third World Quarterly* 38(7): 1674–1689.
- De Genova, Nicholas. 2017. „Introduction. The Borders of ‚Europe‘ and the European Question“. In *The Borders of ‚Europe‘. Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*, herausgegeben von Nicholas de Genova, 1–35. Durham, NC / London: Duke University Press.
- Europäisches Parlament. 2020. „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts: Allgemeine Aspekte“. Zugegriffen am 21.9.2020. [https://www.europarl.europa.eu/ftu/pdf/de/FTU\\_4.2.1.pdf](https://www.europarl.europa.eu/ftu/pdf/de/FTU_4.2.1.pdf).
- Fanon, Frantz. 1985 [1952]. *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Forensic Architecture. O.A. Zugriffen am 27.7.2019. <http://archive.forensic-architecture.org/news/watchthemed/>.
- Forensic Architecture. O.A. Zugriffen am 25.2.2019. <https://www.forensic-architecture.org/case/sea-watch/>.
- Foucault, Michel. 1978. *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel. 1983. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2015 [1978f.]. *Geschichte der Gouvernementalität I + II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frank, Arno. 2015. „Mittelmeer. Mit Wucht durch den Wahrnehmungspanzer“. *Die Zeit*, 3. September 2015. <https://www.zeit.de/kultur/2015-09/fluechtlings-mittelmeer-bodrum-toter-junge-syrien>.
- Friese, Heidrun. 2014. *Die Grenzen der Gastfreundschaft. Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa und die europäische Frage*. Bielefeld: transcript.
- FRONTEX. 2016. „Profiting from misery – how smugglers bring people to Europe“. Hochgeladen am 18.2.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=W7OsRz4U-beg>.
- FRONTEX. 2015. „Frontex-coordinated Operation Triton“. Hochgeladen am 23.6.2015. [https://www.youtube.com/watch?v=YOF\\_rh7ZlIhI](https://www.youtube.com/watch?v=YOF_rh7ZlIhI).
- Gebhardt, Mareike. 2014. *Politisches Handeln in der postmodernen Konstellation. Kritische Demokratietheorie nach Hannah Arendt und Jürgen Habermas*. Baden-Baden: Nomos.
- Gebhardt, Mareike. 2017. „Grenzverschiebungen. Überschreitung als demokratische Praxis“. In *Die Grenzen der Demokratie. Gegenwartsdiagnosen zwischen Recht und Politik*, herausgegeben von Annette Förster und Matthias Lemke, 153–180. Wiesbaden: Springer VS.
- Gebhardt, Mareike. 2020. „To Make Live and Let Die. On Sovereignty and Vulnerability in the EU Migration Regime“. *Redescriptions* 23(2): 120–37. <http://doi.org/10.33134/rds.323>.
- Grimaldi, Giuseppe. 2019. „The Black Mediterranean. Liminality and the Reconfiguration of Afro-Europeanness“. *Open Cultural Studies* 3: 414–427.
- Hark, Sabine, und Paula-Irene Villa. 2018. *Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld: transcript.
- Heimeshoff, Lisa-Marie, Sabine Hess, Stefanie Kron, Helen Schwenken und Miriam Trzeciak, Hrsg. 2014. *Grenzregime II. Migration, Kontrolle, Wissen. Transnationale Perspektiven*. Berlin, Hamburg: Assoziation A.
- Hess, Sabine und Bern Kasperek, Hrsg. 2010. *Grenzregime. Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa*. Berlin, Hamburg: Assoziation A.

- Hess, Sabine, Bernd Kasperek, Maria Schwertl und Simon Sontowski. 2015. „Europäisches Grenzregime“. *movements* 1(1).
- Hess, Sabine, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl und Simon Sontowski, Hrsg. 2017a. *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*. Berlin, Hamburg: Assoziation A.
- Hess, Sabine, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl und Simon Sontowski, Hrsg. 2017b. „Der lange Sommer der Migration. Krise, Rekonstruktion und ungewisse Zukunft des europäischen Grenzregimes“. In *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*, herausgegeben von Sabine Hess, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl und Simon Sontowski, 6–24. Berlin, Hamburg: Assoziation A.
- Huke, Nikolai, Dana Lüddemann und Jens Wissel. 2014. „FRONTEX. Verlängerter Arm der Mitgliedsstaaten und Europäisierungsmotor der Grenzkontrolle“. In *Kämpfe um Migrationspolitik. Theorie, Methode und Analysen kritischer Europaforschung*, herausgegeben von der Forschungsgruppe Staatsprojekt Europa, 169–186. Bielefeld: transcript.
- International Center for Migration Policy Development (ICMPD). O.A. Zugegriffen am 25.2.2019. <https://www.icmpd.org/home/>.
- Jensen, Uffa. 2017. *Zornpolitik*. Berlin: Suhrkamp.
- Kerstin, Daniel, und Marcus Leuth, Hrsg. 2020. *Der Begriff des Flüchtlings. Rechtliche, moralische und politische Kontroversen*. Berlin: J.B. Metzler/Springer
- Maxwill, Peter. 2015. „Solche Bilder brennen sich in die Netzhaut ein“. *Spiegel Online*, 3. September 2015. <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/medienhiker-alexander-filipovic-foto-ist-kaum-auszuhalten-a-1051262.html>.
- Mbembe, Achille. 2003. „Necropolitics“. *Public Culture* 15(1): 11–40. Project MUSE.
- Mbembe, Achille. 2018. „Sicherheit und Migration. Die große Vergrenzung“. *die tageszeitung*, 14. Juli 2018. <https://taz.de/Sicherheit-und-Migration!/5517629/>.
- Mecheril, Paul, und Monica van der Haagen-Wulff. 2016. „Bedroht, angstvoll, wütend. Affektlogik der Migrationsgesellschaft“. In *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*, herausgegeben von María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril, 119–141. Bielefeld: transcript.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1984. „Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses“. *boundary 2*, 12(3): 333–358.
- Neuhauser, Johanna, Sabine Hess und Helen Schwenken. 2017. „Unter- oder überbelichtet. Die Kategorie Geschlecht in medialen und wissenschaftlichen Diskursen zu Flucht“. In *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*, herausgegeben von Sabine Hess, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl und Simon Sontowski, 176–195. Berlin, Hamburg: Assoziation A.
- No White Saviors. O.A. Zugegriffen am 30.3.2020. <https://nowhitesaviors.org/>.

- Oberprantacher, Andreas. 2016. „Radikal demokratischer Ungehorsam. ‚Illegale‘ als strittiges politisches Subjekt“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3(1): 305–338.
- Oberprantacher, Andreas. 2018. „Wi(e)derständiges Gedenken. Trauer und Klage nach Butler“. In *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, herausgegeben von Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz, 209–231. Bielefeld: transcript.
- Parkinson, Joe und David George-Cosh. 2015. „Image of Drowned Syrian Boy Echoes Around World“. *The Wall Street Journal*, 3. September 2015. <https://www.wsj.com/articles/image-of-syrian-boy-washed-up-on-beach-hits-hard-1441282847>.
- Proglio, Gabriele, Camilla Hawthorne, Ida Danewid, P. Khalil Saucier, Giuseppe Grimaldi, Angelica Pesarini und Timothy Raeymakers, Hrsg. 2020. *The Black Mediterranean. Bodies, Borders and Citizenship*. London: Palgrave Macmillan.
- Reuter, Julia. 2002. *Die Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: transcript.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York/NY: Vintage Books/Random House.
- Schmitt, Carl. 1974 [1950]. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulze Wessel, Julia. 2017. *Politische Theorie des Flüchtlings*. Bielefeld: transcript.
- Schwarz, Nina Violetta. 2017. „Kämpfe um Bewegung in Marokko. Grenzmanagement und Widerstand“. In *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*, hrsg. Sabine Hess, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl und Simon Sontowski, 61–71. Berlin, Hamburg: Assoziation A.
- Schwarzer, Alice. 2017. „Silvester: Geht Ideologie vor Realität?“. *EMMA*, 4. Januar 2017. <https://www.emma.de/artikel/silvester-geht-ideologie-vor-realitaet-333975>.
- Schwarzer, Alice. 2016. „Was geschah wirklich an Silvester?“. *EMMA*, 25. Februar 2016. <https://www.emma.de/artikel/editorial-von-alice-schwarzer-331581>.
- Schwennicke, Christoph. 2018. „Altersprüfung bei Flüchtlingen. Gesucht wird kein Geburtstag“. *Cicero*, 4. Januar 2018. <https://www.cicero.de/innenpolitik/alterspruefung-fluechtlinge-minderjaehrige-frank-montgomery-aerztekammer>.
- Sidibé, Abou Bakar, Moritz Siebert und Estephan Wagner. 2016. „Les Sauteurs – Those Who Jump“. Zugegriffen am 11.3.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=KxB0gRb4-a8>.
- Smythe, S. A. 2018. „The Black Mediterranean and the Politics of the Imagination“. *Middle East Report* 286: o.A.
- Sontowski, Simon. 2017. „Viapolitische Kämpfe um Bewegungsfreiheit. Das Watch-theMed Alarm Phone und die Krise des europäischen Grenzregimes in der Ägais“. In *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*, hrsg. Sabine Hess, Bernd Kasperek, Stefanie Kron, Mathias Rodatz, Maria Schwertl und Simon Sontowski, 97–114. Berlin, Hamburg: Assoziation A.

- Soto Bermant, Laia. 2017. „The Mediterranean Question. Europe and its Predicament in the Southern Peripheries“. In *The Borders of ‚Europe‘. Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*, herausgegeben von Nicholas de Genova, 120–140. Durham, NC, London: Duke University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. „Can the Subaltern Speak?“. In *Marxism and the Interpretation of Culture*, herausgegeben von Cary Nelson und Lawrence Grossberg, 66–111. Basingstoke: Macmillan Education.
- UNHCR. 2019. „Jeden Tag 6 Tote im Mittelmeer“. Zugegriffen am 6.7.2019. <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/informieren/aktuelles/news/uebersicht/detail/artikel/unhcr-bericht-jeden-tag-6-tote-im-mittelmeer/>.
- VICE News. 2015. „Storming Spain’s Razor-Wire Fence: Europe Or Die“. Zugegriffen am 11.3.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=OmQOlxNQABI>.
- WatchtheMed. O.A. Zugegriffen am 27.7.2019. <https://watchthemed.net/>.
- Zentrum für Politische Schönheit. o.A. „Die Toten kommen.“ Zugegriffen am 15.9.2020. <https://politicalbeauty.de/toten.html>.
- Zentrum für Politische Schönheit. O.A. „Die Schande von Melilla. Schematische Darstellung der spanischen EU-Außengrenze“. Zugegriffen am 23.9.2020. <https://politicalbeauty.de/mauerfall.html>.

# Grenzen, Körper und Gewalt: Wie Pornografie die Grenze zwischen Mexiko und den Vereinigten Staaten erzählt<sup>1</sup>

## Borders, Bodies, and Violence: How Pornography Narrates the Border Between Mexico and the United States

ANNA CASAGLIA, TRIENT

*Zusammenfassung:* Dieser Artikel problematisiert das pornografische Genre des „Border Sex“, welches an der Grenze zwischen den USA und Mexiko spielt und in den USA produziert wird und welches ungleiche Machtverhältnisse darstellt, die an der Grenze und durch die Grenze Gestalt annehmen. Ich entwickle dabei eine Interpretation dieser Darstellungen, indem ich auf den Einsatz von institutionalisierter Gewalt als Mittel zur Ausübung von Kontrolle über die Körper von Migrantinnen fokussiere. Meine Interpretation hebt die intersektionalen Aspekte von Ungleichheiten hervor und erarbeitet ein Verständnis der Verkörperung von Kontrolle und der Grenze zwischen den USA und Mexiko, welches die Bedeutung und das Potenzial der theoretischen und analytischen Werkzeuge der feministischen Geographie aufzeigt, um so einen Beitrag zur kritischen Grenzregimeforschung zu leisten.

*Schlagwörter:* Grenzregime; Grenzkontrollen; Macht; Gewalt; Intersektionalität; Pornografie; feministische Geographie; USA-Mexiko

*Abstract:* This article problematizes the pornographic genre of “border sex” set on the U.S.-Mexico border and produced in the United States, which depicts unequal power relations that take shape at the border and through the border. In doing so, I

---

1 Der Originalbeitrag „Confini, corpi e violenza: come la pornografia racconta la frontiera tra Messico e Stati Uniti“ ist in *Smagliature Digitali. Corpi, Generi, Tecnologie*, hrsg. von Carlotta Cossutta et al. (Agenzia X, 2018), 119–132, erschienen. Übersetzung von Andreas Oberprantacher.

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



develop an interpretation of these representations by focusing on the use of institutionalized violence as a means of exerting control over immigrant women's bodies. My interpretation highlights the intersectional aspects of inequalities and elaborates an understanding of the embodiment of control and the U.S.-Mexico border that demonstrates the importance and potential of the theoretical and analytical tools of feminist geography to contribute to critical border regime research.

*Keywords:* border regimes; border control; power; violence; intersectionality; pornography; feminist geography; U.S.-Mexico.

Rule 34: "There is porn of it, no exception"

Rule 35: "If no porn is found of it, it will be made"

Rule 36: "There will always be more fucked up shit than what you just saw"

([www.4chan.org](http://www.4chan.org))

Wenn etwas existiert, gibt es eine Pornoversion davon. In den letzten Jahren hat sich mehr denn je gezeigt, dass Pornografie, auch dank immer kürzerer Produktions- und Vertriebszeiten, in der Lage ist, Ereignisse und Veränderungen in der Gesellschaft pünktlich einzufangen, sie in ein erotisches Imaginäres zu integrieren und zu einer sexzentrierten Parodie zu formen. Geopolitische Phänomene sind vor dieser Regel nicht gefeit, auch das Thema der Migration und ihrer Kontrolle nicht, welches auf der Tagesordnung von westlichen Ländern steht und diese beunruhigt.

In diesem Text werde ich mich auf die kritische Analyse eines pornografischen Genres namens *Border Patrol Sex* konzentrieren, das an der Grenze zwischen Mexiko und den Vereinigten Staaten angesiedelt ist und die Formen der Überwachung sowie die diversen Machtverhältnisse, die sich an der Grenze abspielen und realisieren, inszeniert. Neben der Analyse der geopolitischen Repräsentation der Grenze interessiert mich auch die Rolle, die lateinamerikanische Migrantinnen in diesen Videos spielen, und die Art und Weise, wie die Protagonistinnen durch diese Repräsentation die Grenze verkörpern; denn Grenzkontrolle impliziert auch eine Kontrolle von Körpern. Das Interesse, das dieser Forschungsarbeit zugrunde liegt, betrifft daher die Frage, wie die Darstellung von Grenzen und lateinamerikanischen Migrantinnen in dieser Art von Pornovideo eine Möglichkeit bieten kann,

den Zusammenhang zwischen Grenzen, Mobilität, Körpern und Gewalt zu analysieren und neu zu imaginieren.

Mein Interesse an der Pornografie und am subversiven Potenzial bestimmter Inhalte im Hinblick auf den hegemonialen heteronormativen Diskurs über Sex rührt vor allem von meiner persönlichen und politischen feministischen Erfahrung her sowie vom Durchlaufen der Post-Porno-Bewegung, aus der meine Neugier für Pornografie als umstrittenes Objekt erwächst. Eine Überlegung, die ich für wichtig erachte, betrifft meine Positionalität als westliche, weiße Frau bei der Durchführung dieser Forschung, was einerseits eine große Schwierigkeit bei der Behandlung bestimmter Themen und insbesondere bei der Wahl des Analyseobjekts darstellt, andererseits aber auch die Anerkennung eines offensichtlichen Privilegs impliziert, durch das diese Thematiken beobachtet und analysiert werden können.

Als Grenzforscherin interessiere ich mich für Erfahrungen, die täglich im Umgang mit Grenzen gemacht werden, d. h. für die Art und Weise, wie sie heute überall zugegen sind und das Leben der Menschen durchdringen und bedingen, selbst in Kontexten und Situationen, die von der eigentlichen Grenze – verstanden als eine Barriere, die zwei Nationalstaaten trennt – weit entfernt wären. So ein Zugang erfordert die Überwindung der Vorstellung von der Grenze als einer Linie auf dem Territorium (Parker und Vaughan-Williams 2012), um stattdessen die Art und Weise zu erörtern, wie das so genannte *Borderwork*, so wie es von Rumford (2012) definiert wird, in der täglichen Erfahrung der Menschen wirkt. Die Grenze ist eine diskursive Landschaft, in der eine normative Dimension und Alltagserfahrungen koexistieren. Über ihre Durchdringung nachzudenken (Balibar 2002) bedeutet auch, sie als eine Technologie zu analysieren, die soziale Spaltungen reproduziert, etwa durch die Kontrolle und Disziplinierung von Körpern.

Eine Möglichkeit, diese Ebene der Analyse zu verstehen, besteht darin, populäre Kulturprodukte und die Art und Weise zu untersuchen, wie sie Grenzen und die mit ihnen verbundenen Phänomene beschreiben, darstellen, reproduzieren und debattieren. Ein erster Schritt in diese Richtung ist die Anerkennung der wesentlichen Verbindung zwischen Geographie und Macht (Ó Tuathail 1996) und zwischen Geographie und Diskurs. Innerhalb der kritischen politischen Geographie hat sich eine geopolitische Analyse kultureller Produkte entwickelt, welche, ausgehend von diesen Verbindungen, verstehen will, wie Macht durch die Medien repräsentiert und reproduziert wird (Dittmer und Dodds 2008; dell’Agnese und Amato 2016; Coletti 2018). Kulturelle Produkte und, mehr noch, *Pop*-Produkte beeinflussen un-

ser geographisches und geopolitisches Imaginäres, indem sie der Welt um uns herum Bedeutungen hinzufügen. Die durch Bilder vermittelten Inhalte werden Teil unseres Bedeutungsgepäcks und eben deshalb wird es interessant, die Populärkultur zu dekonstruieren, um diese Bilder zu entdecken und um zu verstehen, wie sie dazu beitragen könnten, spezifische Diskurse zu bestimmen, zu verstärken oder zu konterkarieren.

Dasselbe gilt für die Inszenierung der Subjekte und deshalb ist es von wesentlicher Bedeutung, dass sich kritisches Denken, wie Butler (2004, 140) vorschlägt, auf die Repräsentation als einen jener Hauptbereiche konzentriert, in denen Praktiken der Vermenschlichung und Entmenschlichung unauhörlich hervorgebracht werden. Wer der Möglichkeit der Selbstdarstellung beraubt ist, wird auch leichter vom Privileg ausgeschlossen, durch die Darstellungen anderer oder deren Verneinung vermenschlicht zu werden (ebd.).

Es ist von Bedeutung, die Pornografie als ein eigenes Studienobjekt zu behandeln, als ein populäres Genre, dessen Inhalte, Darstellungen, Emotionen und fleischliche Resonanzen (Paasonen 2011) es wert sind, analysiert zu werden, auch im Hinblick auf ihre Verbreitung und Fähigkeit, ein erotisches Imaginäres zu orientieren und zu beeinflussen. Die Darstellung von Sex findet in der Pornografie nicht in einem raum-zeitlichen Vakuum statt, sondern ist immer, oder fast immer, historisch, geographisch und sozial bedingt. Folglich können Pornofilme und -videos auch als kulturelle Produkte analysiert werden, die nicht nur Sexualität, sondern auch bestimmte Diskurse und Darstellungen der Gegenwart reproduzieren und/oder infrage stellen.

Die *Mainstream*-Darstellung von Sex wurde nicht nur im feministischen Bereich stark kritisiert, weil sie ein erotisches Imaginäres fernab jeglicher Realität, stark chauvinistisch und stereotypisiert, wiederholt. Es gibt Formen der alternativen Pornografie, die diese Darstellung zur Diskussion stellen, Körper und Genitalien zeigen, welche der vorherrschenden ästhetischen Norm zufolge nicht „perfekt“ sind, eine nichtperformative Sexualität inszenieren, Frauen und ihren Begehren eine Stimme geben und diese so aus den stereotypisierenden Kategorien der Pornografie heraustreten lassen. Tatsache bleibt, dass der *Mainstream*-Porno seinem Wesen nach explizit ist und auf Konventionen sowie einer viszeralen und oft verzweifelten Darstellungsweise beruht (ebd.): Rassenstereotype beispielsweise waren Gegenstand von Studien, die verdeutlichen, wie Andersartigkeit, d. h. nicht weiß-westlich zu sein, fast immer mit einer wilden Hyper-Sexualität oder irgendeiner Form von „Perversion“ assoziiert wurde – hier zu verstehen als Abweichung von der Norm des gesunden Menschenverstandes.

Grenzen und andere geopolitische Phänomene sind in ihrer populären Darstellung in Filmen, Literatur, Comics und anderen kulturellen Produkten weitgehend analysiert worden. Die Pornografie hingegen hat bei den Forscher\*innen der populären Geopolitik bisher relativ wenig Aufmerksamkeit erregt. Sie war vor allem innerhalb der Kulturwissenschaften Gegenstand der Analyse (Williams 2004; Paasonen 2011), welche über die rechtlichen, politischen und moralischen Aspekte hinausgehend ihre Inhalte im Hinblick auf verschiedene soziale und kulturelle Fragen analysieren, von der Reproduktion von Geschlechter- oder ethnischen Stereotypen angefangen über die Art und Weise ihrer Verwendung bis hin zu den Dynamiken von Produktion und Verteilung und noch mehr. Die Aufforderung, die „Pornografie ernst zu nehmen“ (Williams 2004, 5), entspringt der Erkenntnis, dass es sich um eine zunehmend verbreitete Kulturform handelt, auch und vor allem dank der digitalen Produktion und Online-Verbreitung, die auf freie und anonyme Weise sowie mittels einer unendlichen Vielfalt an Nischen, Stilen und Formaten auf die Vorstellungskraft verschiedenster Menschen einwirkt.

Die Grenze, auf die sich diese Analyse konzentriert, ist die Grenze zwischen Mexiko und den Vereinigten Staaten, die, wie mehrere Autor\*innen gezeigt haben (siehe z.B. Holtzman 2000, dell’Agnese 2005, 2015), in der Populärkultur schon länger sehr stark vertreten war und in dieser medialen Überbelichtung immer wieder erfunden und neu erfunden wurde, was zur Folge hatte, dass eine Reihe von Stereotypen und Gemeinplätzen entstand, die untrennbar mit dieser Grenze und der Idee, die wir von ihr haben, verbunden sind. Die geopolitische Analyse der Darstellung der Grenze zwischen Mexiko und den Vereinigten Staaten kann, auf welche Art von Medien sie sich auch immer bezieht, nicht umhin, die Konnotationen zu beachten, die dem, was auf der einen und auf der anderen Seite der Grenze liegt, beigemessen werden. Die Charakterisierung der beschriebenen Orte, Personen und Situationen ist nichts anderes als der populäre Ausdruck eines geopolitischen Diskurses über die Rolle der Vereinigten Staaten in Bezug auf Mexiko (dell’Agnese 2005, 206). An der Grenze wird es unmöglich, die Machtungleichheiten zu ignorieren, welche die Beziehungen, die dort stattfinden, strukturieren und bedingen (Donnan und Magowan 2010, 94). Diese Ungleichheiten sind wiederum Ausdruck von Machtverhältnissen, die mit „kolonialen Phantasien“ (dell’Agnese 2005, 205) einhergehen und sich in ethnischen und geschlechtsspezifischen Stereotypen übersetzen.

Grenzen zu überschreiten bedeutet oft, die eigenen Limits zu überschreiten, zu reifen, Neues zu entdecken, und die Bilder, die diese Über-

schreitung begleiten, sind oft mit einer Idee von Verführung verbunden. In der Populärkultur symbolisieren Bilder der Grenzüberschreitung die Überschreitung sexueller Limits und eröffnen das Versprechen erotischer Emanzipation und Erfüllung. Diese Bilder spiegeln und reproduzieren – mehr oder weniger explizit – ein Ungleichgewicht von Reichtum und Macht zwischen den Menschen, die auf der einen oder auf der anderen Seite der Grenze stehen, und sind um Grenzen herum strukturiert (Donnan und Magowan 2010).

Die Grenze zwischen den Vereinigten Staaten und Mexiko wurde im 20. Jahrhundert mehr noch als jede andere Grenze als Quelle sexueller Erregung dargestellt. Ihre Beschreibung weist immer Merkmale von Korruption, leichtem Sex und berüchtigten Bars auf, in denen man sich allem hingeben kann, was nördlich der Grenze gesetzlich verboten ist und/oder von der Gesellschaft sanktioniert wird. In der nordamerikanischen Populärkultur haben Bücher, Filme, Comics und Zeichentrickfilme dazu beigetragen, ein Imaginäres zu schaffen, in dem die Grenze „einen reinen von einem unreinen Körper, einen tugendhaften von einem sündigen Körper, einen monogamen Körper, der dem Gesetz der Ehe unterliegt, von einem unanständigen, der sich der Unzucht, dem Ehebruch, der Prostitution, der Bestialität und der Sodomie hingibt“ (Gutiérrez 1996, 255–256, Übersetzung der Autorin), trennt.

Seit den 1990er Jahren und mit noch größerer Intensität nach dem Angriff auf die Zwillingstürme im Jahr 2001 hat die Südgrenze der Vereinigten Staaten einen beispiellosen Prozess der Versicherheitlichung und Militarisierung durchlaufen (Cornelius 2005) und ist auch für andere Länder und andere Grenzen zu einem „Modell“ der Kontrolle und Zurückweisung geworden. Die Entwicklung zum Management von Migrationsprozessen hat sowohl Formen der Auslagerung der Kontrolle als auch die interne Versicherheitlichung gemäß der Formel *detection, detention and deportation* (Menjívar 2014, 360) mit sich gebracht. Der Bau der Mauer hat die Migrationsgeographien verändert und zwingt die Routen in die Wüstengegend im Süden Arizonas, deren Überquerung sehr gefährlich und oft tödlich ist (Cornelius 2005; Aquino 2012). Die Null-Toleranz-Strategie im Umgang mit den Migrationsströmen in die Vereinigten Staaten ist auch zum Gegenstand einer populären Darstellung geworden, welche die sicherheitspolitische Paranoia reproduziert, verstärkt und zugleich die Nationalhelden, die das Land vor illegaler Einwanderung und Terrorismus verteidigen, bejubelt.

Die Pornografie hat diese doppelte Seele der Grenze – Verführung und Sicherheit – zu einer Einnahmequelle verwandelt, dank Videos, die angebliche „illegale Latinas“ (so werden sie dargestellt) in einer Pluralität von Situationen zeigen, die verschieden sind, aber sich wiederholen, und in denen Männer die Uniform der Grenzbeamten des *U.S. Immigration and Naturalization Service* tragen. Konkret konzentrierte sich meine Analysearbeit auf die Website *Borderpatrolsex.com*, die Videos von jungen Frauen vermarktet, welche angeblich beim Versuch, die Grenze illegal zu überqueren, abgefangen wurden und denen Sex als Alternative zur Abschiebung angeboten oder von ihnen erzwungen wird. Diese in einer nicht näher spezifizierten Wüstenumgebung gedrehten Videos reproduzieren immer wieder dieselbe Struktur: In einem für Pornos sehr artikulierten Vorspann werden die täglichen Patrouillen der Grenzschutzbeamten wiedergegeben, wobei über ihre Arbeit, die verfügbare Ausrüstung und die Identifizierung illegaler Migrant\*innen in der Wüste gesprochen wird. Während ihres Dienstes entdecken sie Migrantinnen oder Gruppen von Männern und Frauen ohne Papiere, die manchmal bewaffnet und/oder im Besitz von Drogen sind. An dieser Stelle können die Handlungsstränge voneinander abweichen, wobei ein konstantes Element durch die Tatsache gegeben ist, dass die beiden Hauptprotagonist\*innen, ein Wächter und eine lateinamerikanische Frau, isoliert werden. In weiterer Folge kommt es zu Sex, entweder in Form einer Erpressung, d. h. auf mehr oder weniger gewaltsame Weise, oder als Ergebnis von Verhandlungen. Ist Ersteres der Fall, wird die Frau am Ende der Sexszene regelmäßig auf einen Jeep geladen, um abgeschoben zu werden, während im zweiten Fall das Ende offen ist für Drehungen und Wendungen.

Die Serie, die von der Produktionsfirma *Mofos*<sup>2</sup> erschaffen wurde, wird auf der gleichnamigen Website als Gelegenheit für den Zuschauer beschrieben, die Agenten Smith und Martinez zu begleiten, wie sie in der Wüste auf der Suche nach „*hot border jumpers*“ patrouillieren. Zusätzlich zu den Videos machen die weiteren Inhalte auf der Seite (Fotogalerien und Text) deutlich, dass es neben dem Sex noch andere relevante Elemente gibt, welche diese Serie charakterisieren, was etwa in einer Rezension betont wird, die auf einer Website veröffentlicht wurde, welche mehrere Pornokanäle präsentiert und kommentiert:

---

2 *Mofos* ist ein 2008 gegründetes kanadisches Produktionsunternehmen, das sich im Besitz der Vertriebsgruppe *Mindgeek* befindet.

Die Geschichte dieser Seite [borderpatrolsex.com] ist einfach und sehr erregend. Die *Border-Patrol*-Agenten patrouillieren an der Südgrenze des Landes. Sie verfügen über moderne Ausrüstungsgegenstände wie Radar, Nachtsichtferngläser, Quads und selbstverständlich Jeeps. Sie stehen über Funk miteinander in Kontakt und koordinieren Operationen. Dank dessen sind sie sehr effektiv und es ist nicht leicht, illegal ins Land einzureisen. Wie Sie wissen, stellt der Zustrom illegaler Einwanderer\*innen eine Bedrohung für die Wirtschaft dieses Landes dar. Deshalb ist die Arbeit der *Border Patrol* so wichtig. ([www.sexpilot.org](http://www.sexpilot.org); Übersetzung d. Autorin)

Im Moment ist die Website aus Gründen geschlossen, die ich bisher nicht überprüfen konnte, aber ich würde nicht ausschließen, dass die Entscheidung auch wegen ihrer spezifischen Inhalte getroffen wurde, welche in einigen Blogs und Websites infolge der Art und Weise kritisiert wurden, wie sie das Leiden von Migrantinnen ausbeuten, zumal der Kanal Anfang 2014 gestartet wurde, d. h. zu einer Zeit, als es in den Vereinigten Staaten Untersuchungen und Nachrichten bezgl. des sexuellen Missbrauch von Migrantinnen durch Grenzschutzbeamte gab. Die Hauptkritik an dieser Serie besteht darin, dass sie das Trauma, das Migrantinnen erleiden, zu einer Quelle der Erregung macht<sup>3</sup> und die Realität auf ekelhafte Weise nachahmt.<sup>4</sup> Trotz der Schließung der Website sind fast alle Videoinhalte weiterhin über jedes Pornoportal zugänglich, insbesondere über diejenigen, die demselben Vertriebshaus wie *Mofos* gehören – also praktisch alle pornografischen Websites im Internet, die am häufigsten angeklickt werden.<sup>5</sup>

Die in ihnen dargestellten Bilder offenbaren das kommerzielle Potenzial und den fast mythischen Status, den der Grenzsex in der Populärkultur nach wie vor hat, zumindest in Nordamerika, aber wahrscheinlich nicht nur dort. Der allgemeine Ton der Website, die Fotografien, die Videos von Männern in Uniform und nackten Frauen und sogar die sexuellen Positio-

3 <https://www.bustle.com/articles/52629-border-patrol-sex-porn-site-sickeningly-depicts-rapes-of-migrant-women> (letzter Zugriff: 23. September 2020).

4 <https://www.dailydot.com/irl/border-patrol-porn-sexual-assault/> (letzter Zugriff: 23. September 2020).

5 Die Vertriebsfirma heißt *Mindgeek* und kontrolliert *YouPorn*, *Pornhub*, *Tube8*, *XTube*, *Red Tube* und andere große Portale, die verschiedene Pornografie-Produktionen sammeln.

nen fließen in ein Imaginäres ein, das auf erotische Weise die Ungleichheiten an der mexikanisch-amerikanischen Grenze reflektiert und neu verarbeitet. Die Machtverhältnisse werden durch die Kontrolle und den Missbrauch von Körpern deutlich gemacht, wie wir noch sehen werden. Auf der Website, die geschlossen wurde, befand sich auch eine Galerie mit Bildern der weiblichen Protagonistinnen der Videos, auf denen jeweils der Stempel „deportiert“ aufgedruckt war, um deutlich zu machen, dass sie, wie auch alle anderen sowie die weiteren Migrantinnen in den Videos, trotz der sexuellen Leistung, zurückgewiesen wurden.

Die Dynamik, die Handlung und die Charakterisierung der Figuren tragen dazu bei, die Unterschiede zwischen den Personen auf der einen und auf der anderen Seite der Grenze durch die stereotype Darstellung der Kategorien Legalität und Illegalität, Geschlecht und Ethnizität hervorzuheben. Die Protagonistinnen des sexuellen Austauschs sind am Ende alle, oder fast alle, bereit, mit den Agenten Sex zu haben, und werden im Allgemeinen so dargestellt, als seien sie ohne Agency, hier verstanden als Ausdruck von Wille, Wahl und Handlungsfähigkeit. Sie werden auf ihrer Reise in der Regel von Männern begleitet, bei denen es sich um ihre „Kojoten“ (so werden Menschenhändler an der Grenze zwischen Mexiko und den Vereinigten Staaten genannt) oder um andere männliche Personen handeln dürfte, die sich um sie kümmern sollen. Sobald sie in die Hände der Agenten gelangen, geht es der weiteren Handlung zufolge darum, dass sie entweder Opfer von Gewalt und Vergewaltigung werden oder einwilligen, Sex zu haben. Diese zweite Option ist dadurch motiviert, dass Migrantinnen den Geschlechtsverkehr als einen möglichen Ausweg aus der Abschiebung sehen, und basiert daher auf Erpressung.

Wie uns Saskia Sassen erinnert, schieben sowohl die allgemeine Meinung als auch die Einwanderungspolitik der Vereinigten Staaten „dem Individuum die ausschließliche Verantwortung für den Migrationsprozess zu und machen so das Individuum zu dem Ort [*site* im englischen Original], an dem die Ausübung staatlicher Autorität zum Ausdruck kommt“ (Sassen 1999, 17, Übersetzung der Autorin). Dieser individualisierende Ansatz macht nichts anderes, als die breiteren Strukturen zu ignorieren, die mit wirtschaftlichen und geopolitischen transnationalen und neokolonialen Prozessen zusammenhängen und in die sich die internationalen Migrationen einfügen.

Auf der anderen Seite betreibt die westliche Erzählung einen Reduktionismus, der Migrant\*innen als Opfer oder Kriminelle kategorisiert, die es also entweder zu retten oder zu bestrafen gilt. Dieser Prozess verstärkt die

Assoziation von Migrant\*innen mit Gefahr, aber auch die Vorstellung, dass sie, egal in welche Kategorie sie fallen, irgendwie minderwertig und unfähig sind, für sich selbst zu sorgen. Das Problem besteht darin, dass die Definition von Migrantinnen als Opfer (der Konflikte, vor denen sie fliehen, des Menschenhandels, der Gewalt, der sie ausgesetzt sind) sie letztlich zu solchen macht und ihrer Handlungsfähigkeit beraubt, auch im Hinblick auf die Entscheidungen, die zu Beginn des Migrationsprojekts, während der Reise sowie bei den Verhandlungen, die auf dem Weg stattfinden, getroffen werden.

Fügt man diese beiden Aspekte zusammen, so kommt es definitiv dazu, dass lateinamerikanische Migrantinnen für ihre eigene Viktimisierung verantwortlich gemacht werden, und so produziert die Gewalt des Staates, welche die Gewalt der Grenze ist, an der Grenze zum Ausdruck kommt und sichtbar wird, Kategorien von Menschen und Körpern als illegal, ausbeutbar, vergewaltigbar.

Die Vergewaltigung kann als eine Technologie zur Reproduktion sozialer Grenzen verstanden werden, wie Luibhéid (2002) zeigt, und dazu beitragen, dass undokumentierte Frauen gemäß den nordamerikanischen Hierarchien von Geschlecht, Sexualität, Rasse und Klasse definiert werden. Man muss auch die Tatsache mitbedenken, dass undokumentierte Migrantinnen nicht über die Mittel verfügen, um anzuprangern und zu protestieren, und das bedeutet, dass die Vergewaltigung auch ein Mechanismus ist, welcher die Dichotomie legal/illegal verstärkt (ebd.).

Um auf Butlers Diskurs über die Repräsentation subalternen Subjekte zurückzukommen: Der Prozess der Entmenschlichung von denjenigen, die sich nicht selbst repräsentieren können, beseitigt das Risiko der Empathie, der Anerkennung von Identität und ermöglicht die Akzeptanz von Gewalt. Die von *Border-Patrol*-Agenten ausgeführte und dargestellte Vergewaltigung definiert und bekräftigt eine Schichtung von Geschlecht, Sexualität, Rasse und Klasse, relativ zum Rechtsstatus, und macht die Verkörperung der Grenze und die auf Körper ausgeübte Gewalt sichtbar. Laut dell’Agnese ist die Grenze also „eine *gegenderte* Landschaft, in der es im Kontakt mit einem Anderen, das traditionell als minderwertig und passiv konstruiert wird, immer noch möglich ist, über eine Vormachtstellung von Geschlecht und Rasse zu fantasieren, die in anderen Bereichen der nationalen Erzählung zunehmend fehlt“ (dell’Agnese 2005, 218, Übersetzung der Autorin).

In der Reihe *Border Patrol Sex* gibt es einige seltenere Fälle, in denen lateinamerikanische Migrantinnen bei der Bewältigung der Situation eine aktivere Rolle spielen und Sex als ein Mittel zur Verhandlung ihrer Situation

und möglicherweise zur Vermeidung einer Abschiebung nutzen. Ich finde es interessant, diese Fälle getrennt von den anderen zu analysieren, denn obwohl sie nicht häufig vorkommen, unterbrechen sie meiner Meinung nach doch die diskursive Hegemonie und den Mechanismus der kanonischen Darstellung des Grenzübertritts. In diesen Situationen sind es die Migrantinnen, die, sobald sie von den Wachen angehalten werden, Sex als Tauschwährung gegen ihre Freiheit vorschlagen und, indem sie eine kontrollierende Rolle einnehmen, die Situation in den Griff bekommen und das Ende oft völlig umstoßen. In den allermeisten Fällen, in denen die Handlung in diese Richtung verläuft, gelingt es den Protagonistinnen zu entkommen, wobei sie manchmal die Waffe des Agenten stehlen, manchmal einfach nur seine Ablenkung ausnutzen. In solchen Fällen liegt der Unterschied in der Kontrolle, die sie ausüben können, sie bringen dann nämlich eine klare Fähigkeit zum Ausdruck, die Situation zu lesen, ihre Rolle zu verhandeln und sich der Zwickmühle zu entziehen. Zwar ändern sich die Machtmechanismen, die der Grenze zugrunde liegen, nicht, aber die Umkehrung der Situation untergräbt die in den vorhergehenden Fällen als selbstverständlich angenommene Assoziation zwischen Migrant\*innen und Opfern und bringt die hegemoniale Erzählung aus dem Gleichgewicht. Die ironischen, geradezu komischen Aspekte der Situation erlauben es dem Agenten der Grenzpatrouille (und damit der von ihm vertretenen US-Regierung) bei solchen alternativen Endungen, „sein Gesicht zu wahren“, als wäre das Ganze nur ein Witz, eine unrealistische Situation. Abgesehen davon führt jedoch gerade die Möglichkeit eines unerwarteten Endes ein alternatives Potential in die Repräsentation der Grenze und der damit verbundenen Machtverhältnisse ein, das den Migrantinnen Handlungs- und Verhandlungsfähigkeit bezüglich der Situation zurückgibt und ein Definitionsvermögen bietet, was ihren Zustand betrifft, und sie folglich aus der Rolle passiver Opfer herausnimmt.

Einige Vorüberlegungen zu dieser Art der Repräsentation können jedenfalls nur bestätigen, dass die Pornifizierung der Grenze, indem sie die Machtverhältnisse explizit macht, dazu beiträgt, die Vorstellung von der Grenze als einem gewaltsamen Ort zu reproduzieren, an dem es den Sicherheitshütern des Westens erlaubt ist, auf die Körper unerwünschter Migrant\*innen die Gewalt des Staates auszuüben, was durch eine angebliche intrinsische Überlegenheit gerechtfertigt wird.

Anstatt Schlussfolgerungen zu ziehen, glaube ich, dass sich aus dieser Analyse einige Fragen ergeben, die hauptsächlich die Möglichkeit einer alternativen und subversiven Darstellung der Grenze zwischen Mexiko und

den Vereinigten Staaten sowie ihrer Überquerung betreffen, was sich auch mittels einer eingehenden Lektüre von *border patrol pornography* ergeben kann.

Wie bereits erwähnt, besteht eines der Probleme, die aus dem Prozess der Viktimisierung von Migrant\*innen, vor allem aber in Bezug auf Frauen, resultieren, darin, dass dieser damit endet, dass ihre Handlungsfähigkeit verborgen und verleugnet wird, was zugleich durch den Prozess der Kriminalisierung geschieht, so dass die Individualitäten, Entscheidungen, Motivationen, Geschichten, Reisen, Wünsche und Erwartungen eines und einer jeden einzelnen von ihnen in einer sich vermindernenden und verunglimpfenden kollektiven Definition verloren gehen. Natürlich reicht es nicht aus, Migrantinnen eine aktive Rolle in Pornovideos zuzugestehen, um den Diskurs und die Repräsentation ihrer Handlungsfähigkeit zu verändern, aber was ich in einer solchen Repräsentation sehe, ist etwas Neues, das einen Raum schafft, in dem es möglich wird, das typische Imaginäre von Migrantinnen als Opfer innerhalb eines standardisierten und heteronormativen Rahmens ethnischer und geschlechtsspezifischer Gewalt zu subvertieren. Diese Neuerung bietet nicht zuletzt die Möglichkeit, über ein alternatives Imaginäres nachzudenken und angesichts der Gewalt an Grenzen und deren Überwachung die Passivität nicht als etwas Selbstverständliches hinzunehmen. Interessant ist insbesondere die Möglichkeit, die Verbindung von Körpern, Grenzen und Gewalt und den Machtverhältnissen, die sich um die Grenze herum bilden und Kraft ausüben, zu entwirren, sowie die Idee einer Umkehrung des damit verbundenen Imaginären.

Eine mögliche Repräsentation, in der lateinamerikanische Migrantinnen ihren Willen zum Ausdruck bringen und situativ handeln, verdient es sicherlich, zusammen mit dem Potenzial eines Genres wie der Pornografie, das von der populären Geopolitik bisher fast vollständig ignoriert wurde, noch weiter untersucht zu werden. Die Grenze als Technologie der Kontrolle, auch durch die Disziplinierung von Körpern und die Ausübung von Gewalt, ist ein wesentlicher Forschungsgegenstand, um die Dynamik der Mobilität nicht nur zwischen Lateinamerika und den Vereinigten Staaten zu verstehen, sondern auch in einem Europa, das die Verwaltung der Grenzen und die Ausübung von Autorität – und damit auch von Gewalt – zunehmend an externe Institutionen und Akteure delegiert, sein Gewissen reinigt und das Problem beseitigt.

## Literatur

- Aquino Moreschi, Alejandra. 2012. „Cruzando la frontera: Experiencias desde los márgenes“. *Frontera Norte* 24 (47): 7–34.
- Balibar, Étienne. 2002. *Politics and the Other Scene*. London: Verso.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. London and New York: Verso.
- Coletti, Raffaella. 2018. „The Good Wife’s (Geo)Politics Between Originality and Stereotypes: A New Wine or Just a New Bottle?“ *Geopolitics* 23 (1): 50–66.
- Cornelius, Wayne A. 2005. „Controlling ‚Unwanted‘ Immigration: Lessons from the United States, 1993–2004“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (4): 775–794.
- Dell’Agnese, Elena. 2005. „The US-Mexico Border in American Movies: A Political Geography Perspective“. *Geopolitics* 10 (2): 204–221.
- Dell’Agnese, Elena. 2015. „Welcome to Tijuana‘: Popular Music on the US–Mexico Border“. *Geopolitics* 20 (1): 171–192.
- Dell’Agnese, Elena, und Fabio Amato. 2016. „Perché studiare le migrazioni e la diaspora attraverso la cultura popolare“. *Geotema* 50: 5–9.
- Dittmer, Jason, und Klaus Dodds. 2008. „Popular Geopolitics Past and Future: Fandom, Identities and Audience“. *Geopolitics* 13 (3): 437–457.
- Donnan, Hastings, und Fiona Magowan. 2010. *The Anthropology of Sex*. London: Bloomsbury.
- Gutiérrez, Ramón. 1996. „The Erotic Zone: Sexual Transgression on the US-Mexican Border“. In *Mapping Multiculturalism*, herausgegeben von Avery F. Gordon und Christopher Newfield, 253–262. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Holtzman, Linda. 2000. *What Film, Television, and Popular Music Teach Us About Race, Class, Gender, and Sexual Orientation*. New York und London: M.E. Sharpe.
- Luibhéid, Eithne. 2002. *Entry Denied: Controlling Sexuality at the Border*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Menjívar, Cecilia. 2014. „Immigration Law Beyond Borders: Externalizing and Internalizing Border Controls in an Era of Securitization“. *Annual Review of Law and Social Science* 10: 353–369.
- Paasonen, Susanna. 2011. *Carnal Resonance: Affect and Online Pornography*. Cambridge und London: MIT Press.
- Parker, Noel, und Nick Vaughan-Williams. 2012. „Critical Border Studies: Broadening and Deepening the ‚Lines in the Sand‘ Agenda“. *Geopolitics* 17 (4): 727–733.
- Ó Tuathail, Gearóid. 1996. *Critical Geopolitics*. London: Routledge.
- Rumford, Chris. 2012. „Towards a Multiperspectival Study of Borders“. *Geopolitics* 17 (4): 887–902.

- Sassen, Saskia. 1999. „Border Sovereignty: Immigration Policy Making Today“. In *Immigration: a Civil Rights Issue for the Americas*, herausgegeben von Susanne Jonas und Suzie Dod Thomas, 15–26. Wilmington: Rowan & Littlefield.
- Williams, Linda. 2004. „Porn Studies: Proliferating Pornographies On/Scene: An Introduction“. In *Porn Studies*, herausgegeben von L. Williams, 1–26. Durham und London: Duke University Press.

# Die verkörperte Identität der Migration und die Biometrie der Grenze

## The embodied identity of migration and the biometrics of the border

BRIGITTA KUSTER, BERLIN & VASSILIS S. TSIANOS, KIEL

*Zusammenfassung:* Der folgende Beitrag handelt vom Rückgriff auf den Körper an der Grenze und will einige der besonderen Problematiken skizzieren, die sich durch eine kontrollpolitisch begründete Ontologie des Körpers und seine weitere Verarbeitung als datenbankgestützte Identität im Kontext der europäischen Migrationspolitik ergeben. Er will damit einen Beitrag zur Politisierung der konstitutiven Instabilität einer verkörperten Identität leisten, d.h. einer Identität und vor allem auch eines Körpers, wie sie – gewissermaßen gegen das somatische Identitätskriterium, demgemäß „wir“ unser Körper „sind“ – von Feminist\*innen wie etwa Elizabeth Grosz (1994) oder Niamh Stephenson und Dimitris Papadopoulos (2006) und, für den Bereich der *Surveillance Studies*, etwa von Kirstie Ball (2005) postuliert wurde. Im ersten Teil des Textes greifen wir drei Fälle auf. Sie haben sich infolge der Flüchtlingsbewegungen nach Europa ab 2015 ereignet und sind ihrerseits – wie wir zeigen werden, ganz und gar nicht rational begründet – zu Skandalen beschworen und anschließend als Argumente angeführt worden, um sowohl für die gesellschaftliche und politische Akzeptanz als auch für die Zweckmäßigkeit einer zunehmenden Daten-Interoperabilität und einer Ausweitung der Geltungsbereiche zu werben, wie sie sich anhand der EURODAC-Novellierung erkennen lassen, die sich gegenwärtig vollzieht. Im zweiten Teil fassen wir den EURODAC-Recast zusammen – und skizzieren damit eine neue Entwicklungsphase der *soziotechnischen Assemblage*, durch die in den europäischen Entwicklungs- und Forschungseinrichtungen der biometrischen Identifikation und der Kontrolle der Mobilität eine verkörperte Identität der Migration produziert wird.

*Schlagwörter:* Migration, Identität, Biometrie, Datafizierung, EURODAC

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



*Abstract:* The following contribution deals with the recourse to the body at the border and aims to outline some of the particular problems that arise from an ontology of the body based on control policies and its further processing as a database-supported identity in the context of European migration policy. In this way, we want to contribute to the politicization of the constitutive instability of an embodied identity, i.e. of an identity and above all a body, as it has been postulated – against the somatic identity criterion, so to speak, according to which “we are” our body – by feminists such as Elizabeth Grosz (1994) or Niamh Stephenson and Dimitris Papadopoulos (2006) and, for the field of Surveillance Studies, by Kirstie Ball (2005). In the first part of the text we take up three cases. They have occurred as a result of refugee movements into Europe from 2015 onwards and, for their part – as we will show, not at all rationally justified –, have been conjured up to create scandals and then used as arguments to promote both the social and political acceptance and the desirability of increasing data interoperability and extending the scope of application, as can be seen from the EURODAC amendment that is currently underway. In the second part, we summarize the EURODAC Recast – outlining a new phase of development of the *socio-technical assemblage*, which is producing an embodied identity of migration in the European development and research institutions of biometric identification and mobility control.

*Keywords:* migration, identity, biometrics, datafication, EURODAC

Steven Spielbergs Film *The Terminal* (2004) enthält eine Schlüsselszene zum Thema „personal identity“ und grenzüberschreitende Mobilität aus der Sicht eines Grenzpolizisten. Vom Kontrollraum aus überwacht er einen Flughafen und gibt an: „In my line of work there are three things that matter: The person, the document and the story. Find the truth of one, and you find the truth of all three.“ Offenbar versteht dieser Verwalter einer Grenze seine Aufgabe darin, die notorischen Disjunktionen zwischen einer objektiven und einer subjektiven oder einer persönlichen und einer juristischen Identität neu auszubalancieren, und zwar indem er die Wahrheit einer *einzigsten* derjenigen Komponenten bestimmt, aus denen üblicherweise die komplexe und metastabile Fiktion erzeugt wird, dass eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt die gleiche ist wie eine Person zu einem anderen Zeitpunkt. Mit diesem Bestimmungsvorgang, so führt *The Terminal* exemplarisch vor, lässt sich die an der Grenze fragwürdig gewordene Kontinuität wiederherstellen; die Grenzpolizei ist autoritär, auktorial und rekonstruktiv; er erzeugt die erforderliche Kongruenz einer objektiven migrantischen Identität und schreibt sie ein.

Nun verhält es sich allerdings mit der Politik staatlicher Grenzen häufig so, dass Personen sowie den von ihnen erzählten Geschichten wenig Vertrauen entgegengebracht wird. Auch mitgeführte Dokumente gelten nicht unbedingt als verlässlich, häufig fehlen sie sogar ganz. Daher wird, insbesondere im Zuge neuer Überwachungstechnologien, der Körper als Informationsträger zu jener primordialen Komponente, die die Wahrheit und die Authentizität der persönlichen Identität von Migrant\*innen anzeigen und garantieren soll.

Der folgende Beitrag handelt von diesem Rückgriff auf den Körper an der Grenze und will einige der besonderen Problematiken skizzieren, die sich durch eine solche kontrollpolitisch begründete Ontologie des Körpers und seine weitere Verarbeitung als datenbankgestützte Identität im Kontext der europäischen Migrationspolitik ergeben. Er will damit einen Beitrag zur Politisierung der konstitutiven Instabilität einer verkörperten Identität leisten, d. h. einer Identität und vor allem auch eines Körpers, wie sie – gewissermaßen gegen das somatische Identitätskriterium, demgemäß „wir“ unser Körper „sind“ – von Feminist\*innen wie etwa Elizabeth Grosz (1994) oder Niamh Stephenson und Dimitris Papadopoulos (2006) und, für den Bereich der *Surveillance Studies*, etwa von Kirstie Ball (2005) postuliert wurde.

Unser Forschungsgebiet ist die europäische daktyloskopische Datenbank EURODAC, die es den Mitgliedstaaten ermöglichen soll, Asylbewerber\*innen zu identifizieren sowie Personen, die beim illegalen Überschreiten einer EU-Außengrenze aufgegriffen wurden. Das Ziel dieser Datenbank ist, anhand des Vergleichs von registrierten Fingerabdrücken feststellbar zu machen, ob ein\*e Asylbewerber\*in oder ein\*e Ausländer\*in, die\* oder der\* sich illegal im Hoheitsgebiet eines Mitgliedstaates aufhält, bereits in einem anderen Mitgliedstaat Asyl beantragt hat und welcher Mitgliedstaat bei der illegalen Einreise als Erstes betreten worden ist und folglich für die Bearbeitung des Asylantrags zuständig ist.<sup>1</sup> Im Jahr 2016 wurden insgesamt 1.641.051 gespeicherte Datensätze der Datenbank gezählt, Ende 2018 waren es 5,3 Millionen Datensätze und 879.072 Transaktionen von Fingerabdruckdatensätzen pro Jahr, wobei der Oktober der verkehrsreichste Monat mit durchschnittlich

---

1 In dem Automatisierten Fingerabdruck-Identifizierungs-System (AFIS) werden bislang der Herkunftsmitgliedstaat, der Ort und der Zeitpunkt der Fingerabdruckentnahme (und allenfalls der Asylantragstellung), das Geschlecht, eine Kennnummer sowie der Zeitpunkt der Übermittlung der Daten an die Zentraleinheit festgehalten.

3.800 Transaktionen pro Tag und der Dezember der am wenigsten ausgelastete Monat mit 2.800 Transaktionen im Tagesdurchschnitt war (vgl. Eurodac – 2016 statistics; Eurodac Annual Report 2018: Factsheet; Eurodac Annual Report 2018).

Im ersten Teil des Textes greifen wir drei Fälle auf. Sie haben sich infolge der Flüchtlingsbewegungen nach Europa ab 2015 ereignet und sind ihrerseits – wie wir zeigen werden, ganz und gar nicht rational begründet – zu Skandalen beschworen und anschließend als Argumente angeführt worden, um sowohl für die gesellschaftliche und politische Akzeptanz als auch für die Zweckmäßigkeit einer zunehmenden Daten-Interoperabilität und einer Ausweitung der Geltungsbereiche zu werben, wie sie sich anhand der EURODAC-Novellierung erkennen lassen, die sich gegenwärtig vollzieht. Was uns an diesen „Fällen“ interessiert, sind nicht eigentlich die damit verbundenen Storys, auch nicht etwa im Sinne eines verbindenden Glieds zwischen Person und Dokumentation oder biometrischer Verdattung, sondern ihre „fabula“. Mit Mieke Bals Arbeit zu Narratologie (2018), die zwischen „fabula“, „story“ und „text“ unterscheidet und in deren komplexem Zusammenspiel die Analyse von Narrativität in kulturellen Kontexten verortet, lässt sich die *fabula* als eine soziale Gedächtnisspur verstehen. Nach abgeschlossener Lektüre eines Textes, zu dem die Story den Zugang bereitet, verbleibt sie bei der Leser\*in. Eine *fabula* verbindet sich also mit der sozialen Imagination und entsteht nicht durch einen einzelnen Fall oder eine Story, sondern vielmehr durch die erzählerische Ordnung einer Reihe von Ereignissen. Michel de Certeau hat davon gesprochen, dass die Fabel eine Gesellschaft symbolisieren soll und dass sie, wenn sie spricht, sich gleichzeitig auf Mündlichkeit und auf Fiktion beziehe (de Certeau 2010, 24ff.). Die Fabel ist aber keinesfalls als (guter oder schlechter) Ruf oder als Gerücht zu verstehen, sondern sie ist das, was über die Textualität oder Verdattung hinaus persistiert. In unserem Falle ist die *fabula* das soziale Gedächtnis der Grenzkontrolle. Sie fragt danach, was vom Körper bleibt, welche Stimme er erhebt unter den Bedingungen seiner biometrischen Erfassung an der Grenze.

Im zweiten Teil fassen wir den EURODAC-Recast zusammen – und skizzieren damit eine neue Entwicklungsphase der *soziotechnischen Assemblage*, durch die in den europäischen Entwicklungs- und Forschungseinrichtungen der biometrischen Identifikation und der Kontrolle der Mobilität eine verkörperte Identität der Migration produziert wird. Eine solche soziotechnische Assemblage, welche sich hier abzuzeichnen beginnt, entfaltet eine Relevanz, die, wie wir denken, auch für die europäischen Bevölkerungen

gen<sup>2</sup> gilt. Im dritten und letzten Teil schließlich wird der von uns vorgeschlagene Begriff der *verkörperten Identität der Migration* zusammenfassend erläutert. Die Grenze erweist sich hierbei als eine Zone der Auseinandersetzung um die Verkörperung von Transitmigrant\*innen und ist in diesem Sinne nicht mehr als Trennlinie zwischen Innen/Außen-Verhältnissen zu reflektieren.

## I. Hussein K. – Bilal C. – Franco A.

Wie bereits erwähnt, war das Ziel bei der Tätigkeitsaufnahme von EURO-DAC im Januar 2003 zum einen die Verhinderung mehrfacher Asylanträge oder, anders gesagt, doppelter Identitäten, zum anderen aber auch die Kontrolle über die sogenannte sekundäre Migration<sup>3</sup> nach Europa. Im Einzugsgebiet dieses zweiten Wirkungsbereiches, also der „digital deportability“ (vgl. Tsianos und Kuster 2016b; Papadopoulos, Stephenson und Tsianos 2008) bzw. der radikalen Einschränkung der Möglichkeit, Ankunftsorte zu erreichen, die nicht der asylrechtlichen Regulierung entsprechen, entfalten sich die Vorfälle rund um Hussein K., der Ende 2015 über Griechenland nach Deutschland eingereist war, um in Freiburg i.B. in Deutschland Asyl zu beantragen. Zu einem Fall und zu einem Skandal wurde die Causa Hussein K., nachdem er in Deutschland ein Sexualdelikt und einen Mord begangen

2 Als europäisch verstehen wir an dieser Stelle eine geopolitische Bevölkerungskategorie sowie darüber hinausgehend auch die Kategorie Bevölkerung als solche. Beide wollen wir gleichermaßen im Rekurs auf Jacques Derrida explizit „sous rature“ verstanden wissen: als gelöschte Kategorien, die sich von einer bestimmten, als restriktiv und überholt verstandenen Bedeutung verabschieden und diesen Weggang doch bloß zu vollziehen wissen im Sinne einer nicht mehr gültigen Dennoch-Beibehaltung. Die Grenzen, die durch EURO-DAC redefiniert werden, wollen wir mit unserem Text keinesfalls als die Grenzen Europas reifizieren. Dennoch wollen wir festhalten, dass die europäische Grenze gerade erst in der durchgestrichenen Beibehaltung einer europäischen Bevölkerung, dieser skandalösen Zuspitzung also, als strittige virulent wird. Fasst man im Sinne von Eugene Thacker (2004) oder auch Craig Robertson (2009) Biometrie zudem als einen Prozess, der dem Konzept Bevölkerung überhaupt erst Gewicht verleiht, dann zeigt sich, dass ein Denken „sous rature“ für jegliche kritische Bezugnahme auf Bevölkerung, die sich als essentiell politisch erweist, zwingend ist.

3 Unter sekundärer Migration versteht man die Mobilität von sogenannten Drittstaats-Immigrant\*innen innerhalb des Schengener Raumes.

hatte. Im Verlaufe der diesbezüglichen Ermittlungen stellte sich heraus, dass die deutschen Behörden nichts über die kriminelle Vorgeschichte und Verurteilung als Straftäter in Griechenland des seit 2013 als Asylsuchender aus Afghanistan Registrierten erfahren hatten. In den Fokus der öffentlichen Kritik gerieten nun aber die europäischen Erfassungssysteme für Straftäter (SIS, Interpol) und Flüchtlinge (EURODAC) – hierbei insbesondere auch die griechische Implementierung von EURODAC. Hussein K. war ganz regulär registriert im europäischen System zur Registrierung der Fingerabdrücke von Asylbewerber\*innen EURODAC als jemand, der am 8. Januar 2013 im griechischen Tyros Asyl beantragt hatte. Im Jahre 2015 war es jedoch geltende Praxis in Deutschland, registrierte Asylsuchende nicht per Dublin-III-Verordnung nach Griechenland rückzuüberstellen – aufgrund der Urteile des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) und des Gerichtshofs der Europäischen Union (EuGH) von 2011 über die systemischen Mängel des griechischen Asylsystems. Die Datenbank EURODAC hatte also eigentlich gar nichts mit dem Fall zu tun; Hussein K. war keineswegs durch die Maschen der Erfassung gefallen. Warum aber kam es dann dazu, dass EURODAC im Mittelpunkt des öffentlichen Aufsehens zu stehen kam?

„Mordfall Maria L. Der Weg von Hussein K. durch Europa“ titelte die Zeitschrift *Focus* am 15.12.2016: „Wie kann sowas sein? Warum war es möglich, dass ein Flüchtling quer durch Europa reist, quasi unterwegs in Griechenland wegen einer Gewalttat zu zehn Jahren Haft verurteilt wird, und zweieinhalb Jahre später in Freiburg die 19-jährige Maria L. mutmaßlich vergewaltigt und ermordet?“. In der mediatisierten *vox populi* machte sich Empörung breit über die sicherheitstechnisch gesehen nutzlose Informationssituation über die verkörperte Identität der Migration, die durch die an bestimmte Zwecke gebundene Erhebung von biometrischen Daten und ihre Erfassung in einer von anderen staatlichen *Personenregistratur-Systemen* separierten Datenbank (nicht zuletzt aus Datenschutzgründen, also zum Schutz der Privatsphäre und zur Wahrung des Persönlichkeitsrechts) zustande kam. Im *Spiegel* wurde schließlich der Sachverhalt, der die öffentliche Meinung so sehr erregte, aufgeklärt: „Die Daten zur juristischen Vorgeschichte von Hussein tauchten jedenfalls nirgendwo außerhalb Griechenlands auf. Als er gegen seine Bewährungsaufgaben verstieß, schrieb der Staatsanwalt ihn zur Fahndung aus, aber nur national. Der Jurist erteilte der Polizei keine Anweisung, auch international nach Hussein K. suchen zu lassen, obwohl es nahelag, dass K. ausgereist sein könnte.“ (*Der Spiegel* 51/2016, 31)

Mit dem Fall Hussein K. wurde der bereits seit Langem bestehende Ruf nach Interoperabilität der existierenden europäischen Datenbanken VIS, SIS, EURODAC, Interpol etc. plötzlich nachvollziehbar, so man denn dem Technikdeterminismus folgt, welcher der Logik dieser Politik der Identifizierung zu Grunde liegt: Wären die Datenbanken verknüpft gewesen, wurde vielfach argumentiert, wäre Hussein K. schon bei seiner Asylantragstellung festgenommen worden und das Verbrechen hätte verhindert werden können. Wie bei Pre-Crime, besser bekannt aus dem Film *Minority Report*, ebenfalls von Spielberg aus dem Jahre 2002, scheint interoperablen Datenbanken das Versprechen der Kraft der Prävention innezuwohnen. Interoperabilität zeigt sich in dieser Perspektive als probates staatliches Zwangsmittel, auch wenn es Persönlichkeits- und Selbstbestimmungsrechte sowie den Schutz der Privatsphäre erheblich einschränkt. Unter den Bedingungen der Interoperabilität gerät die verkörperte Identität der Migration in gefährliche Nähe zu kriminalanthropologischen Theorien etwa über einen *delinquente nato*, wie sie von Cesare Lombroso im 19. Jh. oder auch von Francis Galton, dem „Erfinder“ der biometrischen Identifikation durch den Fingerabdruck, entwickelt wurden (vgl. Sekula 2003 oder Horn 2003).<sup>4</sup>

In einer solchen Nähe zu einem Diskurs über Kriminalität findet sich die Migration erneut in Zeiten des Kriegs gegen den Terror, wobei sich hier auch markante historische Resonanzen zum 19. Jh. in Bezug auf zergliedern- de Abstraktionen und biometrische Visualisierungen des Körpers feststellen lassen (vgl. Amoore und Hall 2009, 454)<sup>5</sup>. Zwar hat Migration immer schon als geeigneter Bezugspunkt für diffuse Ängste und unspezifische Bedrohungen gedient – Migrant\*innen wurden als illegitim (besonders im Zuge der Illegalisierung) und potentiell kriminell oder aber als Opfer wahrgenommen und dargestellt –, aber insbesondere nach 9/11 entwickelte sich im Kontext des Diskurses über internationale Migration ein Zusammenhang, der in der

---

4 Zu einem Vergleich zwischen Galton bzw. der Konstruktion verdächtiger und riskanter Subjekte durch biometrische Apparaturen und Regime der kolonialen und industriellen Ära früher europäischer Nationalstaaten und dem „war on terror“ anfangs der 2000er Jahre siehe etwa Dongus 2019.

5 Louise Amoore und Alexandra Hall setzen sich in diesem Text mit einer Geschichte der Produktion visuellen Wissens über den Körper auseinander, die diesen auf seine identifizierbaren Spuren reduziert. Mit der Kritik, die sie dabei entwickeln, wollen sie über das Paradigma der *privacy* (Datenschutz/ Privatsphäre), das üblicherweise gegen ein zu starkes Eindringen in das Persönliche gerichtet ist, hinausdenken.

Fachliteratur als „migration-security nexus“ (vgl. Walters 2010) benannt wird und eine Verknüpfung von Migrationsfragen und Sicherheitsfragen bezeichnet, die beständig weiter wächst. Sicherheitsangelegenheiten werden dabei in deutlich gesteigerter Weise als über national gebundene Gesellschaften hinausgehend behandelt. So verleiht etwa ein Dokument des Rates der Europäischen Union vom 8. Juni 2017 der „Überzeugung“ Ausdruck, „dass die Mitgliedstaaten der Europäischen Union nur im Rahmen gemeinsamer Anstrengungen für die Sicherheit und den Schutz ihrer Bevölkerung sorgen können, da sie nur gemeinsam über die entsprechenden Mittel und Informationen verfügen, insbesondere in Bezug auf die Identifizierung jener Personen, die in den Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts einreisen mit der Absicht, die gemeinsamen europäischen Werte zu gefährden“ (Schlussfolgerungen des Rates, 10151/17). Dabei wird darauf hingewiesen, „dass die jüngsten Terroranschläge und andere strafbare Handlungen gezeigt haben, dass die Verwendung betrügerischer Identitätsangaben wiederholt eine Schlüsselrolle bei der Vorgehensweise der Täter gespielt hat“.

Exakt im Einzugsbereich einer so gearteten Gefahrenabwehr operierte Bilal C., ein junger Algerier, der sich seit dem Sommer 2015 in der Bundesrepublik aufhält, seit April 2016 aber in Aachen in Haft sitzt. Wegen Taschendiebstahls und Sozialbetrugs festgenommen, wird ihm nunmehr von der Bundesanwaltschaft in Karlsruhe vorgeworfen, dass er für die Attentäter auf den Pariser Konzertsaal Bataclan am 13. November 2015 die Balkanroute erkundet habe. Zusammen mit einem weiteren Komplize soll er die Routen – von Budapest über Österreich und Deutschland nach Brüssel oder über Patras nach Bari und durch die Schweiz und Frankreich nach Brüssel – im Vorhinein recherchiert haben und detaillierte Wegbeschreibungen, Tipps für Unterkünfte sowie Bilder von Grenzübergängen an einen der Attentäter, den Belgier Abdelhamid Abaaoud, Spitzname Omar, der als Anführer des Terrorkommandos gilt, übermittelt haben – über Facebook. In einem Artikel in der *Welt* vom 13.11.2016 heißt es hierzu: „Die Auswertung von Mobiltelefonen und sozialen Netzwerken ergab, dass Bilal C. tatsächlich im Juli 2015 als angeblicher Syrer ‚Djrad Samas‘ durch die Balkanstaaten und Österreich nach Deutschland gereist war. Auf seinem Weg hatte er nahezu täglich neue Facebook-Accounts eingerichtet und kommunizierte über verschlüsselte Chat-Programme wohl mit Abaaoud in Syrien.“<sup>6</sup>

6 Mindestens neun der späteren Paris- und Brüssel-Attentäter sollen die erkundeten Routen benutzt haben. Teilweise nutzten sie den Weg von der Türkei

Im Deutschlandfunk vom 18.2.2017 wird zur Charakterisierung von Bilal C. der Begriff „Scout“ benutzt. Auch die umgehend im Bundeskriminalamt (BKA) für die Aufklärung dieser Angelegenheiten eingerichtete Ermittlungsgruppe nennt sich „Scout“. Wir denken, dass Bilal C.s Praxis des Auskundschaftens auch dem Vorgehen einer Migrationsforscher\*in gleicht. Umgekehrt kommt die Story insgesamt allerdings auch dem Albtraum jedes\*r kritischen liberalen Migrationsforscher\*in gleich, die den *Migrations-Sicherheits-Nexus* als kontrafaktische Überbetonung ordnungs- und sicherheitspolitischer Aspekte in der Migrationskontrolle kritisiert. Zu den Schreckgespenstern, die in ihren schlimmsten Träumen auftauchen, gehört selbstredend auch die Umsetzung der Interoperabilität als Vervollkommnung des Migrations-Sicherheits-Nexus auf der Ebene der Datenerfassung. In den Horrorszenarien dieser Migrationsforscher\*in hat sich der überwachungsstaatliche Umgang mit den sogenannten „mixed flows“ der transnationalen Mobilität den Weg gebahnt.

In der Tat werden gegenwärtig auf dem Wege von Zugangsmodalitäten die Datenspuren mobiler Körper und die betreffenden Datenbanken institutionell immer stärker mit Kriminalität verbunden und bestärken so eine an Risikoprofilen orientierte Migrationspolitik. Der sogenannte Nexus geht somit über diskursive Verbindungen von Migration, Flucht und Terror hinaus. Dies lässt sich gerade an der Geschichte der zunehmenden Interoperabilität europäischer Datenbanken ablesen, aber auch an der Ausweitung der Zugriffsrechte auf Daten, die Migration und Flucht betreffen, durch Strafverfolgungsbehörden. Wie im vorherigen Beispiel von Hussein K. folgte auch im Falle von Bilal C., dessen Skandalon die Gleichsetzung von Terror und Flucht zum Ausdruck bringt, die Einsicht in eine noch nicht ausreichend verfügbare Interoperabilität, *post factum*. Und in der Tat trifft es zu, dass das Vermögen der Interoperabilität in der Erhöhung der Wahrscheinlichkeit eines Matches, d. h. einer Gleichsetzung besteht. – Selbstredend erhöht sich dabei allerdings auch die Wahrscheinlichkeit falscher Treffer. Die Pointe an der Interoperabilität ist ja aber gerade, dass sie eine proaktive Wirkung verspricht, ja sogar Prävention suggeriert: Sie soll dazu dienen, dass etwas – in diesem Falle die Übereinstimmung von Flucht und Terrorismus – gerade nicht stattfindet, so zumindest der dominante soziotechnische Diskurs. In diesem seltsam paradoxen Raum von Bestrebungen, Straftaten zu verhüten,

---

per Schlepperboot nach Griechenland. Einige hatten gefälschte syrische Pässe bei sich, andere gar keine Ausweisdokumente.

und der Weiterentwicklung kriminalistischen Denkens durch eine im Nachhinein erfolgende Verknüpfung bisher nicht miteinander in Verbindung gebrachter Einflussgrößen zeichnet sich als eine Art gespenstische Projektion die Figur des ‚Gefährders‘ ab. Ihre Konturen treten hervor im Zuge der immer dichteren Überblendung von Migration und Terrorismus, welche durch die zunehmende Interoperabilität von Datenbanken, die unterschiedlichen Zielsetzungen folgen, gewährleistet wird. So werden in Deutschland seit 2004 Personen definiert, „bei denen Tatsachen die Annahme rechtfertigen, dass sie erhebliche Straftaten begehen könnten“.<sup>7</sup> Daten von Gefährdern werden regelmäßig mit Daten ausländischer Behörden abgeglichen. Dieser Risiko-Typus, so wollen wir herausstellen, ist nicht zu verstehen ohne die historische Verbindung von *race*/„Rasse“, Rassismus und Migrationskontrolle.

Wenn wir Bilal C. auch als einen Migrationsforscher im Migrations-Sicherheits-Nexus begreifen, dann geben wir damit der Tatsache Ausdruck, dass nicht Bilal es war, der den Zusammenhang zwischen Terrorismus und Flucht/Migration erfunden hat, sondern die Kontrollzentren und die lange Geschichte der Kriminologie. Migration kommt zuerst. Die Bewegung ist ihrer Kontrolle vorgängig. Und Forscher\*innen kommen *gemeinhin* zuletzt. *Last but not least*: Forschung und Wissensproduktion im Sinne der Staatsbildung und -sicherung sind ebenso durch eine nicht unschuldige Geschichte verbunden. Das gilt auch für die *Border Studies*, selbst wenn sie kritisch gemeint sind. Der IS wiederum muss sicherlich als eine faschistoide Kriegsmaschine verstanden werden; er benutzte die bestehende Überblendung von Flüchtlingen und Terrorist\*innen und visierte damit bewusst an, dass der antiislamische Rassismus Muslim\*innen auch in Europa im Sinne der Terrormilizen radikalieren soll. Dieses auf der europäischen Stigmatisierung von Flüchtlingen als Terrorist\*innen beruhende politische Kalkül entspricht der seit Langem bekannt gegebenen Strategie des IS, die Muslim\*innen in Europa durch die Verschärfung von Konflikten zwischen weißen Europäer\*innen und Migrant\*innen der zweiten und x-ten Generation und durch die Zunahme von Rassismus zu radikalieren.

---

7 Diese 2004 von der Arbeitsgemeinschaft der Leiter der Landeskriminalämter und des Bundeskriminalamts festgelegte Begriffsbestimmung entstammt der Antwort der Bundesregierung auf eine Kleine Anfrage. Vgl. „Legaldefinition des Begriffes ‚Gefährder‘“, Aktenzeichen WD 3 - 3000 - 046/17, 27. Februar 2017. Der Begriff ist ein Neologismus für Personen, die eine Bedrohung für die öffentliche Sicherheit darstellen.

„Challenges and practices for establishing the identity of third-country nationals in migration procedures“, so der Titel einer 2017 von der EU-Kommission veröffentlichten Studie, ist offenkundig eine komplexe sowie kontingente Angelegenheit, denn nicht nur können und/oder wollen Migrant\*innen oft keinen stichhaltigen und validen Identitätsnachweis vorlegen,<sup>8</sup> sondern die Einwanderungsländer haben oft auch keine klare legale oder operationale Definition von „Identität“, die sie in den Migrationsverfahren und den Erfassungsprozessen von biometrischen Daten eine\*r Migrant\*in anwenden. So macht der eben zitierte Bericht eine erhebliche Methodenvielfalt in den einzelnen Mitgliedstaaten aus, was die Feststellung und Dokumentation von Identität angeht,<sup>9</sup> aber auch, was die Maßnahmen, die etwa von der Abnahme von Fingerabdrücken, dem Aufnehmen von Lichtbildern bis zum Dokumentieren biographischer Angaben, gar persönlicher Interviews, sprachbiometrischer Auswertungen, dem Erheben von Biodaten wie Geschlecht, Alter und, neuerdings vor allem, dem Auslesen von Datenträgern reichen, betrifft.<sup>10</sup>

- 
- 8 Für Geflüchtete kann es sehr schwierig und nahezu unmöglich sein, Papiere aus ihren Herkunftsländern zu beschaffen, die ihre Identifizierung ermöglichen. Dokumente gehen auch unterwegs verloren oder werden gestohlen. Manche Migrant\*innen entscheiden sich auch aus Furcht davor, dass ihre Identifikation in Europa zu einer schnelleren Abschiebung führt, ihre Ausweise zu zerstören, daher etwa die Bezeichnung *harraga*, was in Arabisch für jene steht, die ihre Papiere verbrennen, um durchzubrennen. Vgl. ausführlicher dazu Kuster (2018, 260ff.).
- 9 Das Jahr 2016 zeichnete sich nicht durch verstärkte Überlegungen der Europäischen Kommission über die Verbesserung bestehender und künftiger EU-Informationsmanagementsysteme im Hinblick auf die Verwaltung der Außengrenzen und die Gewährleistung der inneren Sicherheit in der EU aus, sondern es fanden stattdessen forciert Auseinandersetzungen mit der entscheidenden Bedeutung sicherer Reise- und Identitätsdokumente statt, um Missbrauch und Bedrohungen der inneren Sicherheit zu verhindern und, wo immer es notwendig sei, die Identität einer Person zweifelsfrei festzustellen. Vgl. hierzu „Aktionsplan für ein wirksameres europäisches Vorgehen gegen Reisedokumentenbetrug“, COM(2016) 790 final, 8.12.2016.
- 10 Eine Rolle spielen natürlich auch die jeweiligen Orte und involvierten Behörden. So wird das Identitätsmanagement in Hotspots zwar von den jeweiligen nationalstaatlichen Polizeibehörden übernommen, die dabei aber von Frontex (und nicht etwa von EASO) unterstützt werden. Frontex führt z. B. ein sogenanntes Nationalitäts-Screening durch und hilft bei der Abnahme von Fingerabdrücken. „Die Identifizierung und Registrierung erfolgt durch Frontex Joint Screening Teams und Fingerprinting Officers, während Joint Debriefing

Schaut man sich die Vorgänge im Umgang mit Identität an der Grenze an, dann wird die Zentralität der markanten Differenz zwischen dem, was als Feststellung (*documenting identity*) einer Identität gilt, und dem, was man als ihre Sicherung (*establishing identity*) bezeichnet, evident. Während sich in den Praktiken der Feststellung von Identität kulturtechnische Dimensionen finden, handelt es sich bei der Sicherung einer Identität um die rechtlich kodierte und institutionell spezifizierte Einschreibung einer zuvor festgestellten Identität in staatliche Registraturen. Während also bei der Sicherung zuvor erhobene biographische oder biometrische Informationen einem Namen oder, im Falle von EURODAC, einem Datensatz und einer Kennnummer zugewiesen werden, ist der Vorgang der Feststellung weit schwankender und prekärer. Er bewegt sich zwischen Dokumentation und Verifikation. So kann etwa die Überprüfung, ob eine Person auch tatsächlich jene ist, die sie persönlich angibt zu sein, durch die Vorlage eines Ausweisdokuments oder durch die Live-Erfassung ihrer biometrischen Daten stattfinden. Im zweiten Fall handelt es sich um ein erstmaliges Herauslesen, Entnehmen und Aufnehmen identitätsbezogener Informationen aus dem Körper einer Person, das etwa an der Grenze oder im Asylverfahren Identitätserfassung (*identity enrolment*) via sogenannte erkennungsdienstliche Maßnahmen genannt wird. Eine weitere zentrale Differenz ergibt sich im Verlauf des Identitätsmanagements auch zwischen der Identifizierung (*identification*) und der Verifizierung (*verification*), bei der geprüft wird, ob eine Person diejenige ist, die sie zu sein beansprucht. Auch als positives Wiedererkennen (*positive recognition*) bekannt, geht es hierbei um einen Eins-zu-eins-Abgleich, also um einen eindeutigen Abgleich der erfassten Live-Daten mit den registrierten Daten derselben Person. In starkem Kontrast zu diesem Verfahren stehen die Vorgänge bei EURODAC. Sie entsprechen einer Identifizierung durch einen sogenannten „One-to-many-Abgleich“ (1:n) von Fingerabdruck-Templates und gelten als Negativerkennung (*negative recognition*), um die Verwendung mehrerer Identitäten durch eine Person zu verhindern.

In einer 2017 veröffentlichten und von Julian Tangermann verfassten Fokusstudie über Herausforderungen und Praktiken der Identitätssi-

---

Teams für die Befragung von Migranten und das Sammeln von Informationen über Schmuggelrouten und Netzwerke zuständig sind.“ Übersetzt zitiert nach: „EMN Focussed Study 2017, Challenges and practices for establishing applicants' identity in the migration process. Common Template of EMN Focussed Study 2017“, Final Version: 05/04/2017; vgl. auch Kuster und Tsianos (2016b).

cherung im Migrationsprozess im deutschen Kontext wird der Fall Franco A. angeführt, der zu einer breiten öffentlichen Diskussion um die Qualität bzw. Mängel der Identitätsfeststellung im Asylverfahren Anlass gegeben hatte. Franco A. war ein rechtsextremer und offen antisemitischer Soldat der Bundeswehr, der sich als syrischer Flüchtling namens David Benjamin ausgegeben hatte und dem im Zuge seines Asylverfahrens subsidiärer Schutz gewährt wurde. Mittels seiner gespeicherten Fingerabdrücke war er Ende Dezember 2015 in einer Erstaufnahmeeinrichtung für Flüchtlinge in Gießen (Hessen) registriert worden und hatte anschließend im Januar 2016 im bayerischen Zirndorf einen Asylantrag gestellt. Franco A.s Identitätsbetrug ist weder zum Zeitpunkt seiner Registrierung, als seine biometrischen Daten erfasst worden sind, entdeckt worden, noch bei seinem „Interview“ (der sogenannten Anhörung) im November 2016. Es war eine vorläufige Festnahme am Wiener Flughafen durch die österreichische Polizei infolge bizarrer Machenschaften mit Waffen und rechtsradikalem Propagandamaterial, die Franco A. schließlich zur Falle wurde. Die darauf folgenden Ermittlungen des Deutschen Bundeskriminalamtes BKA ergaben nicht zuletzt anhand der Fingerabdrücke, dass dieser Mann ein 28-jähriger Oberleutnant der Bundeswehr war, stationiert im deutsch-französischen Jägerbataillon 291 im französischen Illkirch (vgl. auch *Welt*, 27.4.2017; Pressemitteilung des BAMF (Ausgabe 017/2017), „Franco A. – Untersuchungen abgeschlossen“ vom 31.5.2017; *Spiegel Online*, 17.5.2017; *Der Spiegel* 18/2017, 55). Als Reaktion auf das Bekanntwerden dieses Vorfalls hat das Bundesinnenministerium eine Inspektion angeordnet, bei der 2000 Asylentscheidungen mit ähnlichem Profil erneut geprüft werden mussten. Auch wenn dabei kein zweiter Fall mit ähnlichen Verfahrensfehlern gefunden wurde, hat man daraufhin die Umsetzung bereits geplanter technischer Verbesserungen im Bereich der Identitätssicherung beschleunigt, wie z. B. die automatisierte Gegenprüfung von Fotos, die durch das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) erstmals erstellt und gespeichert worden waren, oder die Analyse von Handy-Daten (vgl. Tangermann 2017).

Auch bei dieser Grenzfabel besteht jedoch kein direkter Zusammenhang zwischen dem Fall und der vor allem technologisch orientierten Erweiterung der Mittel des Identitätsmanagements.<sup>11</sup> Man könnte sagen, dass hier

---

11 Zu einem möglichen Zusammenhang zwischen einem rechtsradikalen Tatmotiv und dem Identitätsbetrug, wobei Franco A. seine Fingerabdrücke als Aktanten einer falschen Zeugenschaft zu benutzen beabsichtigte, heißt es im Beschluss des Bundesgerichtshofs vom 22. August 2019, Absatz 14, S. 19: „Da-

ganz deutlich kein *technisches* Versagen vorliegt, sondern vielmehr vielleicht sogar eine unterminierte Aufmerksamkeit für einen viel älteren Aspekt der Praktiken der Identifizierung, nämlich die ganz basale soziale Interaktion. Es wird berichtet, Franco A. sei es erstaunlicherweise gelungen, die Angestellten der Asylbehörde davon zu überzeugen, dass er als französisch sprechender Syrer sein Interview in Französisch führen wolle. Das politische Kapital hingegen, das Franco A. als Rechtsradikaler zu schlagen vermochte, hat akkumuliert; in der rechten Szene wird er inzwischen als *whistleblower* gehandelt. Die Grundlage seiner „Heldentat“ bleibt allerdings schlicht, handelt es sich doch um die Kontingenz der Sicherung migrantischer Identität.<sup>12</sup>

## II. Der Recast von EURODAC

Anlässlich eines Treffens mit Spaniens Ministerpräsidenten Pedro Sánchez in Sanlúcar de Barrameda am 11. August 2018, kurz nachdem die neue rechtspopulistische Regierung in Rom kaum mehr Landeerlaubnisse für gerettete Bootsflüchtlinge in italienischen Häfen erteilte und Migrant\*innen stattdessen immer öfter versuchten, dem Landeverbot auszuweichen,

---

bei kann allerdings offen bleiben, ob der Angeklagte ursprünglich oder jedenfalls noch nach seiner Festnahme in Wien vorhatte, die Tat unter der Legende des syrischen Asylbewerbers ‚D.‘ zu begehen. Da die weiteren Ermittlungen insoweit keine neuen Erkenntnisse erbracht haben, verbleibt es dabei, dass gegen die Annahme, der Angeklagte habe die Waffe mit seinen – auch unter der falschen Identität als ‚D.‘ gespeicherten – Fingerabdrücken in der Nähe des Tatorts zurücklassen wollen und auf diese Weise einen Hinweis auf den angeblichen Asylbewerber geben wollen, insbesondere spricht, dass aufgrund der Abnahme der Fingerabdrücke nach seiner Festnahme in Wien diese nunmehr auch mit seinen Klarpersonalien verknüpft waren und dies dem Angeklagten mutmaßlich bewusst war (...).“

Nach der Zurückweisung einer Terroranklage durch das OLG Frankfurt im Juni 2018 hat die Generalstaatsanwaltschaft den Fall vor das Bundesgericht gezogen. Nach langen zusätzlichen Ermittlungen wurde die Anklage schließlich durch einen Entscheid des Bundesgerichtshofs im November 2019 zugelassen und der Fall zurück an das OLG Frankfurt/Main überwiesen.

12 Was für die europäische Bevölkerung gilt (siehe Fußnote 3), trifft auch für die Kategorie der migrantischen Identität zu, die streng genommen sogar eine Aporie darstellt, wenn der Mobilität der Vorrang vor ihrer Kontrolle eingeräumt wird. Gerade hier gilt das Primat der Differenz gegenüber der Fiktion der Vereindeutigung.

indem sie über Algerien und Marokko Richtung Spanien übersetzten, ließ Angela Merkel verlauten: „Nach der Theorie dürfte nie ein Migrant oder ein Flüchtling in Deutschland ankommen. Das entspricht aber nicht der Realität.“ (*Süddeutsche Zeitung*, Sz.de, 11. August 2018) Deswegen müssten die EU-Mitgliedstaaten daran arbeiten, ein „faires Verteilsystem zu finden und gemeinsam die Rückführung zu organisieren“. Merkel hatte bereits im Herbst 2015, auf dem Höhepunkt der Zuwanderung, das Dublin-System als „gut gemeint“, aber „nicht tragfähig“ bezeichnet (vgl. *Zeit online*, 7. Oktober 2015), offiziell spricht man in Europa seit damals davon, dass das Dublin-System sich in einem Reformprozess befinde. Dieser geht nunmehr ins vierte Jahr. Im Sommer 2018 führte die Drohung des Innenministers Horst Seehofer, an der deutsch-österreichischen Grenze aufgegriffene Asylsuchende abzuweisen bzw. nach Österreich zurückzuschicken, zu einer Regierungskrise in Deutschland.

Ganz und gar entgegengesetzt zu diesen politischen Einschätzungen und Krisen verlaufen die aktuellen Pläne, die Datenbank EURODAC auszubauen und zu verstärken.<sup>13</sup> Sie soll von ihrer politischen Bindung an die Dublin-Verordnung, auf die offenbar niemand mehr zählt, gelöst werden und neu als Datenbank fungieren, die nicht nur Asylbewerber\*innen, sondern auch Illegalisierte und Staatenlose europaweit registriert – im Migrationsregulationssprech heißt das, EURODAC soll für Rückkehrzwecke ausgeweitet werden.<sup>14</sup> Nicht nur die Nutzung will man aber ausbauen, sondern auch die registrierten Daten selbst: Auch Namen, Geburtsort und -datum, Staatsangehörigkeit, Information über das Reisedokument, allenfalls Asylantragsnummer und der zuständige Mitgliedstaat sowie eine biometrische Gesichtsfotografie sollen aufgenommen werden zusätzlich zu den Fingerabdruckdaten von Personen, deren Alter auf sechs Jahre gesenkt wird (bislang galt ein Mindestalter von 14 Jahren). Auch soll EURODAC mit den anderen großen Migrations-, Mobilitäts- und Kriminalitäts-Datenbanken interoper-

---

13 Eine Erweiterung des Anwendungsbereichs von EURODAC wurde bereits 2013 vorgenommen und erstreckte sich auf den Datenzugriff durch Strafverfolgungsbehörden. Vgl. hierzu Tsianos und Kuster 2016a; Kuster und Tsianos 2013.

14 Bisher trugen die Datensätze in EURODAC infolge der registrierten Zeit- und Raumdaten immer auch die Spuren einer Einwanderungsgeschichte nach Europa. Nun sollen sie offenbar auch für Ausreiseperspektiven nutzbar gemacht werden. Vgl. „Briefing EU Legislation Process: Recast Eurodac Regulation“, 10. März 2017.

abel gemacht werden. Technisch wurde dies bereits mit der Einrichtung der europäischen Agentur LISA (mit vollem Namen: Europäische Agentur für das operative Management großer IT-Systeme im Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts) seit dem Jahr 2011 erarbeitet bzw. mit der dortigen Einrichtung der BMS-Plattform (Biometric Matching System) begonnen, einer einheitlichen Verwaltungs- und Suchmaschine für alle großen europäischen Datenbanken im Bereich von Migration und Sicherheit (vgl. hierzu Tsianos und Kuster 2016a; Kuster und Tsianos 2014). Interoperabilität ist das Zauberwort der Stunde: Gesprochen wird aktuell von einem Europäischen Suchportal, einem gemeinsamen biometrischen Matching-Dienst, einem gemeinsamen und interoperablen Identitätsregister und einem Detektor für Mehrfachidentitäten (vgl. Eurodac Annual Report 2018). Ein auf dem von EU-LISA-YouTube-Kanal vertriebenes Video propagiert hierzu: „Interoperability is recognized as key to getting the most out of the data available.“ („Achieving Interoperability for a Safer Europe“ 2019) An dem Gesetzesvorschlag für „einen neuen Ansatz bezüglich der Verwaltung von Daten für das Grenz-, Sicherheits- und Migrationsmanagement, wobei alle zentralisierten EU-Informationssysteme für Sicherheits-, Grenz- und Migrationsmanagement unter voller Wahrung der Grundrechte interoperabel sind“, wird noch immer gearbeitet (Ü.d.A.).<sup>15</sup> Er umfasst neben EURODAC die Datenbanken VIS (Visa Information System) und SIS (Schengen Information System<sup>16</sup>), zudem die in den nächsten Jahren entstehenden neuen Datenbanken EES (Entry/Exit System, geplant für 2020), ETIAS (European Travel Information and Authorisation System, geplant für 2020) und ECRIS-TCN (European Criminal Record Information System for third-country nationals, geplant für 2020/21). Interoperabilität soll zudem auch für Interpol und Europol

---

15 Im Original: „[...] a new approach to the management of data for borders, security and migration management where all centralised EU information systems for security, border and migration management are interoperable in full respect of fundamental rights.“ „Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council on establishing a framework for interoperability between EU information systems (police and judicial cooperation, asylum and migration)“, COM/2017/0794 final, 12.12.2017.

16 Das Schengen Informationssystem enthält Warnmeldungen über Personen – etwa über solche mit einer Einreise- oder Aufenthaltssperre, einem EU-Haftbefehl, solche, die als vermisst gemeldet sind, über delikate und spezifische Kontrollen – sowie über Gegenstände – etwa verlorene, gestohlene oder ungültige Ausweise oder Reisedokumente.

gelten.<sup>17</sup> In dieser Perspektive hat die Europäische Kommission am 29. Juni 2017 einen Vorschlag für ein neues rechtliches Mandat für EU-LISA vorgelegt, damit sie die aktuellen und künftigen Herausforderungen im Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts besser bewältigen kann (vgl. „Press release of the EU Council, EU-LISA: agreement between the Council Presidency and the European Parliament (285/18)“, 24.5.2018). In einem im Juni 2019 veröffentlichten EURODAC-Bericht für das Jahr 2018 heißt es zu all diesen Umgestaltungen, die EURODAC in einen ganz neuen Funktionszusammenhang stellen werden: „Der Vorschlag zielte insbesondere darauf ab, die Mitgliedstaaten bei der Bewältigung der Herausforderungen im Zusammenhang mit der Nichteinhaltung des Fingerabdruckverfahrens zu unterstützen, indem Gesichtsbilder als zweiter biometrischer Identifikator hinzugefügt werden; zur Wirksamkeit der Rückführungspolitik der Europäischen Union (EU) beizutragen, indem ihr Geltungsbereich zum Zwecke der Identifizierung illegal aufhältiger Drittstaatsangehöriger erweitert wird; Missbrauch zu verhindern und gleichzeitig Sekundärmigration innerhalb der EU zu verhindern. Darüber hinaus skizzierte der Vorschlag auch weitere biographische Daten, die gespeichert werden sollen.“ (Eurodac Annual Report 2018, Ü.d.A.)

### III. Embodied Identity of Migration

Seit dem Jahr 2010 haben wir begonnen, die Praktiken und Funktionsweisen von EURODAC zu verfolgen. Dafür haben wir die Zentralen der europäischen Verwaltung besucht, aber auch mit Transitmigrant\*innen unterwegs auf ihren Wegen nach Europa gesprochen – an der Außengrenze und in den binneneuropäischen Grenzkonfliktzonen, in denen sich temporär die Krise von Schengen immer wieder neu manifestierte – Evros 2009, Igoumenitsa/Brindisi 2011/12, Wien 2012/13, Lesbos und Chios 2014–2016, Ventimiglia 2018, um nur einige wenige der zahlreichen Stationen zu nennen, die für unsere Recherchen von zentraler Bedeutung waren. Trotz des zweifellos kräftemessenden, kontroversen Verhältnisses zwischen Transitmigrant\*innen und Agent\*innen ihrer Kontrolle und der Regulation ihrer Bewegungen und Autonomien war es uns in unserer Forschung von Beginn an wichtig, die Wechselwirkungen der Praktiken der Kontrolle und der Migration konzeptuell in den Blick zu bekommen. Es ging uns darum, die biometrische Daten-

---

17 Ü.d.A.; „EU Information Systems. Security and Borders“, Dezember 2017.

bank EURODAC nicht einfach in ihrer technischen Funktionsweise und politischen Rationalität zu untersuchen. Was uns zentral schien bei dem Blick auf die Verarbeitung von Identität in Form von Fingerabdruck-Templates und deren Zirkulation unter besonderen Bedingungen und Beschränkungen zum Zweck der Migrationsregulation und -kontrolle bzw. der Definition und Fixierung der Identität der Migration,<sup>18</sup> war die Frage, wo wir in diesem Panorama die Transitmigrant\*innen lokalisieren. Uns ging es darum, materiell-semiotische und soziotechnische Entitäten denken zu können, in denen im Kontext von EURODAC Wissensformen, soziale Praktiken, Infrastrukturen aufeinandertreffen. Um dieses komplexe und konflikthafte Ineinandergreifen von Technik, sozialen Verhältnissen und Politik zu adressieren, sprechen wir in Bezug auf EURODAC von einer soziotechnischen Assemblage. Damit adressieren wir die Kopräsenz der technischen Aktion innerhalb gesellschaftlicher Handlungszusammenhänge, d. h. technische Abläufe und menschliches Verhalten in der Perspektive des verteilten Handelns der Aktivitäten verschiedener Agent\*innen in einem hybriden Aktionszusammenhang (Rammert 2006). Im Gegensatz allerdings zu Rammerts Begriff der „Konstellation“ behalten in der soziotechnischen Assemblage all die heterogenen Elemente jeweils ihre Multiplizität. Sie bilden also einen gemeinsamen Vektor, ohne dabei aufzuhören, sich zu modifizieren und dabei ihre Diversität zu reduzieren. Erst so können wir den autonomen Akteur\*innen-Status der Transitmigrant\*innen in seinem Protagonismus konzipieren, ohne dabei die Art und Weise aus den Augen zu verlieren, wie sie mit den Agent\*innen der Kontrolle zusammenstehen bzw. im zugespitzten Interessenkonflikt die-

---

18 Selbstredend spielen auch spezifische technische Besonderheiten, die gerade für die, meist vor allem den Geistes- und Kulturwissenschaften verpflichteten, *migration studies* viel zu selten relevant gemacht werden, eine zentrale Rolle, so etwa das Zehn-Finger-Abdruck-Set, das von der Firma Steria entwickelte AFIS (Automatisierte Fingerabdruck-Identifizierungssystem), die Verwendung spezieller Live-Scanner zur elektronischen Erfassung und Übertragung von Fingerabdrücken im Gegensatz zu früheren Methoden, die mit Tinte arbeiteten, Sensortechnik, die standardisierten ANSI/NIST-formatierten Dateien, die (flache und gerollte) elektronische Fingerabdrücke und alphanumerische Daten enthalten, der biometrische Matcher, eine Softwarelösung, die in das aktuelle EURODAC-System implementiert wurde und deren Inhaber „3M Cogent“ Inc. ist. Vgl. hierzu beispielsweise die öffentliche Ausschreibung des Rahmenvertrags für die Instandhaltung und den Betrieb von EURODAC, „Call for Tender. Framework Contract for Maintenance in Working Order (MWO) for the EURODAC system“, LISA/2016/RP/02.

sen entgegenstehen. Hierbei beziehen wir uns auf den Begriff der „surveillance assemblage“ von Kevin D. Haggerty und Richard V. Ericson. Gemäß diesen Autoren operiert eine „surveillance assemblage“, indem sie menschliche Körper von ihren territorialen Situationen abstrahiert und sie in eine Reihe von separaten Strömen abspaltet (Haggerty und Ericson 2000, 606). Das Konzept der Überwachung verallgemeinert hierbei aber das räumliche Setting des Gefängnisses, d. h., es bezieht die Regierung der Individuen auf die Einschließung eines Körpers in einer mehr oder weniger totalen Institution. Diese disziplinarpolitische Genealogie der Überwachung lässt sich kaum auf das Setting der Migrationskontrolle an der Grenze übertragen. Denn die Grenzkontrolle vollzieht sich immer entweder als Ein- oder Ausschlussbewegung. Räumlich gesprochen ist die Grenze kein Milieu, sondern gewissermaßen eine Drehtür. An der Grenze gibt es immer genau zwei Möglichkeiten: Komm rein, oder: Du bleibst draußen. Hallo, oder: Auf Wiedersehen – als dritte und immer häufiger praktizierter Imperativ hierbei: *fygé*, verschwinde. Die in einer solchen bifurkatorischen Drehtür als Abstraktion und Separation von menschlichen Körpern generierten Datenflüsse wirken sich in den meisten Fällen erst dort aus, wo wir innerhalb des europäischen Territoriums von der sekundären Migration sprechen. Die separierten Datenströme adressieren somit die unsichere Verifizierbarkeit von Migrant\*innen *nach* deren Identifizierung an der EU-Außengrenze, die bezogen auf den Schengener Raum geographisch gesprochen nahezu ubiquitär sein kann. Sie ist eine Grenze, die eine migrantische Kondition etabliert, die wir als „digital deportability“ bezeichnen.

Ausgehend von unserer Beobachtung der Entwicklung von EU-LISA seit 2013 und im Kontext der drei geschilderten Fälle stellt sich uns die Frage: Handelt es sich bei einer derart massiven Tendenz zur systematischen Erfassung unterschiedlicher Milieus der unerwünschten Mobilität und der zunehmenden Zentralisierung und Ausweitung diesbezüglicher Registraturen nicht vielleicht doch eher um eine Heterogenitätsreduktion mancher Elemente der Assemblage, die wir an anderer Stelle auch als „function creep“ beschrieben haben (vgl. Tsianos und Kuster 2016a)? Müsste man nicht doch im Moment möglicherweise eher von der Entstehung einer grundlegend veränderten soziotechnischen Assemblage sprechen? Diese Fragen bilden den Hintergrund dafür, dass wir den Recast von EURODAC so ernst nehmen.

Im Vollzug von EURODAC werden also biometrische Technologie und digitale Datenbankarchitektur nicht angewendet, sondern vielmehr innerhalb des Vergemeinschaftungsprozesses europäischer Asyl- und Grenzsiche-

rungspolitiken sowie Antiterror- und Innere-Sicherheits-Politiken in Aktion gebracht, um das, was sich als verkörperte Identität der Migration begreifen lässt, in Europa sowohl herzustellen als auch zu fixieren, aufrechtzuerhalten, zu beglaubigen, zu sortieren und zu sichern. Ein solches ko-konstitutives Zusammenspiel von menschlichen und nichtmenschlichen Akteuren und Dingen, von technischen und soziopolitischen Belangen in Grenzkonflikten, so unsere Überlegungen, betrifft eben auch die duale Konstellation zwischen Autonomie der Migration (vgl. hierzu Papadopoulos, Stephenson und Tsianos 2008; Mezzadra und Neilson 2013; Papadopoulos und Tsianos 2013; Tazzioli 2014; Nyers 2015; Trimikliniots, Parsanoglou und Tsianos 2015; de Genova 2017; Kuster 2018) und staatlicher Kontrolle, in die wir mit dem Begriff des *Informations- und Kontrollkontinuums* intervenierten, um zu zeigen, dass das, was wir empirisch „im Feld“ beobachteten, nicht etwa zufälligen Episoden des Grenzgeschehens entspricht, sondern dass die Grenzkonflikte zwar kontingent, aber vor allem endemisch sind (vgl. dazu Tsianos und Kuster 2012). Dies liegt daran, dass die Kontrollpraxen innerhalb einer bestimmten soziotechnischen Assemblage der europäischen Migrations- und Grenzkontrolle immer reaktiv sind, d.h., nachträglich zu der Vielfalt und Unvorhersehbarkeit der Bewegungen der Transitmigrant\*innen erfolgen. „Migration comes first. Movement comes before its control“ (Kuster und Tsianos 2016a, 54). Autonomie ist analytisch nicht von Kontrolle zu trennen. Der Begriff des Informations- und Kontrollkontinuums zielt somit darauf, dass die Praktiken, Taktiken und Wissensformen der Transitmigrant\*innen nicht außerhalb der aktuellen soziotechnischen Assemblage der europäischen Migrations- und Grenzkontrolle stehen, in der ihre verkörperte Identität der Migration entsteht und bestritten wird. Migrant\*innen stehen also in jener umstrittenen Kontinuität, die mit der Fiktion der Identität eingeholt werden soll. Daher sprechen wir davon, dass die Migration ein ko-konstitutiver und selbstreflexiver Teil des Informations- und Kontrollkontinuums ist. Es geht immer darum, die Informations- und Kontrolltechnologien und die Praktiken, Taktiken und Wissensformen der Grenze *zugleich* im Auge zu behalten. So ist etwa auch zu berücksichtigen, dass die Praxen der Grenzüberschreitung oft sehr stark narrativiert sind und über Mythen, Irrtümer und Gerüchte funktionieren, die sich dann etwa als Grenzsandale aufbereitet in den Medien wiederfinden, wie in unseren drei Grenzfabeln.

Das Informations- und Kontrollkontinuum erstreckt sich aber nicht nur zwischen den grenzüberschreitenden Bewegungen der Migration, ihren Autonomien und den soziotechnischen Operationen der Kontrolle, sondern

auch zwischen Momenten der bifurkatorischen Erfahrungen und Inskriptionen der Grenze und den davon ausgehenden streuenden Wirkungen der identifizierenden Datenflüsse bis zum nächsten zeitlich-räumlichen Einschnitt einer Grenze. Mit der verkörperten Identität der Migration adressieren wir daher das Feld der *Kollisionen* und *Adhäsionen*, die sich zwischen den als autonom konzipierten Praktiken der Transitmigrant\*innen und der in ihren Körpern verankerten Identität, welche ihnen durch die Kontrollsysteme zugeschrieben wird, aufspannen. Die Verortung der Identität innerhalb des Informations- und Kontrollkontinuums der soziotechnischen Assemblage der europäischen Migrations- und Grenzkontrolle ist nicht auf die eine oder andere Seite hin – panoptischer Realismus kontra Empirismus der autonomen Subjekte der Transitmigration – zu entscheiden, will man die Migration nicht auf einen Systemantagonismus reduzieren und die Grenze als einen Ort der Feindschaft bestimmen (vgl. Mbembe 2017). Um den gesamten Bereich zu adressieren, in dem die Identität der Migration bestritten, aber auch hervorgebracht und plausibilisiert wird, in dem alle politischen und sozialen Konstruktionen, Widerspenstigkeiten und Flüchtigkeiten der beweglichen Räumlichkeit eines Körpers eingetragen, aber auch ausgelöscht<sup>19</sup> werden können, haben wir den Begriff der verkörperten Identität der Migration kreiert. Natürlich stimmt es, dass, wie wir selber mehrfach äußerten, die Migrant\*innen die Grenze verkörpern, indem sie diese nunmehr mobil gewordene Schranke in Form ihrer Fingerabdrücke selber mit sich tragen (Tsianos und Kuster 2016b; Kuster und Tsianos 2013).<sup>20</sup> Ihr „eigener“ Körper wird so zum Passwort, zur Zugang ermöglichenden oder verhandelnden Chiffre, wie sie Gilles Deleuze (1993) bereits in seinem bekannten Text über die individualisierende Kontrollgesellschaft beschrieben hat. Aber genauso stimmt, dass die verkörperte Identität der Migration die Beharrlichkeit und die Dynamik von Körpern, Dingen und Belangen der Transitmigration nach Europa dingfest zu machen versucht, indem sie sie mittels aufeinanderfolgender Akte staatlicher Geltungskraft fixiert sowie im Bereich von *Rechtsansprüchen* inskribiert und identifiziert (vgl. dazu Kuster i.E.). Eine Frau,

---

19 Es gibt verschiedene Varianten der Löschung, etwa als Annullierung einer Identität (= Ent-Identifizierung) oder als Löschung der Daten von Asylbewerber\*innen nach zehn Jahren, von illegal beim Überschreiten der EU-Außengrenze aufgegriffenen Personen nach zwei Jahren (Datenschutz) oder bei Erlangung einer europäischen Staatsbürgerschaft.

20 Louise Amoore (2006) spricht hierbei von „biometrischen Grenzen“.

die ihren Ehemann und ihre Kinder an der griechisch-türkischen Grenze am Evros abholt, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit ein sogenannter Dubliner.

Aber wie schreibt ein Staat einen Körper ein? Craig Robertson hat von besonderen dokumentarischen Technologien und Verfahren gesprochen, die in der Lage sind, „an administrativevely useful identity“ (2009, 337) zu ermitteln, zu valorisieren und zu bestätigen. Das gelinge nur durch ein Verifikationsregime, das Identität als stabiles Objekt hervorbringe, welches für die Regierungspraktiken des modernen Staates entscheidend sei, so Robertson (2009, 329).<sup>21</sup> Solche staatlichen Technologien und Praktiken sind auch heute noch prägend – nicht zuletzt in Hollywood. Sie konstituieren jedoch weit weniger imaginäre Horizonte durch Traummaschinen oder exekutive Akte staatlicher Gewalt via „paper empires“, wie dies etwa Ann Laura Stoler (2002) für die Archive des spätimperialen 19. Jahrhunderts erörtert hatte. Vielmehr werden urkundlich belegte Identitäten heute an der europäischen Grenze in vernetzten und intelligenten Datenbanksystemen ausgebildet und von Agenturen bewirtschaftet. Und wie die Entwicklung von EU-LISA zeigt, entwickeln sich die Datenbanksysteme von der simplen Indexdatenbank in Richtung einer erhöhten Relationalität und Nominalität, indem die Interoperabilitätskapazitäten durch integrierte Datenverwaltungsarchitekturen gesteigert werden. Interoperabilität ist nicht einfach eine erhöhte Kompatibilität, sondern selbst eine Assemblage, denn der Begriff bezeichnet die Fähigkeit unabhängiger, heterogener Systeme, möglichst nahtlos zusammenzuarbeiten, um Informationen auf effiziente und verwertbare Art und Weise auszutauschen. Zudem – und das halten wir für besonders wichtig – postulieren die hier verwalteten und die Verwertbarkeit des Austauschs ermöglichenden Daten eine absolute Identifikation durch den Körper: Der Körper ist es, der für die eingeschriebene Identität haftet. Daher sprechen wir von einer neuen Tendenz zur Körperontologie, verstanden als digital verwaltete Metrik eines einwandernden Bios. Hierbei wird ein singulärer und individuierter Körper auf von ihm identifizierbare Spuren reduziert, um wiederum von Maschinen gelesen werden zu können, wie Irma van der Ploeg

---

21 Robertson fokussiert in seiner historischen Untersuchung zur Entstehung des Reisepasses in den USA eher auf Identifikationspraktiken und das Dokumentieren einer individuellen Identität als, wie sonst üblich, auf Grenzkontrolle, Staatsformung und Bürokratie als Überwachung. Sicherlich bestehen immer Wechselwirkungen zwischen imaginierten Staatskörpern oder allegorischen Kollektivkörpern und den realen Körpern, die dadurch hervorgebracht, also materialisiert werden (vgl. hierzu Bruns 2020b).

(2005) herausgestellt hat. Migrantische Volatilität als algorithmische Spur aufnehmen – Identität soll zur mathematischen Gewissheit werden, um auf diese Weise die flüchtige Verortung der Identität in der Migration als und in die Korpora der Verwaltung im Kontext der Schengener soziotechnischen Assemblage der europäischen Migrations- und Grenzkontrolle zu inskribieren.<sup>22</sup>

Wir haben den Begriff der verkörperten Identität der Migration zunächst nahezu kontraintuitiv eingesetzt, da Verkörperung insbesondere in den Geisteswissenschaften meist als ein erfahrungszentrierter Begriff verwendet wird und von einer subjektiven Körperwahrnehmung ausgeht. In der Transitmigration nach Europa hingegen spielt aber nicht nur die permanente Wandlung, wie sie der Sozialkonstruktivismus (siehe etwa Schütz und Luckmann 2003; Knorr-Cetina 1989) betont hat, eine Rolle, sondern Mutationen und leibhaftige Schwerkräfte sowie deren nicht selten gewaltsam beweiskräftig gemachte Stillstellung, wobei biometrische Daten als Authentifikatoren, d. h. als beglaubigende Instanzen einer Wahrheit des Körpers dienen. Es sind die feministischen Diskussionszusammenhänge des „corporealism“, die den verkörperten, situierten Aspekt der Subjektivität in den Vordergrund stellen, die uns hier weiterhelfen. „Corporeality“ (körperliche Existenz, Leiblichkeit) wird weder als vordiskursive Entität noch als vollständiger Organismus verstanden, sondern als etwas, das sich durch Verhältnisse und Prozesse des Werdens konstituiert. Bereits 1987 skizzierte Elisabeth Grosz die Konturen eines „corporeal feminism“, dessen Anspruch darin besteht, einen neuen Umgang mit dem in großen Teilen des Feminismus tradierten ideologischen Misstrauen und erheblichen theoretischen Vorbehalten gegenüber dem Körper zu finden. Die Konzeption einer konsti-

---

22 Im Vergleich dazu spricht Craig Robertson in Bezug auf die historische Einführung des Passes in den USA von der Rückgewinnung einer „slipped certainty“, einer entglittenen Gewissheit „by moving from local and personal social relations to centralized bureaucratic hierarchies“ (Robertson 2009, 337). In diesem Sinne verweist er auf „die Bedrohung des Selbstrepräsentationsanspruchs eines Individuums“ als „Diskrepanz zwischen der durch die Unterzeichnung des eigenen Namens ersichtlichen Lesefähigkeit und der Lesefähigkeit, die mit der dokumentarischen Formulierung einer persönlichen und einer rechtlichen Identität verbunden ist“ (Ü.d.A.; „The threat to an individual’s claim to self representation is, in the terms of this essay, the discrepancy between the literacy evident by signing one’s name and the literacy entailed in the legible documentary articulation of a personal identity and a legal identity.“ Robertson 2009, 339).

tutiven Verkörperung soll, so Grosz, dazu beitragen, den Körper als ein *politisches Objekt* zu begreifen, universell in seiner Allgemeinheit, aber ‚offen‘ für kulturell spezifische Bedeutungen und Voraussetzungen; zugleich gilt es aber auch, jeden „reverse essentialism“ zu vermeiden, indem ein Körper als *mehr* denn das reine Resultat einer unzugänglichen Physis oder schicksalhaften Biologie verstanden wird (Grosz 1987, 2ff.). Umgekehrt ist der Körper aber auch *mehr* als bloß ein diskursiver Effekt. Der Körper ist sowohl konzeptuell als auch körperlich veränderbar; ihm wird an der Schwelle zwischen Natur und Kultur bzw. als Gelenk, das beide Felder verbindet, Bedeutung *verliehen* (ebd., 8). Mit diesem Instrumentarium gilt es, der grundlegenden Ambivalenz, die der Feminismus gegenüber der Repräsentation des Körpers hegt, offensiv zu begegnen: Sofern sich seine Sichtbarkeit immer in einem antinomischen Spannungsfeld entfaltet, zwischen seinem Status als Opfer der Repräsentation oder aber als Ausgangsort für eine erlösende Öffnung (Bray und Colebrook 1998, 35), konzeptualisiert der „corporeal feminism“ den Körper in Auseinandersetzung mit dem Denken der Immanenz etwa bei Spinoza, Nietzsche oder Deleuze als *Ausdruckseignis*. In Abgrenzung von dem immer wieder kritisch analysierten Rationalismus des westlichen Denkens und dem Cartesianismus steht der Körper entsprechend nicht als etwas vollständig Reales oder Konstitutives *außerhalb* oder im zeitlichen Sinne *vorgängig* seiner Identifikation oder Repräsentation (ebd., 38). Und folglich gibt es auch nicht eine einzige Theorie der Beziehung eines Körpers im Allgemeinen zu Bedeutungen, sondern vielmehr existentielle Singularitäten, sprich differierende Beziehungen und Effekte (ebd., 39–40). „Social, economic, psychical and moral relations are not just *experienced* by subjects, but are, in order to be experienced, integrally *recorded* or corporeally *inscribed*.“ (Grosz 1987, 7) In ihrem Buch *Volatile Bodies* fasst Grosz diese Verschränkung mit der Metapher des Möbius-Bandes (1994, 209–210), das Bewegungen, die von innen nach außen verlaufen, untrennbar verschränkt mit solchen, die von außen nach innen verlaufen. Analoge Operationen müssen in der Folge allerdings auch die jeweiligen Disziplinen durchlaufen, die den Körper entweder vor allem in seiner Innerlichkeit und als Selbstwahrnehmung (etwa die Psychoanalyse oder die Phänomenologie) oder als Oberfläche, auf der sich Einschreibungen abzeichnen (etwa Geschichtswissenschaften, Sozialwissenschaften, der Sozialkonstruktivismus), begreifen: „Feminist accounts of the body require experiential or phenomenological concepts of the body as the site for an interior or psychical map [...] – as well as accounts of the ways in which bodies are manipulated, produced and

controlled in order to develop different conceptions of the lived body“, so formulierte es Grosz programmatisch (Grosz 1987, 13). Ein so geartetes theoretisches Projekt ist aber auch unbedingt strategisch zu verstehen, Anliegen ist ihm ein Verständnis der Körperlichkeit, das mit feministischen Kämpfen zur Untergrabung patriarchalischer Strukturen und zur Bildung selbstdefinierter Begriffe und Repräsentationen vereinbar ist und hierbei vor allem die Aneignung der Sprache durch Sprecher\*innen vorantreibt, die vom Bereich der Artikulation disqualifiziert wurden (ebd., 3, 13). Diese positive Ethik des Körpers, die unweigerlich an Frantz Fanons Anrufung an seinen Körper erinnert „O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge!“ (Fanon 1952, 188), adressiert den Körper weder als Grenze oder als Negation, aber auch nicht als das Andere der Repräsentation, sondern nimmt ihn zum unausweichlichen Ausgangspunkt des Denkens. Bei der Übertragung dieses Körperdenkens von einem Feminismus, der sich vorwiegend mit Konzeptionen sexueller Differenz beschäftigt, in die *Radical Black Theory* fällt allerdings die Produktion einer Differenz auf, die sich als Bruch zwischen *flesh* und *body* (Spillers 1987) auftut. Bei Hortense Spillers ist es das nicht vergeschlechtlichte „Fleisch“, das die *primäre* Erzählung einer Ontologie von *race*/„Rasse“ adressiert; es entspricht einer schwarzen Verbindung zur Welt, die Spillers „that degree zero of social conceptualization“ (ebd., 198, 67) nennt und die Simone Browne in ihrem Buch *Dark Matters. On the Surveillance of Blackness* (2015) aufgreift und als eine historische Genealogie der Überwachungstechniken bestimmt. Ihren Ursprung nimmt diese im Brandmarken der Versklavten im Zuge der Plantagenökonomie, das Simone Browne als „racializing act“ begreift, insofern es die Beziehung zwischen dem zur Ware gemachten, gestohlenen Körper und seinem Eigentümer als Identitätsmarke mittels eines brennenden Eisens eingraviert (Browne 2015, 91ff.). Mit Browne gedacht lassen sich rassisierende Akte der Gegenwart als „digital epidermalization“ (ebd., 109f.) denken und somit als veränderte Fortschreibung von *race*/„Rasse“ verstehen. Diese gilt es insbesondere in Bezug auf die „digital deportability“ des europäischen sowie weiterer Grenzregime zu beziehen.<sup>23</sup> In der Tat besteht in den *Border Studies* ein Defizit, wenn es um die Artikulation der Verhältnisse zwischen symbolischen und physischen, geographischen, territorialen und relationalen Dimensionen von Grenzziehungsprozessen geht, wie Claudia Bruns (2020a) betont und als Desiderat

23 Vgl. hierzu einen ersten Entwurf etwa bei M'charek, Schramm und Skinner 2014.

einer feministisch perspektivierten Körpergeschichte bezeichnet. Gerade im Falle der verkörperten Identität der Migration geht es jedoch nicht bloß um Zwang oder Ent- und Dis-/Identifikation, nicht nur um Inskriptionen von Subjektivierung oder differentielle Iteration, sondern zudem um Simulationen und Prognosen mit unterschiedlichen materialisierenden Skalierungseffekten, von der Fingerkuppe bis zur nationalen Staatsangehörigkeit oder vom Subjekt bis zum Profil, von der Routenrekonstruktion bis zur Risikoprävention, antizipativ und rekursiv, *forward tracing* und *backtracing*.

EURODAC samt den koproduzierenden Datenmaschinen, die im Dienste seiner soziotechnischen Assemblage stehen, stellt den Versuch dar, die verkörperte Identität der Migration auf ihre Differenz als eine maschinenlesbar gemachte Ontologie des Körpers (mittels Fingerabdrücken) zu reduzieren und damit innerhalb des Informations- und Kontrollkontinuums eine *Verortung der Identität* herzustellen. Die Leiblichkeit/Körperlichkeit (*corporeality*) der Migration und die unspezifische Flucht eines fleischlichen Begehrens (*flesh*) lassen sich aber keinesfalls innerhalb eines Paradigmas von Bewegung kontra Kontrolle verstehen, sondern nur als Vielfalt im buchstäblichen Sinne – nicht als Vielfalt von Subjektpositionen, sondern als Multiplizität differenzieller Verbindungen.<sup>24</sup> Die verkörperte Identität der Migration bezeichnet die Verortung der Identität, die notwendigerweise als differentiell gedacht werden muss, weil dieser Schauplatz, nämlich der Körper selbst, differentiell ist. Unter den Vorzeichen eines stärkeren Mandats von EU-LISA, der Interoperabilität aller bestehenden europäischen Datenbanken sowie der Entwicklung und Verwaltung neuer IT-Großsysteme multiplizieren sich die Möglichkeiten, verkörperte Identität festzustellen und zu sichern, exponentiell. Es handelt sich also um eine aktuelle Differenzierung und Vervielfachung von Identifikationen.<sup>25</sup> Damit befinden wir uns im Be-

---

24 Interessant in diesem Zusammenhang ist der Hinweis, den Simone Browne im Rückgriff auf Saidiya Hartmans Buch *Lose Your Mother* (2006) bezüglich der Narben und Brandmarken im Zuge der Deportation und Versklavung der Middle Passage gibt. Manche Versklavte haben diese gewaltsamen Einschreibungen auf ihren Körpern benutzt, um verwandtschaftliche Bezüge oder soziale Verbindungen zu versklavten Weggefährte\*innen wiederzubeleben. Diese Praxis interpretiert Browne als Offenbarung der Grenze der Entmenschlichung durch das *branding* (Browne 2015, 102).

25 Kirstie Ball weist auch auf Forschungen über die Funktionsweise von Überwachungsvorgängen hin, die zeigen konnten, dass es Öffnungen der räumlich-zeitlichen Lücken zwischen Beobachter\*innen und Beobachteten sind, die Wi-

reich der Aktualisierung einer virtuellen Identität, die differentiell ist, unendlich, *ex post* und antizipativ. Gilles Deleuze unterscheidet allerdings zwischen einer „Differenzierung“, die qualifizierend, spezifizierend, teilend und organisierend wirkt und im Bereich der Aktualität operiert, und einer „Differentiation“, die „den virtuellen Inhalt der Idee als Problem bestimmt“, wie er sagt (Deleuze 1997, 265). In unserem Falle handelt es sich hierbei um das Problem der verkörperten Identität der Migration. Wenn Deleuze Differenz verdoppelt, so deshalb, weil er die Aktualität als einen Prozess des Virtuellen, als dessen Differenzierung konzipieren will und nicht als ihr Gegenstück. Wenn Josef K. im Jahre 2030 mittels einer Iriserkennung in EU-LISA als Inhaber eines gestohlenen Passes gematcht würde, dann, so könnte man im Sinne Deleuzes sagen, entspräche die Aufdeckung seines Identitätsbetrugs einer divergenten Linie der Differentiation, die ohne Ähnlichkeit mit der virtuellen Mannigfaltigkeit der Verkörperungen eines Josef K. korrespondierte.

Die drei Grenzfabeln, die wir in diesem Text erzählt haben, beziehen ihren Ruf, ihre skandalträchtige Dimension aus dem Scheitern der ordnungspolitischen Dimension der europäischen Grenzkontrolle. Die Grenzfabel jedoch, mit der wir diesen Beitrag abschließen wollen, versinnbildlicht die Gewalt der staatlichen Identifikationspraktiken an Europas Grenzen (vgl. auch *Efimerida ton Syntakton*, 12.2.2018).<sup>26</sup> Sie kam auf uns zu, während wir an diesem Text schrieben; sie tauchte auf, aus über die Jahre gewachsenen Netzwerken, in denen wir uns forschend und aktivistisch zur Formierung der EU-Außengrenze zu verhalten versuchen. Mit ihrem Auftauchen verbunden war der Anspruch, in forschungspolitisch und aktivistisch adäquater Weise zu reagieren auf eine Menschenrecht, Europarecht und internationales Recht eklatant verletzende staatliche Praxis. Es handelt sich entsprechend um eine Fabel, die als „mobile undercommons of migration“ (Kuster 2017) eine Kunde, eine Stimme dessen erhält, was zum Schweigen gebracht wird, wenn das Staatsverbrechen, um das es hier geht, zur Normalität geworden

---

derstand ermöglichen. Das deckt sich sehr stark mit unseren Beobachtungen über die Besorgnis von als „wrong hits“ bezeichneten EURODAC-Matchings, welche den zeitlichen und räumlichen Lücken bezüglich der angenommenen Entsprechung zwischen den Bewegungen der Migrant\*innen und der Bewegungen der Daten geschuldet sind. Vgl. hierzu Kuster und Tsianos 2016a.

26 Für eine seicht-humanitaristische Version des Falles, der die Funktionsweise der Dublin-Verordnung vollkommen verfehlt, vgl. *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 286, 11. Dezember 2019, S. 3. An dieser Stelle möchten wir uns bedanken für die Solidarität und die Fürsorge von Georgios und Sigrid Tsiakalos.

ist: *push backs*<sup>27</sup> an der EU-Außengrenze. Wir schließen diesen Beitrag Anfang April 2020.

Am 26. November 2016 befand sich Fady, ein in Deutschland anerkannter Flüchtling aus Syrien, auf dem Gelände der Buszentrale in Didymoticho. In dieser kleinen Stadt an der griechisch-türkischen Grenze fragte er nach einem elfjährigen Jungen, dessen Foto er auf seinem Handydisplay herumzeigte. Der Junge, sein kleiner Bruder, hätte eine Woche davor die Grenze am Evrosfluss passiert haben und in Didymoticho angekommen sein sollen, seine Spuren haben sich aber verloren. So hat Fady die Entscheidung getroffen, von München nach Thrazien zu reisen, um vor Ort selbst nach seinem Bruder zu suchen. Fady selbst ist 2015 in Lesbos angekommen und wurde dort zum ersten Mal registriert. Im Zuge des sogenannten Sommers der Migration ist er, wie viele andere auch, nach Deutschland weitergereist, wo der Rest seiner Familie schon wartete. Fady hat in Deutschland einen Antrag auf Asyl gestellt und einen Flüchtlingsstatus erhalten. Die drei griechischen Polizisten, die in Didymoticho seine Dokumente kontrollierten – einen von Deutschland ausgestellten Flüchtlingspass, der es erlaubt, im Schengener Raum ungehindert zu reisen –, beschlagnahmten Fadys Dokumente und sein Handy und setzten ihn, wie er erzählte, in einen grünen Wagen. Nach einer zweistündigen Fahrt gelangten sie an einen Ort, an dem es viele solcher Autos gegeben habe und der, so Fady, wie ein Militärgelände ausgesehen habe. Dort habe man ihm nur seinen syrischen Ausweis zurückgegeben und ihn in eine Zelle gebracht, in der sich weitere fünfzig Geflüchtete, unter anderem auch Kinder, befunden hätten. Am nächsten Tag mussten die Gefangenen die Zelle verlassen, sie wurden aufgefordert, ihr Gesicht mit ihren Hemden zu verdecken. Sie wurden auf einen Lastwagen verfrachtet. Fady und ein weiterer Flüchtling, der in der Schweiz anerkannt worden war, verlangten die Rückgabe ihrer Flüchtlingspässe und ihre sofortige Freilassung, woraufhin man sie verprügelt hat. Mehrere Stunden später, als die Gefangenen aus dem Lastwagen ausgestiegen waren, sah Fady zahlreiche uniformierte und maskierte Männer. Einige erteilten Befehle in einer fremden Sprache, so Fady. Die Gefangenen wurden auf zwei Schlauchboote verteilt, die unter Begleitung von je zwei Uniformierten, die die Boote steuerten, über den Fluss

---

27 Als *push back* wird das Zurückdrängen ausländischer Personen ohne entsprechende Aufenthaltstitel für das Zielland in Grenznähe bezeichnet. In der EU gilt diesbezüglich der Grundsatz der Nichtzurückweisung, ein völkerrechtlicher Grundsatz nach der Genfer Flüchtlingskonvention Artikel 33 sowie Artikel 3 der Europäischen Menschenrechtskonvention.

setzten und die Gefangenen ans Ufer springen ließen. Ohne Papiere erreichte Fady Adrianoupoli (Edirne), wo er von türkischen Grenzpolizisten kontrolliert wurde. Mit einem Dokument, das seine illegale Einreise in die Türkei dokumentierte, erreichte er schließlich Istanbul. Dort angelangt besuchte er sofort die deutsche Botschaft, um die Ersetzung seines Flüchtlingspasses zu beantragen. Nach einer mehrtägigen Wartezeit erhielt er einen Termin und konnte eine schriftliche Erklärung der Umstände ablegen, die zum Verlust seines Flüchtlingspasses geführt hatten. Da die Botschaft sich fast zwei Monate nicht zurückmeldete, beschloss er, ohne gültige Papiere wieder nach Griechenland zu reisen. Ende Januar 2017 kam Fady in Athen an. Dort wartet er noch immer auf seinen von Deutschland ausgestellten Flüchtlingspass.

### Literatur

- „Achieving Interoperability for a Safer Europe“, Promotional animation video about interoperability between the large-scale IT systems managed by eu-LISA, 3.1.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=JcYkoLd2gus> (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- „Aktionsplan für ein wirksameres europäisches Vorgehen gegen Reisedokumentenbetrug“ (Mitteilung der Kommission an das Europäische Parlament und den Rat), COM(2016) 790 final, 8.12.2016, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:52016DC0790&from=DE> (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- Amoore, Louise. 2006. „Biometric borders: Governing mobilities in the war on terror“. *Political Geography* 25: 336–351.
- Amoore, Louise, und Alexandra Hall. 2009. „Taking people apart: digitized dissection and the body at the border“. *Environment and Planning D: Society and Space* 27: 444–464.
- Ball, Kirstie. 2005. „Organization, Surveillance and the Body: Towards a Politics of Resistance“. *Organization* 12(1): 89–108.
- Bal, Mieke. 2018. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Fourth Edition, University of Toronto Press.
- Bray, Abigail, und Claire Colebrook. 1998. „The Haunted Flesh: Corporeal Feminism and the Politics of (Dis)Embodiment“, *Signs* 24(1): 35–67.
- „Briefing EU Legislation Process: Recast Eurodac Regulation“, 10. März 2017, [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2016/589808/EPRS\\_BRI%282016%29589808\\_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2016/589808/EPRS_BRI%282016%29589808_EN.pdf) (zuletzt zugegriffen am 6.10.2018).
- Browne, Simone. 2015. *Dark Matters. On the Surveillance of Blackness*. Duke University Press.

- Bruns, Claudia. 2020a. „Gendering Border Studies? Schnittstellen zwischen Border und Gender Studies“. In *Grenzforschung, Handbuch für Wissenschaft und Studium*, herausgegeben von Dominik Gerst, Maria Klessmann und Hannes Krämer, Band 3, 338–358. Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845295305-1>.
- Bruns, Claudia. 2020b. *Europas Grenzen: Karten, Körper, Kollektive seit der Antike*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- „Call for Tender. Framework Contract for Maintenance in Working Order (MWO) for the EURODAC system“, LISA/2016/RP02, <https://www.eulisa.europa.eu/Procurement/Tenders/LISA2016RP02%20EURODAC%20MWO/Annex%20I%20Eurodac%20MWO-Executive%20Summary.pdf> (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- De Certeau, Michel. 2010. *Mystische Fabel*. Berlin: Suhrkamp.
- De Genova, Nicholas, Hrsg. 2017. *The Borders of „Europe“. Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*. Durham, London: Duke University Press.
- Deleuze, Gilles. 1993. „Postskriptum über die Kontrollgesellschaft“. In *Unterhandlungen 1972–1990*, 254–262. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles. 1997. *Differenz und Wiederholung*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Der Spiegel* 51/2016, „Durchgeschlüpft“ von Matthias Bartsch, Giorgos Christides, Jürgen Dahlkamp, Dietmar Hipp, Beate Lakotta, Andreas Ulrich und Wolf Wiedmann-Schmidt.
- Der Spiegel* 18/2017, „Der hessische Syrer“ von Matthias Bartsch, Jörg Diehl, Matthias Gebauer, Martin Knobbe und Wolf Wiedmann-Schmidt.
- Dongus, Ariana. 2019. „Galton’s Utopia – Data Accumulation in Biometric Capitalism“. *spheres*. #5 Spectres of AI, <http://spheres-journal.org/galtons-utopia-data-accumulation-in-biometric-capitalism/> (zuletzt zugegriffen am 4.4.2020).
- Efimerida ton Syntakton*, 12.2.2018, „Mou piran ta Xartia mou ...“ von Dimitris Aggelidis, [https://www.efsyn.gr/ellada/dikaiomata/140103\\_moy-piran-ta-hartia-me-pigan-sto-potami-kai-me-perasan-apananti](https://www.efsyn.gr/ellada/dikaiomata/140103_moy-piran-ta-hartia-me-pigan-sto-potami-kai-me-perasan-apananti) (zuletzt zugegriffen am 20.4.2021).
- „EMN Focussed Study 2017, Challenges and practices for establishing applicants’ identity in the migration process. Common Template of EMN Focussed Study 2017“, Final Version: 05/04/2017, [https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/00\\_id\\_study\\_specifications\\_final\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/00_id_study_specifications_final_en.pdf) (zuletzt zugegriffen am 6.10.2018).
- „EMN Synthesis Report for the EMN Focussed Study 2017: Challenges and practices for establishing the identity of third-country nationals in migration procedures“, December 2017 – Final (Version 2), [https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/00\\_eu\\_synthesis\\_report\\_identity\\_study\\_final\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/00_eu_synthesis_report_identity_study_final_en.pdf) (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).

- „EU Information Systems. Security and Borders“, Dezember 2017, [https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-security/20171212\\_eu\\_information\\_systems\\_security\\_and\\_borders\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-security/20171212_eu_information_systems_security_and_borders_en.pdf) (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- Eurodac – 2016 statistics, EL-AF-17-001-EN-N, <https://www.eulisa.europa.eu/Publications/Reports/2016%20Eurodac%20annual%20statistics.pdf> (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- Eurodac Annual Report 2018: Factsheet, <https://www.eulisa.europa.eu/Publications?RID=81&LID> (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- Eurodac Annual Report 2018, <https://www.eulisa.europa.eu/Publications?RID=80&LID> (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noir, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil.
- Grosz, Elizabeth. 1987. „Notes towards a corporeal feminism“. *Australian Feminist Studie* 2(5): 1–16.
- Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- Haggerty, Kevin D., und Richard V. Ericson. 2000. „The Surveillant Assemblage“. *British Journal of Sociology* 51(4): 605–622.
- Horn, David. 2003. *The Criminal Body: Lombroso and the Anatomy of Deviance*. New York und London: Routledge.
- Knorr-Cetina, Karin. 1989. „Spielarten des Konstruktivismus: Einige Notizen und Anmerkungen“. *Soziale Welt*, Jg. 40 (1/2): 86–96.
- Kuster, Brigitta. i.E. „No, no Fingerprint! We need to move from the camp! Über Bewegungsfreiheit, informationelle Selbstbestimmung, nobodies against the state und posthuman rights“. In *Wie kommen die Rechte des Menschen in die Welt?*, herausgegeben von Matthias Schaffrick und Sigrid Köhler. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Kuster, Brigitta. 2018. *Grenze filmen. Eine kulturwissenschaftliche Analyse audiovisueller Produktionen an den Grenzen Europas*. Bielefeld: transcript.
- Kuster, Brigitta. 2017. „Europas Grenzen und die mobile undercommons“. *Texte zur Kunst* 105 „Wir sind ihr/They are us“: 118–125.
- Kuster, Brigitta, und Vassilis S. Tsianos. 2016a. „How to Liquefy a Body on the Move: Eurodac and the Making of the European Digital Border“. In *EU Borders and Shifting Internal Security, Technology, Externalization and Accountability*, herausgegeben von Raphael Bossong und Helena Carrapico, 45–63. Springer International Publishing Switzerland.
- Kuster, Brigitta, und Vassilis S. Tsianos. 2016b. „Hotspot Lesbos“. *Aus den Augen, aus dem Sinn*. <https://www.boell.de/de/2016/08/03/hotspot-lesbos>. (zuletzt zugegriffen am 23.3.2021).

- Kuster, Brigitta, und Vassilis S. Tsianos. 2013. „Erase them! Eurodac und die digitale Deportabilität“. *transversal journal* 03. „flee erase territorialize“. <http://eipcp.net/transversal/0313/kuster-tsianos/de> (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- Kuster, Brigitta, und Vassilis S. Tsianos. 2014. „Eurodac und die IT Agentur: Zur Digitalisierung der europäischen Grenze“. *Bürgerrechte und Polizei CILIP* 105 (Mai): 61–68.
- „Legaldefinition des Begriffes ‚Gefährder‘“, Aktenzeichen WD 3 - 3000 - 046/17, 27. Februar 2017, <https://www.bundestag.de/blob/503066/.../wd-3-046-17-pdf-data.pdf>. (zuletzt zugegriffen am 20.4.2021).
- Mbembe, Achille. 2017. *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- M'charek, Amade, Katharina Schramm und David Skinner. 2014. „Topologies of Race: Doing territory, population and identity in Europe“. *Science, Technology, & Human Values* 39(4): 468–487.
- Mezzadra, Sandro, und Brett Neilson. 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham, NC: Duke University Press.
- Nyers, Peter. 2015. „Migrant Citizenships and Autonomous Mobilities“. *Migration, Mobility & Displacement* 1(1): 23–39.
- Papadopoulos, Dimitris, Niamh Stephenson und Vassilis S. Tsianos. 2008. *Escape Routes: Control and Subversion in the 21st Century*. Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Papadopoulos, Dimitris, und Vassilis S. Tsianos. 2013. „After Citizenship: Autonomy of Migration, Organisational Ontology and Mobile Commons“. *Citizenship Studies* 17(2): 178–196.
- Pressemitteilung des BAMF (Ausgabe 017/2017), „Franco A. – Untersuchungen abgeschlossen“ vom 31.5.2017, <https://www.bamf.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2017/20170531-017-pm-statement-cordt-innenausschuss.html> (zuletzt zugegriffen am 20.4.2021).
- „Press release of the EU Council, EU-LISA: agreement between the Council Presidency and the European Parliament (285/18)“, 24.5.2018, <http://www.statewatch.org/news/2018/may/eu-council-ep-agree-elisa-reg-prel.pdf> (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- „Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council on establishing a framework for interoperability between EU information systems (police and judicial cooperation, asylum and migration)“, COM/2017/0794 final, 12.12.2017, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:52017PC0794&from=EN> (zuletzt zugegriffen am 6.10.2018).
- Rammert, Werner. 2006. „Technik in Aktion: Verteiltes Handeln in soziotechnischen Konstellationen“. In *Technographie. Zur Mikrosoziologie der Technik*, herausgegeben von Werner Rammert und Cornelius Schubert, 163–195. Frankfurt a.M.: Campus.
- Robertson, Craig. 2009. „A Documentary Regime of Verification“. *Cultural Studies* 23(3): 329–354.

- „Schlussfolgerungen des Rates zum weiteren Vorgehen zur Verbesserung des Informationsaustauschs und zur Sicherstellung der Interoperabilität der EU-Informationssysteme“ 10151/17, <http://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-10151-2017-INIT/de/pdf> (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- Schütz, Alfred, und Thomas Luckmann. 2003. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UTB.
- Sekula, Allan. 2003. „Der Körper und das Archiv“. In *Diskurse der Fotografie. Fotokritik am Ende des fotografischen Zeitalters*, herausgegeben von Herta Wolf, Bd. 2, 269–334. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Spiegel Online*, 17.5.2017, „Wie leicht kann man sich ins Asylverfahren einschleichen?“ von Anna Reimann, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/fall-franco-a-bei-der-bundeswehr-wie-weit-geht-das-bamf-versagen-a-1148098.html> (zuletzt zugegriffen am 20.4.2021).
- Spillers, Hortense J. 1987. „Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Books live through“. *Diacritics* 17 (2), Culture and Countermemory: The „American“ Connection: 64–81.
- Stephenson, Niamh, und Dimitris Papadopoulos. 2006. *Analysing Everyday Experience: Social Research and Political Change*. Palgrave MacMillan.
- Stoler, Ann Laura. 2002. „Colonial Archives and the Arts of Governance“. *Archival Science* 2(98): 100–101.
- Süddeutsche Zeitung*, Sz.de, 11. August 2018, „Merkel: Unterstützen Spanien bei Verhandlungen mit Marokko“, <https://www.sueddeutsche.de/politik/regierung-merkel-unterstuetzen-spanien-bei-verhandlungen-mit-marokko-dpa-urn-newsml-dpa-com-20090101-180811-99-514240> (zuletzt zugegriffen am 20.4.2021).
- Süddeutsche Zeitung*, Nr. 286, 11. Dezember 2019, „Grenzwertig“ von Christiane Schlötzer.
- Tangermann, Julian. 2017. „Identitätssicherung und -feststellung im Migrationsprozess. Herausforderungen und Praktiken im deutschen Kontext“. *Fokusstudie der deutschen nationalen Kontaktstelle für das Europäische Migrationsnetzwerk (EMN)*, [http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/EMN/Studien/wp76-emn-identitaetssicherung-feststellung.pdf?\\_\\_blob=publication-file](http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/EMN/Studien/wp76-emn-identitaetssicherung-feststellung.pdf?__blob=publication-file). (zuletzt zugegriffen am 4.7.2019).
- Tazzioli, Martina. 2014. *Spaces of Governmentality: Autonomous Migration and the Arab Uprisings*. New York: Rowman and Littlefield.
- Thacker, Eugene. 2004. *Biomedica*. University of Minnesota Press.
- Trimikliniots, Nikos, Dimitris Parsanoglou und Vassilis S. Tsianos. 2015. *Mobile Commons, Digital Materialities and the Right to the City. Migrant Digitalities & Social movements in three arrival cities – Athens, Istanbul, Nicosia*. London: Palgrave-Pivot Series Mobility and Politics (MPP).

- Tsianos, Vassilis S., und Brigitta Kuster. 2016a. „Eurodac in Times of Bigness: The Power of Big Data within the Emerging European IT Agency“. *Journal of Borderlands Studies* 31(2): 235–249. Special Section: Multiplicity and multiplication: Transformations of border control.
- Tsianos, Vassilis S., und Brigitta Kuster. 2016b. „Black Box Eurodac! Eine Akteur-Netzwerk-theoretische Untersuchung der digitalen Deportabilität“. In *An der Grenze: Die biotechnologische Überwachung von Migration*, herausgegeben von Torsten Heinemann und Martin G. Weiß, 183–204. Frankfurt a.M. und New York: Campus.
- Tsianos, Vassilis, und Brigitta Kuster. 2012. „Thematic Report ‚Border Crossings‘ (WP 4)“. Deliverable No. 6, Transnational Digital Networks, Migration and Gender. [http://www.mignetproject.eu/wp-content/uploads/2012/10/MIGNET\\_Deliverable\\_6\\_Thematic\\_report\\_Border\\_crossings.pdf](http://www.mignetproject.eu/wp-content/uploads/2012/10/MIGNET_Deliverable_6_Thematic_report_Border_crossings.pdf).
- Van der Ploeg, Irma. 2005. *The Machine-Readable Body. Essays on biometrics and the informatization of the body*. Shaker Publishing.
- Walters, Williams. 2010. „Migration and Security“. In *The Routledge Handbook of New Security Studies*, 217–228. London und New York: Routledge.
- Welt*, 27.4.2017, „Das unfassbare Doppelleben des Oberleutnants Franco A.“ von Florian Flade, <https://www.welt.de/politik/deutschland/article164061584/Das-unfassbare-Doppelleben-des-Oberleutnants-Franco-A.html> (zuletzt zugegriffen am 20.4.2021).
- Zeit online*, 7. Oktober 2015, „Kein Ruck geht durch Straßburg“ von Karin Finkenzeller, <https://www.zeit.de/politik/ausland/2015-10/angela-merkel-francois-hollande-fluechtlinge-eu-parlament/komplettansicht> (zuletzt zugegriffen am 27.3.2020).

# Zur Neuverhandlung konstituierender Grenzen: Textkritische Analyse und demokratiethoretische Interpretation der Erzählung vom Goldenen Kalb

## On the Renegotiation of Constitutive Borders: Textual Criticism and Interpretation of the Story of the Golden Calf through the lens of democratic theory

LAURIN MACKOWITZ, GRAZ

*Zusammenfassung:* Die politische Grenze, die in der Erzählung vom Goldenen Kalb schematisch gesetzt wird, ähnelt zeitgenössischen autoritären wie auch demokratischen Strategien, Macht durch gesellschaftliche Spaltungen auszuüben. In Bezug auf die Überlagerung politischer Differenzen mit moralischen und religiösen Werturteilen, die Verabsolutierung von Privilegien und die Verschleierung des Gesetzes scheint die in der Episode vom Goldenen Kalb erzählte Spaltung systematische Parallelen zu gegenwärtigen Praktiken innergesellschaftlicher Grenzziehung aufzuweisen. Die Aktualität der Berufung auf religiöse Erzählungen, rhetorische Polarisierungen oder antagonistische Symboliken macht die Kritik und Analyse der politisch-theologischen Sakralisierung politischer Differenzen zu einem wesentlichen Gegenstand der Aufklärung über die religiösen Grundlagen politischer Gewalt. Der Artikel interpretiert mit Verweis auf textkritische Analysen der Erzählung die Abspaltung der Leviten vom restlichen Volk als kultisch inszenierte militärische Aktion zur Herstellung und Befestigung von Privilegien durch Grausamkeit, den Tanz um das Goldene Kalb als Strategie der Konsolidierung einer durch die Abwesenheit von Gesetz und Führung verunsicherten Gemeinschaft und die Konstruktion gesellschaftlicher Antagonismen als Kompensation für die Verschleierung des Gesetzes. Abschließend wird diskutiert, inwiefern diese Strategien auch in Demokratien zentrale Merkmale der Konstituierung kollektiver Identitäten, Privilegien und Gewaltbeziehungen sind und ob es in Demokratien auch Raum für die Neuverhandlung innergesellschaftlicher Grenzen gibt.

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



*Schlagwörter:* Goldenes Kalb, Exodus 32, Politische Theologie, Grenze, Demokratie

*Abstract:* The Story of the Golden Calf draws a political border in a way that resembles contemporary authoritarian (as well as democratic) strategies of exerting power by means of social division. The division narrated in the Story of the Golden Calf appears to show systematic parallels with current practices of demarcation, particularly regarding discourses that superimpose political differences with moral and religious value judgements and interpret privileges as absolute. In view of recent political appeals to religious narratives for reasons of rhetorical polarisation as well as considering political and juridical practices that conceal the law, the critique of the religious foundations and antagonistic symbolisms of political violence seems to be pertinent. This article interprets the separation of the Levites from the rest of the people as a military action that establishes privileges through cruelty. Textual criticism and the analysis of the sacralisation of political differences from the perspective of political theology indicates in which way, the dance around the golden calf is a consolidation strategy that confronts the social instability caused by the obfuscation of the law and the absence of leadership. Finally, the article discusses to what extent the construction of social antagonisms are central features of collective identities and whether democracy has room for the renegotiation of social divisions.

*Keywords:* Golden Calf, Exodus 32, Political Theology, Border, Democracy

„Bekanntlich währt ein Fest nicht lange, Beim ersten Geräusch an der Tür stieben die beiden Ratten auseinander. Es war nur ein Geräusch, und doch eine Botschaft – wie eine Nachricht, die Panik sät.“ (Michel Serres, *Der Parasit*, 1987, 11)

„Weißt Du auch, daß Zeiten vergehen werden und daß die Menschheit durch den Mund ihrer Weisheit und Wissenschaft verkünden wird, daß es kein Verbrechen gibt, folglich auch keine Sünde, sondern nur Hungernde?“ (Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, 2016, 407)

## Einleitung

Im Kontext einer politischen Theorie der Grenze kommt der Exodus-Erzählung besondere Bedeutung als Sammlung einer Reihe von Ein- und Ausschließungsmechanismen zu: Der Text motiviert die Befestigung von Grenzen, wenn er davon berichtet, wie Moses in die „wahre“ Familie hineingeboren (Ex 2,1–4), aber von der „falschen“ erzogen wird (Ex 2,5–10). Türpfosten werden mit Blut bemalt, um dem Tod aller Erstgeborenen zu

entkommen (Ex 12,12–13). Gott markiert, indem er das Heer des Pharaos im Roten Meer ertränkt, einen Punkt ohne Wiederkehr (Ex 14,19–31). Jene Grenze, von deren Errichtung die Erzählung vom Goldenen Kalb (Ex 32) handelt, ist in einem besonderen Sinn politisch, da hier von der Spaltung einer Gemeinschaft und der Gründung einer Zweiklassengesellschaft berichtet wird, die sich nicht durch den Ausschluss einer amorphen Masse von Nichtmitgliedern, sondern durch eine innere Grenze konstituiert.

Die Exodus-Erzählung kommt am Fuß des Sinai zu einem narrativen Höhepunkt, als zwischen den vor der ägyptischen Unterdrückung geflohenen Israeliten eine Grenze gezogen wird, die das „Volk“ bzw. die Menge der aus Ägypten Entkommenen in zwei Gruppen spaltet, in die „immer schon Schuldigen“ und in ihre „Richter“. Womöglich besteht gerade in dieser Teilung der Unterschied zwischen einer Gemeinschaft der Verwandten und Freundeskreise – einer, wie Maurice Blanchot in *Die uneingestehbare Gemeinschaft* (2007, 57) schreibt, „brüderlich anonymen und unpersönlichen Bewegung“ – und einer *politischen* Gesellschaft voneinander getrennter Subjekte. Einer politischen Gesellschaft, die sich „über Praktiken der Unterwerfung“ konstituiert, wie Michel Foucault in *Von der Freundschaft als Lebensweise* argumentiert (1984, 138), oder in einen „Kampfplatz der Öffentlichkeit“ eintritt, wie Helmuth Plessner in *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (2003, 82) schreibt.

Die von Moses und den Leviten gesetzte Grenze unterscheidet sich in ihrem spezifisch politischen Sinn von anderen in der jüdischen Tradition verankerten familiären, religiösen oder territorialen Begriffen der Grenze. In der Thora sind Grenzen, Brücken und Passagen häufige Motive. Schon der Name *Iwri*, Hebräer, erhält, wie Liliana Ruth Feierstein in *From the Other Side of the River. Borders in Jewish Culture and History* (2011, 108) schreibt, seine Bedeutung von denjenigen, die „von der anderen Seite des Flusses kommen“, Abraham überquert den Jordan nach Kanaan, Jakob kämpft mit Gott am Flussbett, Moses überquert das Rote Meer. Selbst wenn diese Flüsse auch geographische Grenzen markieren, das Trennende und das Zu-Überbrückende des Flusses wird im Jüdischen vor allem mit religiösen, ethischen und politischen Bedeutungen konnotiert. Beispielsweise befindet sich am Eingang jüdischer Häuser die *mesusa*, eine in den Türpfosten eingelassene Schriftpapsel, in der auf einem Pergament das jüdische Glaubensbekenntnis und das Wort *schaddaj*, Hüter der Pforten Israels, geschrieben stehen. Während des Sabbats, der durch die *hawdala* oder Trennung beendet wird, dürfen sich Juden nur im *techum shabbat*, in den Grenzen des Sab-

bats, bewegen. *Ha'Mavdil*, „der, der trennt“, und *bein kodesh le'chol*, „der, der zwischen Heiligem und Profanem unterscheidet“, sind Namen Gottes. *Cherem* meint den Ausschluss aus der jüdischen Gemeinschaft (ebd.). Im Unterschied zu dieser Vielfalt religiöser, kultureller und sozialer Grenz-Begriffe wird in der Erzählung vom Goldenen Kalb eine in einem spezifischen Sinn politische Grenze, eine für die Gründung von Gesellschaft notwendige Trennung beschrieben.

Die Episode vom Goldenen Kalb ist in ihren Grundzügen schnell nacherzählt: Nachdem die Israeliten aus Ägypten entkommen sind, marschieren sie unter Entbehrungen durch die Wüste, um schließlich am Berg Sinai anzukommen. Gott verkündet die Zehn Gebote und das Bundesbuch. Die Israeliten erklären einstimmig zu gehorchen, Moses steigt auf den Berg, um die Steintafeln als Urkunde des Bundesschlusses zu empfangen. In seiner Abwesenheit fordern die Israeliten von Aaron ihnen neue Götter zu machen und Aaron gießt das Goldene Kalb. Gott wird darüber zornig und droht das Volk zu vernichten. Moses besänftigt ihn und steigt vom Berg herab. Im Lager sieht er die Israeliten um das Kalbbildnis tanzen und wird nun selbst zornig. Er zerbricht die Steintafeln und zerstört das Kalb. Anschließend spaltet Moses das Volk in zwei Teile, die Schuldigen werden zu Tausenden von den Strafenden hingerichtet. Den Überlebenden droht Gott ihre zukünftige Bestrafung an.

In dieser für die politische Interpretation der Exodus-Erzählung zentralen Episode vom Goldenen Kalb wird eine politische Strategie zur Errichtung und Stabilisierung innergesellschaftlicher Grenzen verdichtet und im Sinne einer Politischen Theologie politischer Grenzziehung sakralisiert. Der Begriff der Politischen Theologie (*theologia civilis*) meint hier – in Abgrenzung zur „dichterischen Rede von Göttlichem“ (*theologia fabularis*) und dem „auf das wahre Wesen des Göttlichen gerichtete Gott-Sagen der Philosophen“ (*theologia naturalis*) (Wacker und Manemann 2016, 15) – das Ineinandergreifen säkularer und sakraler Politik, die „Theologisierung der Politik und die Politisierung der Religion“ (Wiedenhofer 1976, 11), die Zurückführung einer politischen Theorie, Doktrin oder Position auf „die göttliche Offenbarung“ als „höchste Autorität und letzte Grundlage“ (Maier 2006, 13), wobei sie Aussagen „über den Status, die Legitimation, Aufgabe und evtl. Struktur der politischen Ordnung“ (Böckenförde 1985, 19) mit Bezug auf religiöse Narrative, Topoi oder Glaubensinhalte untermauert.

Im Kontext der in der Episode vom Goldenen Kalb begründeten gewaltsamen politischen Spaltung ist der in der Neuzeit aufkommende pole-

mische Gebrauch des Begriffs der Politischen Theologie bedeutsam. Niccolò Machiavelli bemerkt, Religion würde „Heere in Gehorsam, das Volk in Eintracht halten“ (1977, 44), Baruch Spinoza schreibt, monarchische Regierungen würden aus Eigeninteresse die Menschen „unter dem schönen Namen Religion“ täuschen und mit Furcht „im Zaume“ halten, „damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil, und damit sie es nicht für eine Schande, sondern für die höchste Ehre halten, für den Ruhm eines Menschen Blut und Leben hinzuopfern“ (1984, 6). Für Michail Bakunin bedeutet „politische Theologie“ nicht nur eine Technik zur Herstellung von Uniformität und Patriotismus, der Glaube an eine göttliche Autorität ist die eigentliche Ursache aller Unterdrückung (1973, 214). Die Aktualität der Berufung auf religiöse Glaubensinhalte, Erzählungen oder Vorschriften zur Rechtfertigung von Gewalt und Unterdrückung sowie das Argument, auch in Demokratien müsse ein ansonsten rein imaginäres Recht politisch theologisch symbolisiert und verkörpert werden (Lefort 1999, 93), machen die Kritik und Analyse des Fortwirkens Politischer Theologie zu einem wesentlichen Gegenstand der Aufklärung über die religiösen Grundlagen politischer Gewalt.

Im Gegensatz zu Carl Schmitts Bejahung der Politischen Theologie zur Herstellung politischer Kohärenz und Handlungsfähigkeit – „Kein politisches System kann mit bloßer Technik oder Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern. Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung“ (1925, 23) – wird im Folgenden die Politische Theologie der Episode vom Goldenen Kalb hinsichtlich der Sakralisierung politischer Grenzen kritisiert. Diese Kritik betrifft auch die von der sogenannten „neuen politischen Theologie“ versuchte Verwandlung und Neuprägung des Begriffs (Metz 2016, 68). In diesem Sinn hinterfragt die politische Philosophie der Exodus-Erzählung die ihr eingeschriebenen politischen Aussagen und die durch oder nach ihrem Vorbild konstituierten politischen Autoritäten, Hierarchien, Identitäten und Strategien. Die philosophische Kritik Politischer Theologie dringt dabei, wie Walter Schweidler im Anschluss an René Girard argumentiert, zum „Kern politischen Denkens“ vor: zur Aufklärung der Verschleierung der am Anfang jeder politischen Ordnung stehenden „ursprünglichen tödlichen Gewalt“ durch deren „Sakralisierung“ (2011, 48f.).

Mit Blick auf gegenwärtige politische Strategien, Macht durch politische Grenzen, rhetorische Polarisierungen oder antagonistische Symboliken auszuüben, erscheint es daher wesentlich zu untersuchen, inwieweit zeitgenössische innergesellschaftliche Grenzziehungen durch religiöse Nar-

rative untermauert oder sakralisiert werden. Der wachsende Einfluss ethno-nationalistischer Politik und deren Absichten, innere und äußere Feinde zu konstruieren und eine rigide Sicherheits- und Überwachungs politik zu forcieren, wie sie u. a. in dem von Heinrich Geiselberger herausgegebenen Sammelband *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit* (2017) beschrieben wird, zeigt, dass gegenwärtige Identitätspolitiken an die Erzählung vom Goldenen Kalb und deren Muster der Ausschließung, Einschließung und Polarisierung anknüpfen.

So zielt die Festungsmetaphorik in der europäischen Außen- und Migrationspolitik nicht auf die Verhinderung von Mobilität, sondern auf die Konsolidierung einer brüchigen gesamteuropäischen Identität und Gouvernementalität. Diesbezüglich schreiben auch Dimitris Papadopoulos, Niamh Stephenson und Vassilis Tsianos in *Escape Routes: Control and Subversion in the 21. Century*, „borders [...] are erected wherever there is a need to solve and to organise social space and political governance“ (2008, 27). Analog dazu beabsichtigt auch die offen rassistische Rhetorik, mit der für den Bau der Grenzmauer zwischen Mexiko und den USA geworben wird, nicht allein Eindringlinge fernzuhalten. Vielmehr dient das Spektakel des Mauerbaus der Zementierung weißer, männlicher oder evangelikaler Privilegien und der Illusion, US-Präsident Donald Trump könne „souverän“ agieren, wenn es darum gehe, eine fiktive ökonomische und moralische Vorherrschaft der USA zu verteidigen (vgl. Ernst 2020, 242). Solche irreleitenden Evokationen politischer Macht schließen an Carl Schmitts Aktualisierung des von Jean Bodin zur Verteidigung absoluter monarchischer Gewaltausübung gebrauchten Begriffs der Souveränität an. Souverän sei dasjenige Subjekt, das „über den Ausnahmezustand“ (1934, 11) entscheide und damit „außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung“ stehe (ebd., 13). Gegen eine solche Heroisierung singulärer Willensentscheidungen argumentiert Friedrich Balke, „Souveräne operieren immer schon, also zu allen Zeiten, in Netzwerken mit verteilter Handlungsmacht, die ihnen eine strukturell überlegene, aber letztlich doch niemals ‚un-bedingte‘ Gewalt verschaffen“ (2009, 15). Die autoritäre und nationalistische Rhetorik des Populismus verkennt die Interdependenz politischer Prozesse in größeren kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhängen. Ein solcher Isolationismus führt dabei zu einer verhärteten sozialpolitischen Gemengelage, die Torben Lütjen als Zerfall politischer Klassen in segmentierte „Echokammern“ beschreibt; in Folge sozialer Absonderung und Ausgrenzung würde der für Demokratien entscheidende produktive und an Sachfragen orientierte „Streit“ verhindert werden, indem der

politische Gegner kriminalisiert und diskreditiert werde und „der anderen Seite die politische Legitimität insgesamt“ aberkannt würde (2016, 245).

Gegenwärtige politische Prozesse und Rhetoriken scheinen daher gerade in Bezug auf die Überlagerung politischer Differenzen mit moralischen und religiösen Werturteilen, die Verabsolutierung von Privilegien als Vorrechte des Souveräns, die Verschleierung und Sakralisierung des Gesetzes und die Erzwingung von Verpflichtung durch Spaltung beachtenswerte schematische Gemeinsamkeiten mit der Erzählung vom Goldenen Kalb aufzuweisen. Zwar scheint der Begriff des „biblischen Paradigmas“ politischer Grenzziehung für die fragmentarischen und womöglich auch schematischen Entsprechungen zwischen der biblischen Erzählung und modernen Grenzziehungsstrategien voreilig zu sein, die textkritische Analyse der Erzählung und deren Diskussion im Lichte zeitgenössischer Demokratietheorien wird aber deutlich machen, dass diese Erzählung eine idealtypische Vorgehensweise formuliert, nach der Gesellschaften dauerhaft und in sich selbst gespalten werden können: Als Erstes wird deren Identität als gefährdet inszeniert, zweitens wird mittels Gewalt eine Grenze zwischen zwei Gruppen gezogen und drittens werden Gesetze erlassen, die auf Dauer die Rechte und Pflichten der jeweiligen Gruppen definieren.

Im Folgenden werden Parallelen zwischen der in der Episode vom Goldenen Kalb erzählten Spaltung und gegenwärtigen Praktiken der Grenzziehung aufgezeigt und diskutiert, inwieweit auch demokratisch legitimierte Spaltungen dem biblischen Vorbild folgen: Durch das Ziehen innergesellschaftlicher Grenzen werden Gesetze durchgesetzt, politische Identitäten konstituiert sowie Privilegien und Diskriminierungen legitimiert. Zu diesem Zweck wird die Episode vom Goldenen Kalb zum einen aus textkritischer Sicht und zum anderen aus demokratietheoretischer Perspektive hinsichtlich der in der Exodus-Erzählung vorgeschlagenen Strategien zur Markierung, Exekution und Institution politischer Grenzen analysiert.

Als Erstes wird die Abspaltung der Leviten vom restlichen Volk als kultisch inszenierte militärische Aktion zur Herstellung und Befestigung von Privilegien durch Grausamkeit interpretiert. Als Zweites wird der Tanz um das Goldene Kalb als Strategie der Konsolidierung einer durch die Abwesenheit von Gesetz und Führung verunsicherten Gemeinschaft durch die Materialisierung eines abwesenden und begehrten gesellschaftlichen Zentrums beschrieben. Und als Drittes werden die Konstruktion eines gesellschaftlichen Antagonismus und die Reproduktion ethnischer und kultureller Grenzziehungen als Kompensation für die Verschleierung des Gesetzes diskutiert.

Abschließend werden die Auswirkungen innergesellschaftlicher Grenzen für die Konstitution und Legitimierung kollektiver Identitäten, Privilegien und Gewaltbeziehungen beschrieben und dafür argumentiert, dass Strategien der Reproduktion und Legitimation innergesellschaftlicher Grenzen auch in Demokratien zentrale Merkmale der Konstituierung von Gesellschaft bleiben und materiell – wirtschaftlich wie physisch – durchgesetzt werden.

## Die Begründung von Privilegien durch Grausamkeit

Die Episode vom Goldenen Kalb (Ex 32) nimmt eine zentrale Stellung innerhalb der Exodus-Erzählung ein und wird ihrem Höhepunkt, der Verkündung der Zehn Gebote, zugeordnet. Narrativ vorbereitet wird die Erzählung durch den Bericht über den Aufstieg Moses' und Joshuas zum Berg (Ex 24,12ff.), die detaillierte Beschreibung von Heiligtum und Ritus (Ex 25,1–31,17) und die Übergabe der Gesetzestafeln (Ex 31,18). Exodus 32 selbst beginnt mit der Schilderung des Zweifels der Israeliten, ob Moses überhaupt vom Berg zurückkehren würde, und der Bitte an Aaron: „Komm, mach uns Götter, die vor uns herziehen“ (Ex 32,1). Aaron verlangt von allen die Herausgabe ihres goldenen Schmucks. Anschließend zeichnet und gießt er aus dem Gold das Kalb und es wird gefeiert (Ex 32,2–6). Jahwe bemerkt das Abfallen der Israeliten und will das gesamte Volk ausrotten, doch Moses bittet um Schonung (Ex 32,7–14). Moses und Joshua steigen vom Berg herab und vernehmen im Lager der Israeliten Lärm, Moses wird zornig und zerstört die von Gott geschriebenen Steintafeln (Ex 32,15–19). Dann zerstört er das Goldene Kalb und verhöhrt Aaron (Ex 32,20–25). Schließlich tritt er an das Lagertor und ruft: „Wer für den Herrn ist, her zu mir!“ (Ex 32,26). Die Leviten versammeln sich um Moses, der ihnen befiehlt: „Jeder erschlage seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten“ (Ex 32,27). Die Leviten erschlagen viele aus der Menge und werden von Moses anschließend dafür gesegnet. Moses kehrt zum Berg zurück und verhandelt mit Gott, der verspricht, seine Abrechnung für den Verrat des Volkes auf unbestimmte Zeit aufzuschieben (Ex 32,34).

Neben Moses und Aaron können zwei Gruppen als Handlungsträger der Erzählung vom Goldenen Kalb unterschieden werden: „das Volk“ und „die Leviten“. Zwar wird der Gegensatz zwischen Moses und Aaron oft als ein zentrales Motiv der Erzählung identifiziert (vgl. u. a. Freud 1939; Schönberg 1954; Assmann 1998), für die Deutung der Erzählung hinsichtlich innergesellschaftlicher Grenzziehungsstrategien scheint es aber zielführender zu sein, stattdessen der Unterscheidung und Opposition zwischen Leviten und

Volk nachzugehen. Den überbeanspruchten Gegensatz Moses – Aaron außer Acht lassend, wird im Folgenden die Konstitution der beiden kollektiven Subjekte, der Leviten und der am Fuße des Berges versammelten Menge, die später zu einem mit der Schuld des Abfalls von Gott beladenen Volk gemacht wird, beschrieben.

Berühmte Kommentatoren der Erzählung haben die Leviten als Avantgarde identifiziert: Sigmund Freud vermutet in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939, 488), dass die Leviten eine „einflußreiche, den anderen kulturell überlegene Minorität“ bilden, die, da es nur bei den Leviten „später noch ägyptische Namen“ gegeben habe, sich aus dem Gefolge Moses' zusammengesetzt hätten, das der hohe ägyptische Beamte mit sich gebracht habe, als er sich zu den Semiten begeben habe. Die zentrale Bedeutung der Erzählung vom Goldenen Kalb innerhalb des Exodus gibt auch Michael Walzer in *Exodus und Revolution* (1995, 100) Anlass dazu, die politische Philosophie des Exodus als Herrschaft einer Avantgarde über die Masse zu konzipieren. Solange das Volk nicht fähig sei, ohne Ermahnung und Strafe die Gesetze einzuhalten, müsse es einer Elite überlassen werden, an Stelle des Volkes zu entscheiden, schreibt Walzer. Zwei Ämter müssten darauf achten, dass die Gesetze und die Pflichten auch tatsächlich eingehalten würden, die Priester, die „für das Volk handeln“, und die Propheten, die „das Volk auffordern zu handeln“ (ebd.). Kritisch gegenüber diesen politisch-theologischen Institutionen gibt Baruch Spinoza in seinem *Theologisch-politischen Traktat* (1984, 271f.) zu verstehen, dass die Leviten vermutlich keine harmlosen Theologen, sondern beim Volk verhasst waren, da sie sich durch nichts anderes unterschieden als durch ihre Aufgabe, die Menge stellvertretend für den Zorn Gottes zu bestrafen.

Die textkritische Analyse des evangelischen Theologen Rainer Albertz (2015, 269) zeigt, dass die Strafaktion als militärische Aktion betrachtet werden muss, da die „Verwendung des Ausdrucks *nāpal min* in Exodus 32,28, [...] das ‚Fallen (einer Anzahl) von‘ Menschen im Krieg bezeichnet“. Diese Hinweise auf die blanke Gewalt, mit der die levitische Grenzziehung durchgesetzt wird, geben zu verstehen, dass einige sich der Bestrafung für ihr Abfallen vom Glauben entziehen können, während diejenigen, die Widerstand leisten, ohne weitere Diskussion getötet werden. Die Leviten sind Soldaten, die für ihre Henkersdienste durch Privilegien belohnt werden: „Füllt eure Hände mit Gaben für den Herrn!“ (Ex 32,29). Den anderen Überlebenden des Massakers gibt Moses die Asche des verbrannten Goldenen Kalbs zu trinken (Ex 32,20) und verurteilt und verflucht sie auf diese Weise, wie Al-

bertz (2015, 277) schreibt. An dieser für den biblischen Zusammenhang von Sünde und Strafe zentralen Stelle wird die Metapher des Flusses benützt – so heißt es an anderer Stelle, Moses streute die Asche „in den Bach, der vom Berg herunterfließt“ (Dtn 9,21) –, um die Grenze zwischen der Menge vor der Sünde und dem von nun an auf ewig verunreinigten und verfluchten Volk narrativ zu unterstreichen.

Josef Schmidt beschreibt die Leviten in *Jakob – Echnaton – Moses* (2013, 317) als „Gefolgsleute Joshuas“, die für ihren Einsatz gesegnet und als Priester eingesetzt werden. Als Moses das Volk mit dem Aufruf „Wer für den Herrn ist, her zu mir!“ in zwei Gruppen spaltet, scheiden sich die Freiwilligen und Eifrigen vom restlichen Volk, „da sammelten sich alle Leviten um ihn“ (Ex 32,26). Die Leviten sind, wie der Text zu verstehen gibt, diejenigen, die Moses’ Befehl gehorchen: „Zieht durch das Lager von Tor zu Tor! Jeder erschlage seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten“ (Ex 32,27). „Die Leviten taten, was Mose gesagt hatte. Vom Volk fielen an jenem Tag dreitausend Mann“ (Ex 32,28). Der Text bleibt im Gegensatz dazu vage in Bezug auf die Frage, wer ermordet werden solle, und lässt offen, wer mit den Getöteten gemeint sei. Dem Terror der Leviten erscheinen dadurch alle als gleich verdächtig, jeden kann jetzt oder auch später die Strafe treffen. Die Aktion der Leviten verdoppelt die Strafe, viele werden sofort hingerichtet, den anderen wird eine Bestrafung in der Zukunft angekündigt, womit einerseits jedes in Zukunft erfahrene Unheil als Strafe gedeutet werden kann und andererseits zur strengen Einübung der Gesetze ermahnt wird.

Die Strafaktion der Leviten und die anschließende Segnung und Verfluchung durch Moses stehen nicht nur außerhalb des zuvor beglaubigten Gebotes, „du sollst nicht morden“ (Ex 20,13), sie sind Ausdruck der jeder politischen Autorität und Hierarchie zugrundeliegenden Gewalt; der „Systeme von Grausamkeiten“, die, wie Friedrich Nietzsche in der *Genealogie der Moral* schreibt, Erziehung und Erinnerung nach dem Hauptsatz gestalten, „nur was nicht aufhört, wehzutun, bleibt im Gedächtnis“ (1999, 295). Die rituelle Bestrafung und Verfluchung des Volkes begründet die Bewahrung politischer Ordnung durch Furcht vor „Grausamkeit“, einer, wie Marcel Hénaff schreibt, „Intensivierung der Gewalt [...], dem Willen den Gegner durch physischen Schmerz leiden zu lassen und ihn über den Sieg hinaus durch Erniedrigung in Verzweiflung zu stürzen“ (2015, 12–13). Die einmalig exekutierte und kultisch inszenierte Grausamkeit verschafft der nun nur mehr angedrohten Gewalt Glaubwürdigkeit.

## Die Bedürftigkeit des Volkes, das Kultbild und der Tanz

Die Leviten begründen durch die rituelle und grausame Gewalt, mit der sie sich vom Volk abspalten, ihre sakrale, ökonomische, militärische und politische Vorrangstellung gegenüber einer zweiten Gruppe, die erst durch die Spaltung eine kollektive Identität erhält und als Gruppe der Schuldigen und zu Bestrafenden erscheint. Obwohl das Volk des Bundes, das sich in Exodus 24 zur Einhaltung der Gesetze verpflichtet und sich Gott unterwirft, „alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun; wir wollen gehorchen“ (Ex 24,7), schon eine politische Identität formiert, nennt die spätere jüdische Tradition die Menschen, die sich am Fuß des Sinai versammelt haben und auf die Rückkehr Moses' warten, wie Gunther Plaut in seiner progressiven *Jüdischen Auslegung der Tora* (2000, 329) festhält, eine „Menge allerlei Leute“.

Die sich gleich „versündigende“ Menge ist nicht oder *noch nicht* das auserwählte Volk, sie ist die nicht weiter definierte Menge der aus Ägypten und vor ihrer Unterdrückung geflohenen Menschen. Befreit von der Unterdrückung als Sklaven in Ägypten und nach einem langen, schweren Weg durch die Wüste wartet diese Menge am Fuß des Sinai darauf, dass ihr Führer und sein Gott zurückkehren. Nachdem Moses vierzig Tage nicht zurückgekehrt ist, werden die Menschen ungeduldig und fragen nicht nur danach, was getan werden müsse, sie wollen wissen, wen sie anbeten sollen: „Komm, mach uns Götter, die vor uns herziehen“ (Ex 32,1). Die Menschen am Fuß des Sinai werden als unsicher und ungeduldig stilisiert, um das Handeln ihrer Führer, sowohl Aarons Verführung als auch Moses' Bestrafung, zu rechtfertigen. Aaron weicht Moses' Zorn mit den Worten aus: „Du weißt doch, wie böse das Volk ist“ (Ex 32,22), und Moses stimmt zu: „Denn Aaron hatte es verwildern lassen, zur Schadenfreude seiner Widersacher“ (Ex 32,25).

Auch hier entwickelt der biblische Text ein Argumentationsschema zur Rechtfertigung autoritärer Politik: Ungeordnete Menschenmengen würden von einer Disposition zu Ungeduld und Unsicherheit bestimmt, weshalb die Abwesenheit starker Führungspersönlichkeiten Devianzen von einer als gerecht und göttlich inszenierten Ordnung und Regressionen in eine als überwunden stilisierte ungerechte Gesellschaft verursache und folglich eine als tugendhaft identifizierte Elite über die wankelmütige Menge herrschen müsse (vgl. La Boétie 1924, 9; Spinoza 1984, 6). Das in der Episode vom Goldenen Kalb prototypisch formulierte Argument ähnelt dabei dem Diskurs des Großinquisitors in Fjodor Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* (2016, 409): Die Menschen würden niemals Freiheit und Brot gleichzeitig haben, da sie, so kleinmütig und lasterhaft, wie sie seien, nicht miteinander teilen

könnten, weshalb die Führer der Kirche sie bevormunden und regieren, ihnen vor allem aber ein Objekt für ihr individuelles und kollektives Bedürfnis, jemanden anzubeten, geben müssten.

Dieses Bedürfnis erfüllt das materielle Bild des Goldenen Kalbs in Konkurrenz mit dem unsichtbaren Gott Moses, indem es nicht etwa eindeutig als Kultbild (*pesel*), Gestalt (*tšmûnah*), Gottesbild (*`aşabîm*) benannt wird, wie Schmidt (2013, 317) referiert, sondern unscharf und diffus mit dem, nunmehr zur Metapher geronnenen, Namen „Goldenes Kalb“ (*egel*); einem Namen, der über Religion und Politik hinaus in vielen Kontexten Bedeutungen transportiert und Gefühle evoziert. Der Metaphern-Körper des Goldenen Kalbs fungiert dabei wie ein Gefäß oder Platzhalter, der alles Obszöne, Sündhafte und Abweichende in sich aufnimmt. Auch Horst Seebass betont in *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg* (1962, 34), das Goldene Kalb gewinne diese Bedeutung, indem es narrativ zu den Tafeln des Bundesschlusses in Opposition gestellt werde. Aaron zeichnet das Goldene Kalb lediglich „mit einem Griffel“ (Ex 32,4), die Tafeln des Bundesschlusses sind aber mit „Gottes Schrift“ (Ex 32,16) geschrieben.

Dabei unterscheiden sich die jeweiligen Kultgegenstände, Kalb und Gesetzestafeln, gar nicht so sehr. Beides sind abstrakte Zeichen einer Gottesverehrung, die auch materiell repräsentiert werden. Die zwei Tafeln der Bundesurkunde sind wie das Goldene Kalb ein Kultobjekt, das im Allerheiligsten der Bundeslade aufbewahrt wird. So beanstandet Aaron, dass nicht nur das Kalb, sondern auch die Tafeln „eine körperliche Befleckung der vollkommenen Reinheit sind“, wie Plaut schreibt (2000, 335). Der als Gegensatz zwischen Moses und Aaron konstruierte Konflikt zwischen der Hingabe an einen allmächtigen, unsichtbaren Gott auf der einen Seite und der Notwendigkeit eines sichtbaren Kultbildes auf der anderen bzw. der „Kluft zwischen einem Ideal, das das Volk verehren kann, und der reinen Vorstellung des Göttlichen“ (ebd.), sollte daher nicht überbewertet werden. Auch Schmidt (2013, 316) argumentiert, dass die Anbetung des Kalbs keinen Rückfall in den Viel-Götter-Glauben darstelle. Die Israeliten würden keinem anderen Gott huldigen und das Kalb mit dem Namen Jahwe anbeten, wofür der semantisch als numerischer Singular zu identifizierende Plural *Elohim* stehe, weshalb die in Exodus 32,8 formulierte Kritik sich nicht auf ein Abfallen von Gott, sondern auf „die Verdinglichung Gottes“ beziehe (ebd.).

Folglich geht es der auf Moses' Rückkehr wartenden Menge am Sinai nicht um einen Führer oder einen Gott, sondern um ein Bild, um eine körperliche Manifestation ihres Glaubens und ihrer gesellschaftlichen Einheit.

Die Menschen wollen einen Götzen, sie haben Sehnsucht nach einem Massenideal, das, wie Elias Canetti in *Masse und Macht* (1978, 12) vermutet, eher dem Bedürfnis des vereinzelt „berührungsfürchtigen“ Individuums, sich in die Masse zu befreien, entspricht als den Schuldgefühlen gegenüber einer göttlichen oder mosaischen Autorität. Das Goldene Kalb soll den Mittelpunkt der Gemeinschaft besetzen und dem panischen Zerfall zentripetaler Vereinzelung mithilfe des Tanzes um ein gesellschaftliches Zentrum entgegenwirken (ebd., 25).

Deleuze und Guattari haben in *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II* (1992, 424) einen solchen Gemeinschaft konstituierenden Tanz als dreistufiges Ritornell analysiert und dessen erste Stufe wie folgt beschrieben: „Ein Kind, das im Dunklen Angst bekommt, beruhigt sich, indem es singt. Im Einklang mit seinem Lied geht es weiter oder bleibt stehen. Hat es sich verlaufen, versteckt es sich, so gut es geht, hinter dem Lied, oder versucht, sich recht und schlecht an seinem Lied zu orientieren. Der Rhythmus und die Melodie dieses Lieds sind so etwas wie der erste Ansatz für ein stabiles und beruhigendes Zentrum mitten im Chaos.“ Das Ritornell ist auf dieser Stufe der „gefestigten Haltung“ temporär, labil und mobil (ebd.). In seiner zweiten evolutionären Stufe zieht es einen Kreis durch eine „Klangmauer“, die ein „Zuhause“ umgibt, ein Territorium markiert und die „Aktivität[en] des Selektierens, Eliminierens und Extrahierens“ instituiert (ebd.). Die dritte Stufe des Ritornells „öffnet den Kreis“, um in „umherirrenden“, aber letztlich „zentrifugalen“ Fluchtbewegungen zu improvisieren und das Außen hereinzulassen (ebd., 425).

Das „Fest zur Ehre des Herrn“ (Ex 32,5), mit dem das Goldene Kalb eingeweiht werden soll, kann anhand von Deleuze und Guattaris schematischer Reflexion als erste Stufe des Ritornells verstanden werden. Die Worte, mit denen das Goldene Kalb begrüßt wird: „Dies ist dein Gott, Israel, der dich aus dem Land Ägypten herausgeführt hat“ (Ex 32,4), bezeichnet Albertz (2015, 270f.) als „Kultruf“ und „Identifikationsformel“, die wie das Lied die „Kultgemeinde bei der Prozession“ vereinigen. Dabei stellt Albertz außerdem klar, dass aus textkritischer Perspektive die Erzählung vom Tanz um das Kalb keine orgiastischen oder sexuellen Konnotationen weckt, sondern sprachlich einem kindlichen Kontext entlehnt sein müsse, da das entscheidende Verb in: „dann standen sie auf, um sich zu vergnügen“ (Ex 32,6), *sahaq*, als Lachen übersetzt werde und „das Spielen der Kinder (Gen 2,9; Sach 8,5) bzw. das Singen (Jer 15,17) und Tanzen (Ri 16,25; Jer 31,4) der Erwachsenen“ meine. Der Tanz um das Goldene Kalb stabilisiert Sozialität

durch körperliche, spielerische und kommunikative Praktiken der Selbstversicherung einer verunsicherten Gemeinschaft.

## Das abwesende Gesetz und die anwesende Spaltung

Die Strafaktion der Leviten erscheint in dem von Deleuze und Guattari konzipierten Ritornell-Modell als Aus- und Einschluss der zweiten Stufe: „Die Kräfte des Chaos werden, soweit als möglich, draußen gehalten“ (1992, 424). Auch Canetti betont den Aspekt der Selbstversicherung, wenn er argumentiert, es sei die „sicherste und oft die einzige Möglichkeit für die Masse, sich zu erhalten“, eine „zweite[] Masse, auf die sie sich bezieht“ (1978, 67), zu konstruieren. Die durch das Fehlen eines sichtbaren gesellschaftlichen Zentrums, durch den Rückzug Moses auf den Sinai und das Verbrennen des Goldenen Kalbs, verunsicherte Gesellschaft wird durch die Spaltung konsolidiert; die anwesende Grenze kompensiert das abwesende Zentrum. Gewalt besetzt die leere Stelle des Gesetzes.

In diesem Sinn vergleichbar gründet auch die Imagination und Insituierung nationaler Identitäten nicht auf einem anwesenden gesellschaftlichen Zentrum, sondern auf konstruierten, markierten und exekutierten, Differenzen. So bezeichnet Étienne Balibar in *Der Schauplatz des Anderen: Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität* (2006, 144) die Teilung in eine „empirische[] Nation“ und eine „transzendente Nation“ als das Fundament der „Republik“. Diese „fiktive Ethnizität“ der transzendenten Nation werde „von den hegemonialen Institutionen hervorgebracht und reproduziert“, so Balibar (ebd.). Sie sei „die Krönung des gesamten Normierungs- und Ausgrenzungssystems“ und „das stärkste historische Instrument [...], um den Raum der Freiheiten durch Formalisierung der sozialen Kämpfe und demokratischen Forderungen zu durchstaatlichen“ (ebd., 312). Staatliche Macht bestehe folglich in der effektiven Steuerung von Ausgrenzungsprozessen durch die erziehende Reproduktion ethnischer und kultureller Grenzziehungen (ebd.).

Die Autoren der Exodus-Erzählung konstruieren eine transzendente Nation, wie sie Balibar denkt, durch Spaltung, um zu garantieren, dass deren Mitglieder auch im Exil und unter Fremden nicht von den von ihnen definierten Glaubensüberzeugungen, Gesetzen und Grenzen abfallen. Die Spaltung der Menge in Leviten und Laien soll gegen die Kontingenz historischer sozialer und politischer Ordnungen und in Ergänzung zur unsichtbaren und vorläufigen Instanz des Gesetzes Gesellschaft durch die Errichtung einer in-

neren Grenze konstituieren und instituieren. Durch die Strafaktion der Leviten kann das Gesetz als transzendenter Grund unsichtbar bleiben, während die Spaltung der Gesellschaft durch Sünde und Strafe in Erscheinung tritt. Es reicht, die Grenze zu exekutieren, um so Differenzen zu schaffen und diese im Folgenden (d. h. bis in die heutige Zeit) durch die formelhafte, und quasi als Präzedenzfall dienende, Erzählung der Episode vom Goldenen Kalb zu legitimieren.

In Bezug auf solche essentialistischen Identitätskonstruktionen zeigt die Interpretation der Episode vom Goldenen Kalb, auf welche Art und Weise politische Grenzen innerhalb von Gesellschaften instituiert und in einem zweiten Schritt durch deren Verschleierung und Verdoppelung einer kritischen Befragung entzogen werden. Eine Unstimmigkeit innerhalb der narrativen Abfolge von Befreiung, Bundesschluss und Stiftung des Gesetzes gibt zu erkennen, dass die Erzählung vom Goldenen Kalb nicht nur eine gesellschaftliche Spaltung, sondern auch eine Verdoppelung des Gesetzes begründen soll. Warum wird, nachdem die Israeliten bereits in Exodus 20 auf den Dekalog und die Gesetze eingeschworen werden, ein zweites Gesetz erlassen? Das erste Gesetz enthält den Dekalog und eine Reihe von Gesetzen des profanen Lebens, Moses schreibt es nach den Worten Gottes und teilt es den Israeliten mündlich mit (Ex 20,1–23,33). Das zweite Gesetz schreibt Gott mit seinem eigenen Finger auf die zwei Tafeln der Bundesurkunde (Ex 32,15 und 16). Gegenüber dem ersten Gesetz verpflichten sich die Israeliten freiwillig schon in Exodus 24,3; dem Bundesschluss, dem zweiten Gesetz, das die Kultvorschriften enthält, stimmen sie nicht zu, es wird erlassen.

In der Erzählung wird dieses Gesetz dem Zugang des Volkes entzogen, indem Moses die Gesetzestafeln zertrümmert und deren zweite Niederschrift für niemanden zugänglich in der Bundeslade aufbewahren lässt. Moses steigert, wie mit Michel Serres (1987, 62) argumentiert werden kann, durch diesen „Diebstahl an Information“ die Macht des zweiten Gesetzes, das selbst nicht in Erscheinung tritt. „Es genügt“, wie Serres in *Der Parasit* (ebd., 62f.) schreibt, „Gesetze zu erlassen und deren Kenntnis der Mehrzahl vorzuenthalten. Und das so sehr, daß die Macht letztlich nichts anderes ist.“ Das Gesetz wird zerstört, neu geschrieben, vor dem Volk versteckt und der Prüfung vorenthalten. Es wird dadurch transzendent, es wird der Macht der Menschen entrückt, und hängt in weiterer Folge wie ein Damoklesschwert über allen potentiell immer schon Schuldigen.

Claude Lefort hat die Verdoppelung des Gesetzes in ein abwesendes Gesetz und eine anwesende Teilung in *Die Frage der Demokratie* (1990,

284) als „Konstitution eines gesellschaftlichen Raumes“ durch eine „doppelte[] Bewegung des Erscheinens und Verbergens“ erklärt: „Ein Erscheinen in dem Sinne, daß der Prozeß, durch den sich die Gesellschaft ordnet und durch ihre Teilungen hindurch vereinigt, sichtbar wird, Verbergung aber in dem Sinne, daß das generische Prinzip der Konfiguration der Gesamtgesellschaft verschleiert wird“ (ebd.). Politik erscheine nur durch ihre Teilungen, das Gesetz, das diese Teilungen fordere, bleibe aber abwesend und nicht verhandelbar. Die „Einheit der Gesellschaft“ könne, so Lefort, nur in der „Spaltung zwischen dem gesellschaftlichen *Innen* und *Außen*“ (ebd., 293) erfasst werden. In dem „Moment, in dem Gesellschaft sich ihrer Selbstidentität versichere“ (ebd.), also immer dann, wenn die Gesellschaft als ganze aufgefordert werde, ihre Macht zu zeigen, wird, Lefort zufolge, eine Grenze errichtet und ein Außen generiert.

Lefort führt diesen Antagonismus im Zentrum des Politischen auf den Erfinder des modernen politischen Denkens, Niccolò Machiavelli, zurück sowie auf dessen Unterscheidung zwischen den Noblen, die herrschen wollen, und dem Volk, das sich nicht beherrschen lassen will und sich gegen Unterdrückung wehrt. In der Republik führt der Antagonismus zum Agonismus, in der Demokratie, so Lefort, zur Institutionalisierung (ebd.). Ob eine Gesellschaft aristokratisch, demokratisch oder totalitär ist, entscheidet sich an der Frage, welche Antagonisten konstruiert und auf welche Art und Weise deren Widersprüche verhandelt werden. Der Antagonismus zwischen den Leviten und dem Volk unterscheidet sich gegenüber dem Agonismus der Renaissance jedoch hinsichtlich seiner kollektiven Dimension. Während die Spaltung der aus Ägypten befreiten Menge die bis heute bestehende religiöse Identität der Juden begründet, mündet der Wettkampf der florentinischen Fürstenfamilien, wie derjenige Castruccio Castracanis und Cesare Borgia, in die Agonie Einzelner, welche in Dante Alighieris (2001, 127ff.) Versen über den Todeskampf Ugolinos (*Inferno* XXXIII) ihren abschreckendsten Ausdruck gefunden hat: „Doch weint' ich nicht, und diesen Tag lang sagte / Ich nichts und nichts die Nacht, bis abermal / Des Morgens Licht der Welt im Osten tagte. / Als in mein jammervoll Verlies sein Strahl / Ein wenig fiel, da schien es mir, ich fände / Auf vier Gesichtern mein's und meine Qual.“ Der biblische Antagonismus betrifft im Gegensatz dazu ein Kollektiv, dessen Identität durch eine generationenübergreifende Verschuldung konstituiert wird.

## Für Demokratie notwendige Grenzen demokratisch verhandeln und gestalten

Mit Ausschlüssen wird auf Verunsicherung reagiert, die Grenzen, die dabei gezogen werden, konsolidieren Gemeinschaft aber immer nur vorläufig. Hannah Arendt betont in *Vita Activa oder vom tätigen Leben* (2002, 183), dass, obwohl „Schranken und Grenzen den niemals verlässlichen Rahmen her[stellen], in dem Menschen sich bewegen, ohne den ein Zusammenleben überhaupt nicht möglich wäre“, dieser Rahmen jedoch „oft noch nicht einmal stabil genug ist, um dem Ansturm zu widerstehen, mit dem jede neue Generation der Geborenen sich in ihn einschaltet“. Grenzen werden andauernd gezogen, um Ordnungen herzustellen oder umzuwerfen. Dabei macht es allerdings einen großen Unterschied, welche Grenzen gezogen werden und mittels welcher Argumente diese legitimiert werden (ebd., 190).

Auch Chantal Mouffe argumentiert, dass ohne Grenzen und Ausschlüsse kein politischer Bereich bestehen könne: In *Agonistik. Die Welt politisch denken* (2014, 24f.) greift sie Henry Statens Begriff des „konstitutiven Außen“ auf, um ihre These zu verdeutlichen: „Das Politische hat [...] von Anfang an mit kollektiven Formen der Identifikation zu tun, geht es in diesem Bereich doch stets um die Ausbildung eines ‚Wir‘ im Gegensatz zu einem ‚Sie‘.“ Identität sei nur möglich, „wenn sie als Differenz konstruiert“ (ebd.) werde. Gerade eine „pluralistische, liberale, demokratische Politik“ (ebd., 28) dürfe diese Grenzen nicht verleugnen, sondern müsse sie akzeptieren und den „Widerstreit demokratischer politischer Positionen“ fordern, um Konflikte zwischen „nicht verhandelbaren moralischen Werten oder essentialistischen Formen der Identifikation“ (ebd., 29) zu verhindern.

Die Institutionen der Demokratie inszenieren solche unterschwellig fortwirkenden Antagonismen nicht, sie werden archiviert, weshalb sie in Form bürokratischer Ein- und Ausschlussverfahren wiederkehren. Die Gewalt dieser Konflikte könnte, wie Oliver Marchart in *Die politische Differenz* (2010, 332f.) argumentiert, nur dann gezähmt werden, wenn „die grundlegende Antinomie der Demokratie“ akzeptiert werde, der Widerspruch zwischen ihrem Durchsetzungsanspruch und ihrer Kontingenzakzeptanz – welche auch Antidemokratisches, Autoritäres und Anarchistisches einschließe. DemokratInnen müssten in diesem Sinne einer „*Ethik der Selbstentfremdung*“ und „*der Anerkennung* [...] der nicht-selbstidentischen Natur jeder sozialen Identität“ folgen (ebd., 360). Eine solche Ethik plädiert für das Aushalten des Zerfalls nationaler oder religiöser Identitäten, nimmt dem Begriff der Solidarität seine paternalistische Konnotation assimiliere-

render Integrationsversuche eines gesellschaftlichen Außen und entschärft Konflikte, die wegen realer oder fiktiver Bedrohungsszenarien demokratische Gesellschaften zu spalten drohen.

Zwar argumentiert Jürgen Manemann in *Exoduspolitik – Politik ex memoria passionis*, Demokratien würden sich nicht durch Gewalt stabilisieren, „sondern durch die mannigfaltigen Formen des Sich-aneinander-Bindens, durch die Versprechen, Assoziationen und Verfassungen“ (2014, 340). Die nachhaltige Konstitution einer kollektiven politischen Identität durch Verschuldung und Bestrafung, wie sie in der biblischen Episode vom Goldenen Kalb erzählt wird, lässt aber vermuten, dass innergesellschaftliche Grenzen auch in Demokratien nicht restlos durch einen öffentlichen Diskurs kritisiert, überprüft und neu verhandelt werden können. Bezüglich der Frage, wie mit der Vielzahl innergesellschaftlicher Grenzen und Polarisierungen in zeitgenössischen Gesellschaften demokratisch umgegangen werden kann, legt eine kritische Sicht auf die levitische Strafaktion, die Verschleierung und die Verdoppelung des Gesetzes nahe, dass bestehende innergesellschaftliche Grenzen erst sichtbar gemacht werden müssen, bevor sie verhandelt werden können. Die „entscheidende Frage [...], um die es in demokratischer Politik geht“, lautet daher, wie auch Mouffe argumentiert, „nicht, wie man im Widerstreit der Interessen einen Kompromiss aushandelt oder wie man einen ‚rationalen‘, das heißt alle einschließenden Konsens ohne jede Exklusion erzielt“ (2014, 31), sondern wie diesen Differenzen und Gegensätzen „Gestalt gegeben wird“ (ebd.).

Angesichts der durch transzendente oder sakralisierte Identitäten ausgelösten Grausamkeiten bleibt es aber fraglich, ob nicht jede neue Gestalt auch neue Gewalt impliziert und deshalb allenfalls negativ bestimmt werden sollte. Alain Badiou schreibt bezüglich der demokratischen Gestaltung des Fremden und Eigenen in *Die Gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie* (2010, 30), dass „die starken Kategorien, die es erlaubten, das kollektive Subjekt zu begreifen, [...] ob es sich nun um Figuren der fortschreitenden Menschheit oder der großen Klassensubjekte handelt“, heute leer und unfähig seien, politische Ereignisse auszulösen, weshalb nur mehr das „Unmenschliche“ zum Ausgangspunkt nicht einer politischen, sondern einer ethischen Entscheidung – „im eigenen Namen vor dem Unmenschlichen“ (ebd.) – gemacht werden könne.

Auch Serres plädiert in einem unter dem Titel *Aufklärungen* (2008, 250) erschienenen Gespräch mit Bruno Latour dafür, neue, den Dekalog ergänzende Grenzen zu benennen: Das Gebot „Du sollst nicht töten“ müsse

durch das Gebot „Du sollst dich nicht der Gewalt hingeben“ ergänzt werden. „I. Du sollst dich nicht der Gewalt hingeben, weder gegenüber diesem oder jenem, fremden oder nächsten Individuum noch gegenüber der globalen menschlichen Gattung. II. Du sollst dich nicht der Gewalt hingeben, weder gegenüber dem, was in deiner Umgebung kriecht und lebt, noch gegenüber dem Erdplaneten als ganzem. III. Und schließlich sollst du dich keiner Gewalt im Geiste hingeben; denn der Geist übersteigt, seit er in die Wissenschaft eingetreten ist, das Bewusstsein oder die Absicht und wird zum prinzipiellen Multiplikator der Gewalt“ (ebd.).

Bezüglich der Gestalt dieser nur schwer fassbaren Grenzen, der Grenze vor dem „Unmenschlichen“ und der Grenze vor der „Hingabe“, oder besser der Duldung von Gewalt, legen Jacques Derridas in *Die Schrift und die Differenz* (1972, 351) nachzulesende Betrachtungen über Antonin Artauds „Theater der Grausamkeit“ nahe, dass selbst die ausgrenzungswürdigsten Abscheulichkeiten „bejaht“ werden müssen, d. h., dass sie „in ihrer vollen und notwendigen Unerbitterlichkeit“ und „in ihrem verborgenen, zumeist vergrabenen, von sich selbst abgelenkten Sinn“ gedacht und diskutiert werden müssen. Die Erzählung vom Goldenen Kalb zeigt dahingehend, dass gerade eine Grenzen setzende Gewalt dazu neigt, grausame kollektive Strafen zu verhängen und deren anschließende Begründung hinter religiösen oder moralischen Werturteilen zu verbergen. Um diese Gewalt sichtbar zu machen und damit die Frage, wie in Demokratien Grenzen gesetzt werden sollen, verhandelbar zu machen, bedarf es nicht nur einer eindeutigen Verurteilung von willkürlicher Polizeigewalt und politisch motivierter Desinformation. Die Schuld und Sünde, die Agonie, die Unmenschlichkeit, das Grauen und das Töten, die durch politische Grenzen erzeugt werden, müssen, wie Derrida nahelegt (ebd.), regelmäßig durch die Tragödie und Komödie verhandelt und entschärft werden, da diese nur schwer fassbaren Negativitäten ansonsten von leichter vorstellbaren Antagonismen besetzt werden. Die Erzählung vom Goldenen Kalb, als Tragödie gelesen, weist darauf hin, dass Grenzen, die aus Verunsicherung gesetzt werden, Ausschließungen erzeugen, die alle verschulden und auf Dauer spalten; wird sie als Komödie gelesen, kann das Lachen über die Leviten deren Gewalt entschärfen und vielleicht auch deren psychische und diskursive Wirkungen in ihr Gegenteil verkehren.

## Literatur

- Albertz, Rainer. 2015. *Exodus, Band II: Ex 19–40*. Züricher Bibelkommentare AT 2.2. Zürich: TVZ.
- Alighieri, Dante. 2001. *La Commedia: Die Göttliche Komödie I. Inferno / Hölle*. Stuttgart: Reclam.
- Arendt, Hannah. 2002. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Pieper.
- Assmann, Jan. 1998. *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München: C. Hanser.
- Bachtin, Michail. 1969. *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. München: Hanser.
- Badiou, Alain. 2010. „Die gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie“. In *Politik der Wahrheit*, hg. v. Alain Badiou und Jacques Rancière, 7–36. Wien: Turia + Kant.
- Bakunin, Michail. 1973. *Selected Writings*. London: Jonathan Cape Ltd.
- Balibar, Étienne. 2006. *Der Schauplatz der Anderen: Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Balke, Friedrich. 2009. *Figuren der Souveränität*. München: Fink.
- Blanchot, Maurice. 2007. *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang. 1985. „Politische Theorie und politische Theologie“. In *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, hg. v. Jacob Taubes, 16–25. München: Fink.
- Canetti, Elias. 1978. *Masse und Macht*. Düsseldorf: Claassen.
- Deleuze, Gilles, und Félix Guattari. 1977. *Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles, und Félix Guattari. 1992. *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve.
- Derrida, Jacques. 1972. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dostojewski, Fjodor Michailowitsch. 2016. *Die Brüder Karamasow*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Ernst, Christoph. 2020. „Hail, Trump! – Analogiedenken und Provokation als medienästhetische Formen im politischen Imaginären der US-amerikanischen Alt-Right-Bewegung“. In *Trump und das Fernsehen: Medien, Realität, Affekt, Politik*, hg. v. Dominik Maeder, Herbert Schwaab, Stephan Trinkaus, Anne Ulrich, Tanja Weber, 236–265, Köln: Herbert von Halem Verlag.
- Feierstein, Liliana Ruth. 2011. „From the Other Side of the River: Borders in Jewish Culture and History“. In *Topographien der Grenze: Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie*, hg. v. Christoph Kleinschmidt und Christine Hewel, 107–116. Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Foucault, Michel. 1984. *Von der Freundschaft als Lebensweise: Michel Foucault im Gespräch*. Berlin: Merve.
- Freud, Sigmund. 1921. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1939. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Geiselberger, Heinrich, Hg. 2017. *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Hénaff, Marcel. 2015. „Rätsel der Grausamkeit“. In *Lettre International* 109, Sommer 2015, 12–22. Berlin: Lettre International VerlagsGmbH.
- La Boétie, Étienne de. 1924. *Von der freiwilligen Knechtschaft*. Berlin: Malik.
- Lefort, Claude. 1990. „Die Frage der Demokratie“. In *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. v. Ulrich Rödel, 281–297. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lefort, Claude. 1999. *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Passagen.
- Lütjen, Torben. 2016. *Die Politik der Echokammer: Wisconsin und die ideologische Polarisierung der USA*. Bielefeld: Transcript.
- Machiavelli, Niccolò. 1977. *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Stuttgart: Kröner.
- Maier, Heinrich. 2006. *Was ist Politische Theologie?*. München: Siemens Stiftung Sonderdruck.
- Manemann, Jürgen. 2014. „Exoduspolitik – Politik ex memoria passionis“. In *Das Politische und das Vorpolitische*, hg. v. Michael Kühnlein, 339–360. Baden-Baden: Nomos.
- Marchart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Metz, Johann Baptist. 2016. „‚Politische Theologie‘ in der Diskussion“. In *Politische Theologie und Politische Philosophie*, hg. v. Marie-Christine Kajewski und Jürgen Manemann, 67–101. Baden-Baden: Nomos.
- Mouffe, Chantal. 2014. *Agonistik: Die Welt politisch denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nachtwey, Oliver. 2017. „Entzivilisierung. Über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften“. In *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, hg. v. Heinrich Geiselberger, 215–231. Berlin: Suhrkamp.
- Nadler, Steven. 1999. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. „Zur Genealogie der Moral“. In *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 5. Band, München: dtv.

- Papadopoulos, Dimitris, Niamh Stephenson und Vassilis Tsianos. 2008. *Escape Routes: Control and Subversion in the 21. Century*. London: Pluto Press.
- Plaut, W. Gunther, Hg. 2000. *Die Tora in jüdischer Auslegung / 2, Schemot, Exodus*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Plessner, Helmuth. 2003. „Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus“. In *Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur*, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, 7–133, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Josef. 2013. *Jakob – Echnaton – Moses: Propheten und Interpreten des einzigen Gottes*. Hildesheim u. a.: Georg Olms Verlag.
- Schmitt, Carl. 1925. *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner.
- Schmitt, Carl. 1934. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München und Leipzig: Dunker & Humblot.
- Schönberg, Arnold. 1954. *Moses und Aron. Klavierauszug*. Mainz: B. Schott's Söhne.
- Schweidler, Walter. 2011. „Bemerkungen zu den Begriffen ‚politische Philosophie‘ und ‚politische Theologie‘“. In *Politische Philosophie versus Politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion*, hg. v. Wolfgang Palaver, Andreas Oberprantacher, Dietmar Regensburger, 43–51. Innsbruck: Innsbruck University Press.
- Seebass, Horst. 1962. *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*. Bonn: H. Bouvier und Co. Verlag.
- Serres, Michel. 1987. *Der Parasit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Serres, Michel. 2008. *Aufklärungen: Fünf Gespräche mit Bruno Latour*. Berlin: Merve.
- Spinoza, Baruch. 1984. *Theologisch-politischer Traktat*. Leipzig: Meiner.
- Wacker, Bernd, und Jürgen Manemann. 2016. „‚Politische Theologie‘: Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs“. In *Politische Theologie und Politische Philosophie*, hg. v. Marie-Christine Kajewski und Jürgen Manemann, 9–54. Baden-Baden: Nomos.
- Walzer, Michael. 1995. *Exodus und Revolution*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Wiedenhofer, Siegfried. 1976. *Politische Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.

# Grenzen der Menschenrechte

## Territoriale Souveränität und die prekäre Rechtspersönlichkeit<sup>1</sup> von Migrant\*innen<sup>2</sup>

### Borders of Human Rights

### Territorial Sovereignty and the Precarious Personhood of Migrants

AYTEN GÜNDOĞDU, NEW YORK

*Zusammenfassung:* In diesem Artikel fokussiere ich auf die Kluft zwischen dem Begriff des „Menschen“, der den Menschenrechten zugrunde liegt, und dem Konzept der universellen Rechtspersönlichkeit, das ich im Hinblick auf die mediterranen Flüchtlingsbewegungen untersuche. In Anlehnung an Arendts berühmtes Diktum vom „Recht, Rechte zu haben“ analysiere ich die Spannung zwischen den souveränen Rechten von Staaten und den Rechtsansprüchen von Migrant\*innen, was wiederum auf das hinweist, was ich als „Grenzen der Menschenrechte“ bezeichne: Sie beziehen sich auf die Begrenztheit der Menschenrechte angesichts der staatlichen Souveränität und sind in der Grenzkontrollpolitik der einzelnen Staaten und ihrer Grenzbehörden verkörpert. Wie ich unter Bezugnahme auf den Fall Hirsi vorschlage, sollte die Rechtspersönlichkeit von Migrant\*innen jenseits territorialer Grenzen gedacht wer-

- 
- 1 Auf Englisch „personhood“. Für die folgende Übersetzung wurde in Absprache mit der Autorin entschieden, jene Formulierungen von Arendt zu übernehmen, die sie in ihrem Buch *Über die Revolution* (1963) entwickelt und verwendet, und zwar: „Rechtspersönlichkeit“ (im Sinne von legal „personhood“) und „juristische Person“ (als Gegenbegriff zu „natürlicher Mensch“).
  - 2 Der Originalbeitrag „Borders of Human Rights: Territorial Sovereignty and the Precarious Personhood of Migrants“ ist in *Critical Perspectives on Human Rights*, hrsg. von Birgit Schippers (Rowman & Littlefield, 2019), 191–212, erschienen. Übersetzung von Andreas Oberprantacher.

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



den, während staatliche Funktionen, wie die Kontrolle der Staatsgrenzen, im Lichte der Menschenrechtsnormen überdacht werden müssen.

*Schlagwörter:* Menschenrechte; Rechtspersönlichkeit; Souveränität; Grenzregime; Flucht; Arendt; Mittelmeer

*Abstract:* In this article, I focus on the gap between the notion of the “the human” that underpins human rights and the concept of universal personhood, which I investigate with respect to the refugee movements across the Mediterranean. Drawing on Arendt’s famous dictum of “the right to have rights”, I analyze the tension between the sovereign rights of states and the rights claims of migrants that points up what I refer to as the “borders of human rights”: they articulate the limitations of human rights in the face of state sovereignty and are embodied in the border-control policies implemented by individual states and their border agencies. As I suggest, drawing on the recent Hirsi case, the personhood of migrants should be reconsidered beyond the confines of territoriality, whereas state functions, such as the control of state borders, must be rethought in light of human rights norms.

*Keywords:* human rights; personhood; sovereignty; border regimes; refugees; Arendt; Mediterranean Sea

Das Mittelmeer ist zu einem Friedhof geworden: Wir haben mittlerweile die Nachrichten über „Tragödien von Migrant\*innenbooten“ normalisiert, welche routinemäßig mit Fotos von gekenterten Booten und am Strand aufgereihten Leichensäcken präsentiert werden. Diese „Tragödien“ werden oft als Unfälle oder unglückliche Zwischenfälle behandelt, was es unmöglich macht, jemanden zur Verantwortung zu ziehen. Doch wer mit der Grenzpolitik der europäischen Staaten seit Ende der 1990er Jahre etwas vertraut ist, wird kaum übersehen, dass es genau diese Politik ist, die den grenzüberschreitenden Personenverkehr kriminalisiert, das Asylrecht erheblich eingeschränkt und Migrant\*innen zu immer gefährlicheren Reisen gezwungen hat. Die vorherrschenden Narrative, die als Reaktion auf das gegenwärtig massive Ausmaß erzwungener Deplatziierung entworfen wurden und auf Begriffe wie „Krise“ und „Sicherheit“ fokussieren, machen es uns jedoch unmöglich, diese Todesfälle als „Morde“ anzuerkennen. Die toten Migrant\*innen werden zu den heutigen *homines sacri*, um Giorgio Agambens Terminus zu verwenden: Sie werden zu nackten Leben gemacht, die ungestraft getötet werden können und für deren Tod es nicht einmal ein Gedenken gibt (Agamben 1998, 81–86).

Dieses Problem betrifft uns angesichts dieser so genannten Unfälle sehr stark. Es gibt keine etablierten Verfahren, um die Toten zu identifizieren, ihre Familien zu informieren und sie mit angemessenen Ritualen zu bestatten. Die Leichen von Migrant\*innen können oft nicht geborgen werden und wenn sie es doch werden, bleiben sie undokumentiert und ihre Familien werden nicht einmal benachrichtigt. In einer Zeit, die von Statistiken besessen ist, führt die Europäische Union keine offizielle Zählung der Toten oder Vermissten, was unverkennbar für die institutionelle Normalisierung der Grenzpolitik spricht, die Migrant\*innen im Leben und im Tod entmenschlicht (siehe Robins, Kovras und Vallinatos 2014, 5).<sup>3</sup> Das *Missing Migrants Project*, das von der Internationalen Organisation für Migration als Reaktion auf den Tod von mindestens 368 Migrant\*innen in der Nähe der italienischen Insel Lampedusa im Oktober 2013 ins Leben gerufen wurde, hat im Jahr 2016 weltweit 7927 Migrant\*innen als tot oder vermisst erfasst und berichtet, dass 5143 dieser Todesfälle im Mittelmeer zu verzeichnen waren.<sup>4</sup> Selbst bei diesen konservativen Schätzungen sprechen wir von nicht weniger als einem Massaker.

Das Mittelmeer als Friedhof von Migrant\*innen macht eine Erörterung der Grenzen der Menschenrechte dringend erforderlich. Genauer gesagt verlangt es sorgfältige Aufmerksamkeit für die Einschränkungen dieser Rechte, wenn es darum geht, die tödliche Grenzkontrollpolitik infrage zu stellen, die im Namen der territorialen Souveränität gerechtfertigt wird. Besonders dringlich ist in diesem Zusammenhang eine kritische Auseinander-

---

3 Zu den Todesfällen von Migrant\*innen siehe u. a. Grant 2011. Zu den Gründen, die der Schwierigkeit der Schätzung von Todesfällen zugrunde liegen, siehe Frontex 2016. Angesichts des offiziellen Schweigens und der Vernachlässigung von offizieller Seite gibt es nun verschiedene Bemühungen an der Basis, die Toten zu identifizieren und richtig zu bestatten, ihres Lebens zu gedenken und ihre Angehörigen zu informieren; siehe z. B. Rygiel 2014. Eine starke Ausnahme vom offiziellen Schweigen und der Vernachlässigung auf internationaler Ebene ist der jüngste Bericht von Agnes Callamard, der Sonderberichterstatterin des Menschenrechtsrates zu extralegalen, summarischen oder willkürlichen Hinrichtungen, siehe UN-Generalversammlung 2017. Für eine aufschlussreiche Analyse des Berichts siehe Kalpouzos und Mann 2017.

4 Vergleiche diese Zahlen mit den im Jahr 2015 gemeldeten Zahlen: Weltweit wurden 6259 Migrant\*innen als tot oder vermisst gemeldet und 3784 im Mittelmeerraum. Internationale Organisation für Migration, „Missing Migrants Project“, abgerufen am 9. Juni 2017, <http://missingmigrants.iom.int/latest-global-figures>.

setzung mit der recht eigentümlichen Formulierung „die menschliche Person“, welche in Menschenrechtsdokumenten wiederholt beschworen wird. So bekräftigt die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* „die Würde und den Wert der menschlichen Person“ und im *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* heißt es, dass sich die Menschenrechte „aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten“. Durch die Verbindung zweier Begriffe, die während des größten Teils der Geschichte getrennt blieben (d. h. „Mensch“ und „Person“), verkünden diese Dokumente, dass jedes menschliche Wesen als eine vor dem Gesetz gleichberechtigte Person anerkannt werden soll. Die Todesfälle von Migrant\*innen im Mittelmeerraum und darüber hinaus werfen zwei miteinander verbundene Fragen in Bezug auf diese etablierte Norm der universellen Rechtspersönlichkeit auf: Erstens, inwieweit erlaubt es der bestehende Menschenrechtsrahmen den Migrant\*innen, als vor dem Gesetz, im Leben und im Tod gleichberechtigte Personen aufzutreten? Zweitens, in welchem Ausmaß und auf welche Weise kann der Menschenrechtsrahmen für die Zwecke der Kritik an der Grenzpolitik mobilisiert werden, die Migrant\*innen zu Nichtpersonen im Leben und im Tod macht?

Im Folgenden gehe ich auf diese Fragen ein, indem ich mich auf Hannah Arendts Diskussion über Staatenlosigkeit beziehe, insbesondere auf ihre Bemerkungen zum Verlust der Rechtspersönlichkeit als ein bestimmendes Merkmal des Zustands der Rechtlosigkeit, den Staatenlose erleiden. Ich werde dies tun, indem ich einen Fall des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte aus dem Jahr 2012 untersuche: *Hirsi Jamaa and Others v. Italy*. Europäische Staaten haben zunehmend auf das Abfangen auf hoher See zurückgegriffen, um Migrant\*innen zu stoppen, bevor sie Land erreichen konnten, und um sich den Verpflichtungen zu entziehen, die sich durch die internationalen Menschenrechte und das humanitäre Recht ergeben. Der Fall *Hirsi* betrifft direkt die Verfügbarkeit von Grundrechten für Migrant\*innen, die auf hoher See abgefangen werden. Das Gericht entschied zugunsten der Migrant\*innen und argumentierte, dass Italien ihre Rechte verletzt habe, indem es ihre Ankunft blockiert und ihnen die Möglichkeit verweigert habe, Asyl zu beantragen, und sie schließlich nach Libyen zurückgeschickt habe. Verschiedene Anwaltsgruppen begrüßten das Urteil als eine unbestreitbare Bestätigung der extraterritorialen Anwendung von Menschenrechtsnormen und als einen kräftigen Schlag gegen die Bemühungen jener Staaten, welche von den Migrant\*innen angesteuert werden, die hohe See in eine gesetzlose Zone zu verwandeln.

Indem ich einen kritischen Rahmen Arendt'scher Prägung entwickle, stelle ich Fragen zu dieser Schlussfolgerung und erörtere das *Hirsi*-Urteil als beispielhafte Veranschaulichung für die anhaltenden Aporien bezgl. der Menschenrechte, insbesondere die herausfordernden Probleme, die sich aus der Verflechtung der Prinzipien der universellen Rechtspersönlichkeit und der territorialen Souveränität in diesem Rahmen ergeben. Diese Aporien sind umso greifbarer geworden, seit Staaten sich jenseits ihrer territorialen Jurisdiktion mit Praktiken der Migrationskontrolle, einschließlich des Abfangens auf See, befassen. Eine solche Politik stellt das herkömmliche Bild der Grenze als feste, statische Grenze infrage und führt uns zu „schwankenden“ Grenzen, um Étienne Balibar zu zitieren, welche sich beim Management von Bevölkerungen ständig verschieben und verbreitern (Balibar 2002, 92).<sup>5</sup> In einem internationalen System, das die Rechte nach wie vor an das Territorialitätsprinzip bindet, reduzieren diese neuartigen Grenzpraktiken die meisten Migrant\*innen auf den Status einer prekären Rechtspersönlichkeit. Diese zeitgenössischen Probleme haben einige kritische Theoretiker\*innen wie Roberto Esposito zur weitreichenden Schlussfolgerung geführt, dass Menschenrechte, die auf das Konzept der juristischen Person fokussieren, notwendigerweise verschiedene Formen gewaltsamer Ausgrenzung mit sich bringen und rechtfertigen (siehe Esposito 2012a und 2012b). Um diese Schlussfolgerung infrage zu stellen, endet das Kapitel mit einer Diskussion der gesonderten Stellungnahme von Richter Pinto de Albuquerque im Fall *Hirsi*. Diese Stellungnahme kann als Ausgangspunkt dienen, um einige der Beschränkungen in der Argumentation des Gerichtshofs zu identifizieren, die Idee zu problematisieren, dass die territoriale Souveränität den Staaten ein absolutes Recht gibt, ihre Grenzen zu kontrollieren, und die Menschenrechte im Sinne dessen, was Arendt als „ein Recht, Rechte zu haben“ bezeichnete, neu zu überdenken.

---

5 Siehe auch Vaughan-Williams 2009, Kapitel 1. Die Frage, ob Grenzen jemals feste, statische Grenzen waren, ist umstritten; siehe Mezzadra und Neilson 2013; Nail 2016.

## Staatenlosigkeit als Lackmustest für die Menschenrechte<sup>6</sup>

Hannah Arendts Diskussion der Staatenlosigkeit in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* liefert entscheidende Ressourcen zur Diskussion dieser Probleme (Arendt 1968, 267–302). Als sie über das massive Ausmaß des Problems der Staatenlosigkeit in Europa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts schrieb, beobachtete Arendt ein verblüffendes Paradoxon: Diejenigen, die in ihrer nackten Menschlichkeit erschienen, d. h. aller sozialen und politischen Attribute beraubt wurden, hatten keinen Zugang zu den Rechten, die sie infolge ihrer menschlichen Geburt angeblich hätten besitzen sollen; der Verlust der Staatsbürgerschaft führte zum Verlust der Menschenrechte: „If a human being loses his political status, he should, according to the implications of the inborn and inalienable rights of man, come under exactly the situation for which the declarations of such general rights provided. Actually the opposite is the case. It seems that a man who is nothing but a man has lost the very qualities which make it possible for other people to treat him as a fellow-man.“ (Arendt 1968, 300)

Arendt nahm dieses Paradoxon als Symptom für „die Aporien der Menschenrechte“ und befasste sich vor dem Hintergrund des Problems der Staatenlosigkeit mit den Annahmen, die der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 zugrunde lagen. Man ging davon aus, dass die „Rechte des Menschen“ natürliche Rechte seien, die unabhängig von der Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft gegeben seien; man ging davon aus, dass sie dem „Menschen“ gehörten, verstanden als „an ‚abstract‘ human being“, das „carried his dignity within himself without reference to some larger encompassing order“ (Arendt 1968, 291). Aber wie aus dem Titel der Erklärung von 1789 hervorgeht, wurde dieser „Mensch“ auch als „Bürger“ oder als Mitglied eines Nationalstaates identifiziert (Arendt 1968, 291). Die Probleme mit dieser Identifizierung wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts in gefährlicher Weise spürbar, als rassische und ethnische Kategorisierungen von Bevölkerungen zu einer massenhaften Denaturalisierung und Entnationalisierung führten, die Millionen ihrer Bürgerrechte beraubte und sie in einem Zustand der Rechtlosigkeit zurückließ (Arendt 1968, 278–280).

Arendts Erörterung der Staatenlosigkeit bietet eine facettenreiche Darstellung der Rechtlosigkeit der Staatenlosen. Rechtlich gesehen besteht das Problem im Verlust der Rechtspersönlichkeit; ohne jede formale Aner-

6 Dieser Abschnitt stützt sich auf meine Analyse von Arendts Argumenten, die ich an anderer Stelle durchführe, siehe Gündoğdu 2015.

kennung durch nationale und internationale Gesetze können die Staatenlosen nicht als Rechtssubjekte vor dem Gesetz stehen. Infolgedessen sind sie der Gesetzlosigkeit und „willkürlichen Polizeireglements“ ausgeliefert, unfähig, Grundbedürfnisse wie Nahrung und Wohnen als Rechte einzufordern, und immer „liable to jail sentences without ever committing a crime“ (Arendt 1968, 286). Darüber hinaus bedeutet „Rechtlosigkeit“ die Verstoßung aus einem politischen Rahmen, der die eigenen Rechte wirksam schützen könnte – nicht nur den „Verlust des staatlichen Schutzes“, sondern auch den Verlust einer politischen Gemeinschaft, in der den Worten und Taten des Einzelnen Rechnung getragen wird (Arendt 1968, 294, 296). Angesichts dieser rechtlichen und politischen Probleme wird es für Staatenlose schwierig, als Menschen in ihrer unverwechselbaren Individualität anerkannt zu werden; sie werden oft auf „mere existence“ als „some specimen of an animal species, called man“ (Arendt 1968, 301–302) reduziert und als mittellose Körper wahrgenommen, die gefüttert, gekleidet und behütet werden müssen. Diese „expulsion from humanity“ wird durch die Einsperrung der Staatenlosen in Lagern verkörpert, die sie physisch vom Rest der Welt absondern (Arendt 1968, 297).<sup>7</sup>

Die Betonung, die Arendt auf die Schwierigkeiten der Staatenlosen legt, ihre Worte und Taten in der Gesellschaft anderer Menschen relevant zu machen, ist für diejenigen, die mit ihrer politischen Theorie vertraut sind, nicht allzu überraschend. Immerhin ist sie bekannt für ihr Bekenntnis zum Handeln als Fähigkeit, Neuanfänge zu initiieren, für ihre Darstellung der Freiheit und für die entscheidende Rolle, die sie dem Sprechen bei der fortschreitenden Gleichstellung der Menschen beimisst (siehe z.B. Arendt 1998, 175–181; Arendt 2005, 113, 118). Aber die Aufmerksamkeit, die sie dem Problem der Rechtspersönlichkeit in ihrer Darstellung der Staatenlosigkeit widmet, ist recht auffallend, vor allem weil die rechtlichen Dimensionen ihres Denkens wenig wissenschaftliche Beachtung gefunden haben.<sup>8</sup> Angesichts der gegenwärtigen Grenzpolitik, die es Migrant\*innen zunehmend erschwert, als Personen vor dem Gesetz aufzutreten, verdienen Arendts Überlegungen zu den rechtlichen Problemen der Staatenlosen eine nähere Betrachtung.

---

7 Für eine Arendt'sche Analyse der Schäden, die durch Langzeitlager verursacht werden, siehe Gündoğdu 2015; Parekh 2017.

8 Zu Arendts Rechtsverständnis siehe u.a. Goldoni und McCorkindale 2012; Maxwell 2012; Volk 2015; Waldron 2000.

Im Zentrum dieser Überlegungen steht ein Vergleich, den Arendt zwischen „Kriminellen“ und „Staatenlosen“ zieht. Beide Figuren werden im Rechtssystem als Ausnahmen von der Norm angesehen, da ihnen Grundrechte, einschließlich des Rechts auf Freizügigkeit, verweigert werden. Doch in den Augen des Gesetzes, so Arendts Darstellung, befinden sich diejenigen, die eines Verbrechens angeklagt sind, in einer besseren Position als die Staatenlosen. Es handelt sich um „a status of recognized exception“ innerhalb „the general law“, während Staatenlosigkeit „an anomaly for whom the general law [does] not provide“ (Arendt 1968, 287, 286) ist. Diese Behauptung sollte vor dem Hintergrund der Tatsache bedacht werden, dass der Status und die Rechte der Staatenlosen zu jener Zeit, als Arendt über das Problem schrieb, in den innerstaatlichen und internationalen Gesetzen nicht formell anerkannt worden sind; daher besteht sie darauf, dass „[t]heir plight is not that they are not equal before the law, but that no law exists for them“ (Arendt 1968, 295–296). Ohne eine solche Anerkennung können die Staatenlosen einer „form of lawlessness, organized by the police“ unterworfen werden; ihre Grundbedürfnisse werden in einem kapriziösen Rahmen der Barmherzigkeit befriedigt, jedoch nicht als Rechte garantiert, auf die sie Anspruch hätten (Arendt 1968, 288, 296).

Die Figur des „Kriminellen“ erlaubt es Arendt, die ausgeprägte rechtliche Zwangslage von „Staatenlosen“ hervorzuheben: Während die Strafe innerhalb des Strafrechtssystems angeblich aus der Tat der Übertretung abgeleitet wird und in einem angemessenen Verhältnis zu dieser stehen sollte, ist das, was die Staatenlosen erleiden, völlig willkürlich in dem Sinne, dass es keine „relation whatsoever to what they do, did, or may do“ (Arendt 1968, 296, siehe auch 447) hat. Unter diesen Bedingungen, so argumentiert Arendt provokativ, kann die Begehung eines Verbrechens für die Staatenlosen die einzige Möglichkeit sein, ihren Status zu verbessern; nur dann würden die Staatenlosen als Person vor dem Gesetz anerkannt und ihnen Grundrechte wie das Recht auf ein Gerichtsverfahren, rechtliche Vertretung und Berufung gewährt werden: „He is no longer the scum of the earth but important enough to be informed of all the details of the law under which he will be tried. He has become a respectable person.“ (Arendt 1968, 286–287)

Arendts scharfe Unterscheidung zwischen „Staatenlosen“ und „Kriminellen“ ist heutzutage schwer aufrechtzuerhalten. Der Aufstieg eines Masseninhaftierungssystems, insbesondere die unverhältnismäßig hohen Inhaftierungsraten von Minderheiten in den Vereinigten Staaten, und die zunehmende Kriminalisierung von Migrant\*innen in Europa und Nord-

amerika haben diese Unterscheidung in vielerlei Hinsicht verwischt. Das Strafrechtssystem nimmt zunehmend die Merkmale einer polizeilichen Willkürherrschaft an, die mit dem System der Einwanderungshaftanstalten verbunden ist, insbesondere infolge der Privatisierung der Gefängnisse. Der grundlegende Schutz gemäß rechtsstaatlichen Prinzipien ist für eine wachsende Zahl von Menschen, die *de facto* staatenlos geworden sind, unabhängig von ihrem Staatsangehörigkeitsstatus, zudem kaum noch gegeben.<sup>9</sup>

Diese Unschärfe anzuerkennen, entkräftet jedoch nicht Arendts Argument, wie bedeutsam die Anerkennung als Person vor dem Gesetz ist. In der Tat kann ihre Arbeit entscheidende Ressourcen für die kritische Analyse von Praktiken des Zunichtemachens von Rechtspersönlichkeit liefern – unabhängig davon, ob sie im Strafrechtssystem, im Grenzkontrollsystem oder an deren Schnittpunkten angesiedelt sind –, durch die eine ständig wachsende Zahl „unerwünschter Elemente“ geschaffen wurde, die in Zonen der Gesetzlosigkeit eingeschlossen, von der Welt der Lebenden isoliert und zu einer bestimmten Form des zivilen und sozialen Todes verurteilt wurden (Arendt 1968, 440).

Dieser letzte Punkt wirft eine neue Frage auf: Würden wir angesichts all der Entwicklungen auf dem Gebiet der Menschenrechte seit dem Zeitpunkt, an dem Arendt ihre Analyse der Staatenlosigkeit abgeschlossen hat, nicht erwarten, dass die legale Dimension der Rechtlosigkeit verschwindet? Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Einführung der „menschlichen Person“ als Subjekt von Rechten in mehreren Menschenrechtsdokumenten – ein Schritt, der sich erheblich von der Identifizierung von „Mensch und Bürger“ im Rechtsdiskurs des 18. Jahrhunderts unterscheidet.<sup>10</sup> Es ist durchaus verlockend anzunehmen, dass diese Verschiebung die Aporien, die im Mittelpunkt von Arendts Analyse stehen, gelöst habe. Während Staatsbürgerschaft im Laufe ihrer Geschichte verschiedene Gruppen ausgeschlossen hat (z. B. Frauen, erwerbstätige Arme, Einwander\*innen), scheint die Rechtspersönlichkeit als universalistische Kategorie das Versprechen zu halten, solche Ausschlüsse zu überwinden und alle Men-

9 Für einen erhellenden Bericht, der untersucht, wie kriminalisierten People of Color Rechtspersönlichkeit verweigert wird, siehe Cacho 2012.

10 Zum Übergang von der Staatsbürgerschaft zur Persönlichkeit als Grundlage für den Anspruch auf Rechte innerhalb eines menschenrechtlichen Rahmens siehe u. a. Benhabib 2004; Cohen 1999; Jacobson 1996; Sassen 2002; Soysal 1994.

schen unter ihren Schutzschirm zu nehmen. Darüber hinaus wird im Gegensatz zur Staatsbürgerschaft, die verloren gehen oder weggenommen werden kann, die Rechtspersönlichkeit oft als ein besonderer menschlicher Status verstanden, der auf einem inhärenten und daher unantastbaren Merkmal wie Heiligkeit, Würde, Vernunft oder Autonomie beruht.<sup>11</sup>

Wie verschiedene Forscher\*innen, die sich mit dem Thema der Rechtspersönlichkeit befassen, allerdings hervorgehoben haben, behindern diese weit verbreiteten Annahmen das Verständnis jener Praktiken, die kontinuierlich durch Gesetze Personen machen oder zunichtemachen, bestimmte Subjekte von der rechtlichen Gleichstellung ausschließen und eine Kluft zwischen der bloßen Tatsache der Menschlichkeit und der Rechtspersönlichkeit offenlegen (siehe u. a. Cacho 2012; Dayan 2011; Esposito 2012a, 2012b und 2015; Naffine 2009). Arendts politische Theorie bietet entscheidende Ressourcen für die Formulierung eines kritischen Rahmens, der sich kritisch auf die zeitgenössischen Manifestationen dieser Kluft beziehen ließe. Diese Ressourcen finden sich nicht nur in ihrer Schilderung der Staatenlosigkeit, sondern auch in ihren Ausführungen über die juristische Person im römischen Recht.

Arendt bietet ein einzigartiges Verständnis von Rechtspersönlichkeit, indem sie sich auf deren etymologische Ursprünge im lateinischen Begriff *persona* besinnt, welcher „the mask ancient actors used to wear in a play“ (Arendt 1990, 106; siehe auch Arendt 2003a, 12; Arendt 2003b, 12–13) bezeichnet. Sie unterstreicht, dass es die Römer waren, die *persona* zum ersten Mal in einem metaphorischen Sinne benutzten, um eine rechtliche Unterscheidung zwischen Privatpersonen und Bürgern zu treffen. Die Römer betrachteten die juristische Person als einen künstlichen, vom Recht geschaffenen Status und nicht als ein inhärentes Attribut, das allen Menschen in ihrem natürlichen Zustand gemeinsam wäre: „The point was that ,it is not the natural ego which enters court of law. It is a rightand dutybearing person, created by the law, which appears before the law‘.“ (Arendt 1990, 107; siehe auch Arendt 2003a, 12–13) Indem sie einen etymologisch fragwürdigen Schritt macht, teilt Arendt ihren Leser\*innen auch mit, dass sich *persona* von *per-sonare* herleitet, was „sound through“<sup>12</sup> bedeutet. Zusammen mit dieser Etymologie schlägt sie vor, dass die Maske „a broad opening at

---

11 Für eine Kritik dieser Annahmen siehe z. B. Bosniak 2010 und 2011.

12 Arendt ist sich der Schwierigkeiten bei der Rückverfolgung von *persona* zu *per-sonare* bewusst, siehe Arendt 1990, 293n. Zur umstrittenen Etymologie der *persona* siehe z. B. Trendelenburg 1910, 6–8.

the place of the mouth through which the voice of the actor could sound through“ (Arendt 2003a, 12) habe.

Arendts eigentümliche Etymologie der juristischen Person ist vor allem aus zwei Gründen wichtig: Indem sie die Rechtspersönlichkeit als Artefakt und nicht als intrinsisches menschliches Attribut betrachtet, unterstreicht sie erstens, dass es keine notwendige Überschneidung zwischen „dem Menschlichen“ und „der Person“ gibt. Mit diesem Schritt stellt Arendt „die Metaphysik der Person“ infrage, um John Deweys Ausdruck zu verwenden, welcher Rechtspersönlichkeit einem wirklichen oder wesentlichen menschlichen Wesen zuordnet, das vermutlich Rechtsbeziehungen vorausgeht und infolge eines angeblich inhärenten Merkmals wie Heiligkeit oder Würde eindeutig zur juristischen Person taugt. Arendts Misstrauen gegenüber einer solchen Metaphysik zeigt sich in ihrem Bericht zur Rechtlosigkeit der Staatenlosen, der den Zusammenbruch einer solchen Metaphysik ankündigt: „The conception of human rights, based upon the assumed existence of a human being as such, broke down at the very moment when those who professed to believe in it were for the first time confronted with people who had indeed lost all other qualities and specific relationships – except that they were still human. The world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human.“ (Arendt 1968, 299)

Arendts kritische Darstellung der Staatenlosigkeit führt uns zu Subjekten, die, der Maske der juristischen Person entkleidet, „humanly unrecognizable“ oder „less than human without entitlement to rights“ geworden sind, wie Judith Butler es formuliert (Butler 2004, 98). Diese Darstellung unterstreicht die Notwendigkeit, das Konzept der „menschlichen Person“ zu hinterfragen, das im zeitgenössischen Menschenrechtsdiskurs häufig beschworen wird, und deutet auf die Möglichkeit einer Kluft zwischen diesen beiden miteinander verbundenen Begriffen hin – d. h., nicht jeder Mensch wird vor dem Gesetz automatisch als Person anerkannt und selbst wenn man diese formale Anerkennung hat, können verschiedene Praktiken des Zunichtemachens von Rechtspersönlichkeit diese so weit verringern, dass manche Menschen zu Semi- oder sogar Nichtpersonen werden.

Zweitens verdeutlicht Arendts Etymologie der juristischen Person als *per-sonare* auch, warum das Recht, vor dem Gesetz zu stehen, politisch bedeutsam ist, insbesondere wenn man es mit Blick auf die liminalen Gestalten, die an den Grenzen der Rechtspersönlichkeit wohnen, einschließlich der Staatenlosen, neu überdenkt. Um die Etymologie in Erinnerung zu rufen, verbirgt die künstliche Maske der *persona* nicht nur das Gesicht der Schauspielerin,

sondern lässt auch die Stimme „durchklingen“. Die verbergende Funktion der Maske lässt vermuten, dass die juristische Person eine Form der Schutzverkleidung bietet, als wolle sie vor der willkürlichen Staatsmacht schützen.<sup>13</sup> Darüber hinaus drängt uns Arendts phänomenologisches Verständnis der Welt dazu, dieses Verbergen als eine Form der Erscheinung oder Selbstdarstellung zu verstehen;<sup>14</sup> die künstliche Maske der *persona* ist wichtig, um die immer täuschende und doch so wichtige Möglichkeit zu eröffnen, als Gleiche unter Gleichen auf der juristischen Bühne mitzuerscheinen. Schließlich ist auch zu beachten, dass die Etymologie Arendts der Maske eine auditive Dimension zuweist; die Öffnung der Maske ermöglicht es, die „sonore Emission“ der Schauspielerin als Anspruch auf Rechte und nicht als unverständliches Geräusch zu hören.<sup>15</sup> Arendts Darstellung der *persona* legt nahe, dass die Anerkennung der Rechtspersönlichkeit nicht nur eine juristische Frage ist, sondern auch eine politische Angelegenheit, die direkt mit der Frage verbunden ist, wer in einer politischen Gemeinschaft sichtbar und hörbar ist.

Diese beiden Punkte sind wichtig, um zu verstehen, was Arendt mit einigen zeitgenössischen Kritiker\*innen der Menschenrechte, der juristischen Person und des Rechts teilt und wo sie von ihnen abweicht. Roberto Esposito verdient in diesem Zusammenhang vor allem deshalb Aufmerksamkeit, weil seine Kritik der juristischen Person und der Menschenrechte sich wesentlich auf Arendts Werk bezieht.<sup>16</sup> Esposito applaudiert Arendt als „[t]he only thinker who has come close to tackling the question“ (Esposi-

13 Arendts Aufmerksamkeit für die Verwundbarkeit der Staatenlosen gegenüber willkürlicher Polizeiherrschaft scheint sie in die Nähe neorepublikanischer Theoretiker\*innen (z. B. Pettit 1997) zu bringen, die Freiheit als Nichtherrschaft oder Unabhängigkeit von willkürlicher Macht verstehen. Doch Arendt bleibt nicht einfach dabei stehen, lenkt ihr phänomenologischer Ansatz doch die Aufmerksamkeit darauf, wie aus juristischen Fiktionen wie der Rechtspersönlichkeit neue Formen des öffentlichen Erscheinens entstehen. Freiheit entsteht aus Räumen der Erscheinung, indem wir gemeinsam handeln und Worte und Taten teilen, so Arendt; sie ist mit Nichtherrschaft verbunden, aber nicht auf sie reduzierbar.

14 Für eine Studie, welche die immer zweideutige Funktion von Masken als enthüllende und verbergende Artefakte hervorhebt, siehe Belting 2017.

15 Diese Formulierung stützt sich auf Rancière 1999, 22–23.

16 Ein weiterer Denker, der in dieser Hinsicht wichtig ist, ist Giorgio Agamben. Ich konzentriere mich auf das Werk von Esposito, weil es das Konzept der „juristischen Person“ hinterfragt.

to 2012a, 68) im Zusammenhang mit dem Versagen der Menschenrechte, menschliches Leben zu schützen, und charakterisiert sie als eine Denkerin, die Gesetz und Rechte als notwendigerweise ausschließend betrachtet. Der Zustand der Staatenlosen, so Espositos Lesart von Arendt, offenbart „the structurally exclusive mechanism of rights“ (Esposito 2012a, 69). Der menschenrechtliche Rahmen versäumt es unweigerlich, die Rechte auf alle Menschen auszudehnen und das menschliche Leben in all seinen Dimensionen zu schützen, so seine Schlussfolgerung, gerade weil er die Rechte an die juristische Person bindet (siehe Esposito 2012a, 5). Diese Folgerung beruht auf Espositos Behauptung, dass die juristische Person immer schon als ein Mechanismus des gewaltsamen Ausschlusses oder als ein *dispositif* gewirkt hat, um jenen Begriff zu verwenden, den er von Michel Foucault entlehnt hat, indem Trennungen zwischen den Menschen und innerhalb jedes Menschen installiert wurden. Das römische Recht spielt eine entscheidende Rolle in dieser kritischen Darstellung, da es die Trennung zwischen *persona* und *homo* bzw. die juristische Fiktion der Rechtspersönlichkeit und der singulären, körperlichen menschlichen Existenz einführt. Für Esposito verkapselt die Kluft zwischen Gesicht und Maske, illustriert durch die römische *persona*, die Diskrepanz zwischen menschlichem Leben und seiner rechtlichen Darstellung. Die Menschenrechte überwinden diese Kluft nicht, sondern reproduzieren sie gerade deshalb, weil sie die juristische Person als Grundlage der Rechte nehmen.

In mancher Hinsicht folgt die Analyse von Esposito der Analyse der Staatenlosigkeit von Arendt. Immerhin weigert sich Arendt, die Rechtlosigkeit der Staatenlosen als einen unglücklichen Unfall zu sehen, und betrachtet diese, wie bereits erwähnt, stattdessen als ein Symptom der tief verwurzelten Aporien der Menschenrechtsnormen innerhalb eines nationalstaatlichen Systems. Darüber hinaus weist ihr Einsatz des römischen Rechts auf eine Kluft zwischen der bloßen Tatsache des Menschseins und dem rechtlichen Status der juristischen Person hin, indem sie die Aufmerksamkeit auf jene Figuren lenkt, die auf das bloße Leben reduziert und aus dem Bereich des Gesetzes gedrängt werden.

Diese Diagnosen führen sie aber auch zu einem ganz anderen kritischen Zugang zu Menschenrechten, juristische Person und Recht. Ihre Analyse der Staatenlosigkeit führt sie nicht zu Espositos Schlussfolgerung, dass es „an anomaly in the juridical procedure as such“ gebe oder dass „the human being as such is precisely what law excludes from within its borders“ (Esposito 2012a, 69). Die Aporien der Menschenrechte sind für Arendt keine

Sackgassen, die ein „essential failure“ (Esposito 2012a, 5) symptomatisieren. Sie sind herausfordernde politische und ethische Dilemmata, die den modernen Rechtsdiskurs seit dem 18. Jahrhundert charakterisieren. Es besteht aber immerhin die Möglichkeit, sie auf eine Weise zu umschiffen, welche die Möglichkeiten eröffnet, gleiche Rechte für alle einzufordern. Dies ist vielleicht der Grund, warum sich Arendts Kritik nicht ganz von den Menschenrechten abwendet, sondern stattdessen vorschlägt, sie als „das Recht, Rechte zu haben“ neu zu denken, was das Recht einschließt, als Person vor dem Gesetz zu stehen, das Recht, in einer politischen Gemeinschaft zu leben, in der die eigenen Handlungen und Meinungen berücksichtigt werden, und das Recht, der Menschheit anzugehören (siehe Arendt 1968, 296–298).

Arendts Kritik an den Menschenrechten spiegelt auch wider, wie sich ihr Rechtsverständnis deutlich von dem zeitgenössischer Kritiker\*innen wie Esposito unterscheidet. In „Guests from No-Man’s-Land“, einem kurzen Artikel, den sie 1944 für die deutsch-jüdische Zeitung *Aufbau* schrieb, spricht Arendt die rechtliche Zwangslage von Flüchtlingen an und unterstreicht die Unmöglichkeit, auf das Recht zu verzichten, selbst wenn man dessen Grenzen erkennt: „For as much as the eternal insufficiency of law relegates man to the compassion of his fellow men, all the less can one demand of him that he replace the law with compassion.“ (Arendt 2007, 212) Anders als ein kritischer Ansatz, der Recht nur mit Herrschaft, Gewalt und Ausgrenzung identifiziert, betont Arendt die entscheidende Rolle, die juristische Fiktionen wie die der Rechtspersönlichkeit bei der fortschreitenden Gleichstellung der Menschen als eigenständige Individuen spielen können – ein immer unvollständiger und fragiler, aber keineswegs zu vernachlässigender Prozess. Ihre Analyse der Staatenlosigkeit führt sie zur Schlussfolgerung, dass Gleichheit nicht gegeben, inhärent oder natürlich ist; sie kann nur aus „the strength of our decision to guarantee ourselves mutually equal rights“ (Arendt 1968, 301) entstehen. Diese Garantien finden innerhalb eines rechtlichen Rahmens eine gewisse relative Stabilität. Arendt findet im römischen Recht in dieser Hinsicht unerwartete Ressourcen, wie man an ihren Vermittlungsbemühungen, warum die juristische Person rechtlich und politisch von Bedeutung ist, sehen kann. Für Esposito ist die juristische Person bzw. die Maske des Rechts eine Form der Repräsentation, die das menschliche Gesicht verbirgt und entstellt und eine unmittelbare Begegnung mit dem singulären, konkreten, materiellen Lebewesen behindert. Für Arendt fungiert die Maske als eine Form der Selbstdarstellung, die es uns durch Verborgenheit erlaubt, auf der juristischen Bühne in Erwartung von Mitschauspieler\*innen und Zu-

schauer\*innen aufzutreten, die unsere Gleichberechtigung als Rechtssubjekte bezeugen könnten.<sup>17</sup>

Arendts Diskussion von Staatenlosigkeit und Menschenrechten hebt die Bedeutung des Rechts für die fortschreitende Gleichstellung von Individuen hervor, ermutigt aber auch zu einer rigorosen Kritik an bestehenden Rechtsordnungen, indem mit der Notlage der von ihnen marginalisierten oder entrechteten Subjekte gerungen wird. In der Tat kann ihr eigentümliches Verständnis der juristischen Person als einer Maske, die das Gesicht bedeckt, aber auch die Stimme der Schauspielerin durchklingen lässt, als Brennpunkt für eine kritische Untersuchung des gegenwärtigen Menschenrechtsrahmens dienen: Inwieweit bietet dieser Rahmen verschiedenen Kategorien von Migrant\*innen eine Rechtspersönlichkeit oder eine künstliche Maske, die ihr Antlitz verschleiert, damit sie als Rechtssubjekte erscheinen können und nicht als nacktes Leben, das willkürlicher staatlicher Gewalt ausgesetzt werden kann? Inwieweit lässt dieser Rahmen zu, dass die Rechtsansprüche von Migrant\*innen „durchklingen“?

## Rechtspersönlichkeit, Territorialität und die zeitgenössischen Formen der Rechtlosigkeit

Eine Arendt'sche Kritik der Menschenrechte nimmt eine neue Dringlichkeit an angesichts von Grenzkontrollpraktiken, die Migrant\*innen effektiv „outside the pale of the law“ (Arendt 1968, 295) drängen und ihre Rechtspersönlichkeit untergraben. Besonders beunruhigend ist in diesem Zusammenhang die „Extraterritorialisierung“ oder „Externalisierung“ der Migrationskontrolle, die ein breites Spektrum von Praktiken umfasst, darunter bilaterale und multilaterale Vereinbarungen zur „Auslagerung“ oder „Ausfuhr“ der Grenzkontrolle in Herkunft- und Transitländer, Seeoperationen, um Migrant\*innen zu stoppen, bevor sie ihr Ziel erreichen können, Push-back-Operationen, die Migrant\*innen zwangsweise in Staaten ausweisen, in denen sie ohne Rücksicht auf internationale Menschenrechtsnormen inhaftiert oder abgeschoben werden könnten, und der Ausschluss bestimmter Gebiete aus der Jurisdiktion, um Einwanderung zu verhindern (siehe z. B. Mitsilegas 2010). Die Inhaftierung haitianischer und kubanischer Asylsuchender durch die US-Regierung auf ihrem Marinestützpunkt in Guantánamo Bay in den

---

17 Diese Formulierung stützt sich auf Arendts Argumente über die phänomenale Natur der Welt; siehe Arendt 1978, 21–22.

1980er und 1990er Jahren als Versuch, sie außerhalb der US-Jurisdiktion zu platzieren (siehe Dastyari 2007), und, jüngst, der Ausschluss des gesamten australischen Festlandes aus seiner Migrationszone, um automatisch alle „unbefugten Seeankömmlinge“ in Haftzentren auf Manus Island oder Nauru zu überstellen, sind in dieser Hinsicht zwei der berüchtigtsten Beispiele (siehe Vogl 2015). Die Extraterritorialisierung ist ein Versuch der „Dejuridifizierung“, um einen Begriff von Seyla Benhabib zu verwenden (Benhabib 2009, 702). Sie verfolgt das Ziel, sich den Verpflichtungen nach innerstaatlichem und internationalem Recht zu entziehen und den Migrant\*innen jede rechtliche Stellung zu verweigern.

Inwieweit schaffen Menschenrechtsnormen heute Abhilfe gegen neue Manifestationen von Rechtlosigkeit, die sich aus der Extraterritorialisierung von Migrationskontrollen ergeben? Ein Fall des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte (im Folgenden „der Gerichtshof“) aus dem Jahr 2012, *Hirsi Jamaa and Others v. Italy*, bietet einen nützlichen Brennpunkt, um die Hauptkonturen einer Arendt’schen Kritik der Menschenrechte als Antwort auf diese Frage neu zu überdenken. Die Antragsteller\*innen in *Hirsi* waren elf somalische und dreizehn eritreische Staatsangehörige, die als Teil einer größeren Gruppe von etwa zweihundert Migrant\*innen Libyen verließen, um nach Italien zu gelangen. Am 6. Mai 2009 fingen die italienische Polizei und Küstenwache ihre Schiffe in der Nähe von Lampedusa ab. Im Einklang mit der italienisch-libyschen Kooperation im Bereich der Migrationskontrolle wurden die Migrant\*innen auf italienische Militärschiffe überstellt und nach Tripolis zurückgeschickt; Italien informierte die Migrant\*innen nicht über ihr Ziel und unternahm keine Schritte, um sie zu identifizieren.<sup>18</sup> Ihr gesamter Besitz, einschließlich ihrer Identitätsdokumente, wurde vom italienischen Militärpersonal beschlagnahmt. Sobald die Migrant\*innen in Tripolis angekommen waren, wurden sie den libyschen Behörden übergeben. Die italienische Operation war angesichts beunruhigender historischer Erinnerungen in Europa ziemlich schockierend; wie es in einem Bericht von *Human Rights Watch* lautet: „For the first time in the post-World War II era, a European state ordered its coast guard and naval vessels to interdict and forcibly return boat migrants on the high seas without doing any screening whatsoever to determine whether any passengers needed protection or were particularly vulnerable“ (Human Rights Watch 2009).

---

18 Zur italienischen Zusammenarbeit mit Libyen bei der Migrationskontrolle siehe Andrijasevic 2010, 150–154.

*Hirsi* stellte gleich mehrere Menschenrechtsverletzungen in den Mittelpunkt: Die Antragsteller\*innen behaupteten, dass Italien gegen Artikel 3 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) verstoßen habe, der „Folter oder unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe“ verbietet, und dass das Abfangen gegen das Non-Refoulement-Prinzip verstoßen habe, das durch Artikel 33 der Flüchtlingskonvention garantiert wird, welcher die Zurückweisung einer Person an einen Ort, an dem sie wahrscheinlich einer solchen Behandlung unterzogen wird, untersagt. Sie behaupteten auch, dass Italien durch die Rückführung nach Libyen ohne jeglichen Versuch, sie zu identifizieren oder ihre Fälle individuell zu beurteilen, gegen Artikel 4 des Protokolls Nr. 4 verstoßen habe, welcher die „Kollektivausweisung ausländischer Personen“ verbietet. Schließlich behaupteten die Antragsteller\*innen, ihre Überstellung nach Libyen habe Artikel 13 der EMRK verletzt, da sie ihnen das Recht auf einen „wirksamen Rechtsbehelf“ vorenthalten habe. In seiner einstimmigen Entscheidung stimmte das Gericht den Antragsteller\*innen zu und befand Italien in jedem Fall für schuldig, gegen die genannten Artikel verstoßen zu haben.

Das *Hirsi*-Urteil weist auf entscheidende Veränderungen hin, welche die Kodifizierung der Menschenrechtsnormen seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs mit sich gebracht hat. Als Arendt den Zustand der Staatenlosigkeit als Zustand der Rechtlosigkeit beschrieb, verwies sie auf den Verlust der Rechtspersönlichkeit, der sich aus dem Fehlen jeglicher völkerrechtlicher Anerkennung ergab, insbesondere im Falle derjenigen, die *de facto* staatenlos waren (z. B. Flüchtlinge). Im Folgenden überdenke ich einige ihrer Schlüsselargumente in einer kritischen Analyse des Falls *Hirsi*. Es geht hier nicht darum, die entscheidende Bedeutung dieses Falles für die Menschenrechte von Migrant\*innen außer Acht zu lassen; ich hoffe vielmehr, diese Dimensionen hervorzuheben, indem ich zeige, wie das Urteil des Gerichtshofs die Paradoxien der Menschenrechte neu verhandelt, um die Bemühungen der italienischen Regierung zurückzuweisen, diesen Migrant\*innen die Rechtspersönlichkeit zu verweigern. Dieses Urteil unmissverständlich als Sieg zu lesen, hieße jedoch, die Art und Weise zu übersehen, wie es die Grenzen, Spannungen und Probleme in den bestehenden Formulierungen der Menschenrechte offenbart. Wenn ich kritisch über *Hirsi* nachdenke, dann betone ich die Schwächen des völkerrechtlichen Schutzes von Migrant\*innen und verbinde dieses Problem mit der Tendenz, bei der Anwendung der Menschenrechte die territoriale Jurisdiktion und bei der Grenzkontrolle die Achtung vor dem souveränen Staat zur Norm zu erheben. Ausgehend von

Arendts Betonung der Künstlichkeit und damit der Fragilität der juristischen Person schlage ich vor, die Rechtlosigkeit in Bezug auf den prekären Rechtsstatus von Migrant\*innen neu zu überdenken, zumal diese Praktiken ausgesetzt sind, welche die Rechtspersönlichkeit im Leben und im Tod zu nichtemachen.

Bei *Hirsi v. Italy* geht es um herausfordernde Fragen im Zusammenhang mit der Verfügbarkeit von Grundrechten für Migrant\*innen, die auf hoher See abgefangen werden. Die italienische Regierung drängte das Gericht, den Fall für unzulässig zu erklären, indem sie Zweifel an der rechtlichen Stellung der Antragsteller\*innen äußerte „who were not participating in the case in person“ (*Hirsi v. Italy*, §47). Sie machte geltend, dass den Vertreter\*innen der Antragsteller\*innen die erforderlichen Unterlagen zum Nachweis ihrer Vollmachten fehlten, dass sie den Kontakt zu einigen der Antragsteller\*innen verloren hatten und dass die Identität der Antragsteller\*innen nicht ordnungsgemäß festgestellt werden konnte. Tatsächlich versuchte der italienische Staat, diesen Migrant\*innen die Rechtsstellung zu verweigern und sie zu Nichtpersonen zu machen, wobei er die Augen davor verschloss, dass es seine eigenen Grenzkontrollpraktiken waren, die zu Identifikationsproblemen führten und es den Antragsteller\*innen unmöglich machten, vor Gericht anwesend zu sein.

Das Gericht wies diese problematische Position zurück und gewährte den Antragsteller\*innen auf Basis der Unterschriften und Fingerabdrücke, die in der Akte zum Fall enthalten waren, Rechtsstellung. Zugleich machte es aber auch einen beunruhigenden Schritt, da es sich weigerte, seine Argumentation auf die beiden Antragsteller auszudehnen, die im Laufe des Verfahrens verstarben. Unter Berufung auf ihre bisherige Praxis, Fälle abzuweisen, „when an applicant dies during the course of the proceedings and no heir or close relative wishes to pursue the case“, beschloss es, „to strike the case out of the list in so far as it concerns Mohamed Abukar Mohamed and Hasan Shariff Abbirahman“ (*Hirsi v. Italy*, §57, §59). Aus rechtlicher Sicht verliert man mit dem Tod nicht notwendigerweise vollständig seine Rechtsstellung; die Toten können bestimmte Rechtsbeziehungen eingehen, insbesondere wenn es Beweise dafür gibt, dass ihre Zustimmung vor ihrem Tod eingeholt wurde (siehe Naffine 2009, 50). Was die Verweigerung der Rechtsstellung für die Verstorbenen in diesem Fall noch beunruhigender macht, ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Handlungen der italienischen Regierung, insbesondere ihre Verletzung der Verbote des *Non-Refoulement* und der Kollektivausweisung, direkt oder indirekt zu deren Tod geführt haben könnten. Es wäre absurd vorzuschlagen, dass ein Staat mit solchen Aktionen un-

gestraft davonkommen kann, solange es kein Opfer gibt, das noch am Leben ist, um auszusagen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Fall der verstorbenen Antragsteller\*innen nicht von denen, die „außerhalb des Schutzes des Gesetzes“ gestellt wurden, indem sie einem erzwungenen Verschwinden unterworfen wurden (siehe Artikel 2 des Internationalen Übereinkommens zum Schutz aller Personen vor dem Verschwindenlassen). In beiden Fällen ist es die staatliche Politik, welche die Menschen aus dem Bereich des Gesetzes hinausdrängt, es ihren Familien und Freunden erschwert, ihren Aufenthaltsort ausfindig zu machen, und ihr Leben zur Disposition stellt.

Die Verweigerung der Rechtsstellung für diese beiden verstorbenen Migranten beraubt sie ihrer Rechtspersönlichkeit oder, um an Arendts Argument zu erinnern, der künstlichen Maske der *persona*. Die Aktionen des italienischen Staates zielten darauf ab, diesen Migrant\*innen jene Maske zu nehmen, um sie zu einem nackten Leben zu machen, das ungestraft willkürlicher Gewalt ausgesetzt werden kann. Die Entscheidung des Gerichtshofs versäumt es, diese Maske auch nach ihrem Tod wiederherzustellen, was auch bedeutet, dass ihre unverwechselbaren Stimmen nicht „durchklangen“, sodass ihre individuellen Lebensgeschichten und Schicksale nicht erzählt werden konnten. Tatsächlich erklärte das Gericht ohne eingehende Prüfung ihrer individuellen Fälle, dass ihre Ansprüche einfach „identisch“ mit jenen der anderen Antragsteller\*innen seien (*Hirsi v. Italy*, §59). In dieser Hinsicht offenbart die Entscheidung die Grenzen der bestehenden Menschenrechtsnormen, insbesondere ihr Versagen, auf die Herausforderungen einer Einwanderungspolitik, welche Migrant\*innen auf gefährlichere Routen drängt und ihr Todesrisiko erhöht, in vollem Umfang zu antworten.

Ebenso wichtig sind die Beschränkungen, die sich aus der Tendenz ergeben, bei der Anwendung von Menschenrechtsnormen die territoriale Jurisdiktion als Norm zu übernehmen (siehe Gammeltoft-Hansen 2011b, 107–108). Dieser Punkt verdient besondere Aufmerksamkeit, weil *Hirsi* als ein historisches Urteil, das die extraterritoriale Reichweite von Menschenrechtsnormen bekräftigt, begrüßt wurde. Mit den Worten von Sherif Elsayed-Ali, dem Leiter der Abteilung Rechte von Flüchtlingen und Migranten bei *Amnesty International*, stellt die Entscheidung fest, dass „states intercepting individuals outside their territorial waters cannot operate in a legal vacuum“ (Amnesty International 2012; siehe auch UNHCR 2012). Ein weitaus zweideutigeres Bild ergibt sich jedoch, wenn man sich vergegenwärtigt, wie das Urteil des Gerichtshofs die Territorialität als Norm bei der Behandlung von Fragen der Jurisdiktion, des *Non-Refoulement* und der Kollektivausweisung bekräftigt.

In Bezug auf die Frage der Jurisdiktion versuchte Italien, sich jeder Verantwortung zu entziehen, indem es argumentierte, dass die fraglichen Ereignisse zwar auf italienischen Militärschiffen stattfanden, die italienischen Behörden jedoch keine „absolute and exclusive control“ über die Antragsteller\*innen ausübten (*Hirsi v. Italy*, §64). Diese Schlussfolgerung beruhte auf einem streng territorialen Verständnis des Artikels 1 der EMRK, der die Vertragsstaaten verpflichtet, die in der Konvention artikulierten Rechte und Freiheiten für „everyone within their jurisdiction“ zu sichern. Es wertete das Abfangen als eine humanitäre Rettungsaktion und bestand darauf, dass die Operation keinen „link between the State and the persons concerned establishing the State’s jurisdiction“ (*Hirsi v. Italy*, §65) geschaffen habe. Der Gerichtshof stellte diese Ansicht infrage, indem er argumentierte, Italien habe nicht nur de jure die Jurisdiktion, da die Ereignisse auf Militärschiffen unter Flaggen stattfanden, sondern auch de facto die Jurisdiktion, da es „control and authority“ über die betreffenden Migrant\*innen ausübte (*Hirsi v. Italy*, §74). Nach Ansicht mehrerer Kommentator\*innen geht diese Einschätzung über eine streng territoriale Konzeption der Jurisdiktion hinaus, indem sie diese im Sinne einer Kontrolle über Personen neu überdenkt (siehe z. B. De Boer 2015; Giuffré 2012; Heijer 2013; Moreno-Lax 2012). Der Gerichtshof erkannte jedoch die italienische Jurisdiktion in diesem Fall an, ohne die Idee aufzugeben, dass die territoriale Jurisdiktion die Norm sei; tatsächlich betonte er immer wieder, dass „[t]he jurisdiction of a State, within the meaning of Article 1, is essentially territorial“ und dass „[i]t is presumed to be exercised normally throughout the State’s territory“ (*Hirsi v. Italy*, §70 und §71; Hervorhebung hinzugefügt). Mit anderen Worten: Das Urteil ist keine Erklärung, welche die Reichweite der Menschenrechte auf alle Arten der extraterritorialen Einwanderungskontrolle pauschal bestätigt. Der Gerichtshof hob hervor, dass er eine Ausnahme von der Norm der territorialen Jurisdiktion mache – eine Ausnahme, über die je nach den Umständen jedes Einzelfalls entschieden werden müsse (*Hirsi v. Italy*, §73; siehe auch §72). Darüber hinaus ließ *Hirsi* die schwierigeren Fragen der Jurisdiktion unbeantwortet, die sich stellen, wenn die Migrationskontrolle mehrere, auch private Agent\*innen einschließt sowie weniger offensichtliche Formen der Kontrolle über Personen (siehe Costello 2016, 246; Gammeltoft-Hansen 2011b, Kapitel 5; Klepp 2010; Mann 2013, 366–368).

In ähnlicher Weise manifestieren sich im Urteil des Gerichtshofs zur Frage des *Refoulement* auch die ungelösten Aporien im Bereich der Menschenrechte, insbesondere jene, die sich aus der langjährigen Praxis ergeben,

in Fragen der Grenzkontrolle auf den souveränen Staat zurückzugreifen. Obwohl es in der EMRK keine spezifische Bestimmung gibt, die sich explizit auf das Asylrecht bezieht (siehe Mole und Meredith 2010, 19), hat der Gerichtshof die Frage des *Non-Refoulement* traditionell so behandelt, dass er Artikel 3 als Verbot der Ausweisung einer Person in ein Land gelesen hat, in dem sie einem „real risk“ ausgesetzt wäre, „torture or [...] inhuman or degrading treatment or punishment“ zu erleiden. Dementsprechend entschied er in der Rechtssache *Hirsi*, dass Italien die Antragsteller\*innen nicht nur dem Risiko einer Misshandlung in Libyen, sondern auch dem Risiko einer willkürlichen Zurückweisung in ihre Herkunftsländer (d. h. Eritrea und Somalia) ausgesetzt habe. Während der Gerichtshof den Schutz des *Non-Refoulement* auf die fraglichen Migrant\*innen ausdehnte, wertete er diesen Schutz jedoch auch als *Ausnahme* vom souveränen Recht „to control the entry, residence and expulsion of aliens“ (*Hirsi v. Italy*, §113). Die vom Gerichtshof angeführte Ausnahme hat zweideutige Effekte, da sie die Idee infrage stellt, dass das souveräne Recht, die Einreise zu kontrollieren, absolut sei. Allerdings tut sie dies, indem sie auch den problematischen Darstellungen Glauben schenkt, die von europäischen Staaten zur Rechtfertigung neuer Formen der Grenzkontrolle verwendet werden, wie man an den Hinweisen des Gerichtshofs auf „the burden and pressure“ erkennen kann, die „the increasing influx of migrants and asylum seekers“ auf Staaten „in the present context of economic crisis“ (*Hirsi v. Italy*, §122) ausübe.

Das Urteil des Gerichts wurde auch deswegen als beispiellos begrüßt, weil es das in Artikel 4 des Protokolls Nr. 4 der EMRK formulierte Verbot der „Kollektivausweisung von ausländischen Personen“ auf Migrant\*innen ausdehnt, die sich nicht innerhalb der territorialen Grenzen eines Vertragsstaates aufhalten. Unter Betonung der Notwendigkeit, sich der EMRK als „a living instrument“ zu nähern, „which must be interpreted in the light of present-day conditions“, wies der Gerichtshof darauf hin, dass eine streng territoriale Auslegung der Kollektivausweisung, wie sie von der italienischen Regierung vertreten wird, Artikel 4 im Hinblick auf neue Formen der maritimen Migration „ineffective“ machen und Migrant\*innen auf See ohne jeden Schutz zurücklassen würde. Auch in diesem Punkt unterstrich der Gerichtshof jedoch erneut, dass die Jurisdiktion im Wesentlichen territorial sei und dass „the notion of expulsion is also *principally* territorial“ (*Hirsi v. Italy*, §178; Hervorhebung hinzugefügt).

Kurz gesagt, das Urteil des Gerichtshofs in der Rechtssache *Hirsi* bekräftigt die territoriale Jurisdiktion als Norm und sieht eine extraterritoriale

Anwendung der Menschenrechte als Ausnahme vor. Darüber hinaus wird die potenziell weitreichende Wirkung des Urteils, das von Kommentator\*innen gepriesen wird, in vielerlei Hinsicht eingeschränkt, da der Gerichtshof die staatliche Souveränität respektiert und die neue Grenzkontrollpolitik als legitime Maßnahme anerkennt.<sup>19</sup> Das Urteil verurteilt Italien, aber es tut dies, ohne das Recht des italienischen Staates, die Einreise in sein Hoheitsgebiet zu kontrollieren, infrage zu stellen; ganz im Sinne der Forderung der italienischen Regierung, der Gerichtshof solle „examine only the events of 6 May 2009 and not call into question Italy’s powers as regards immigration control“, stellt das Urteil das souveräne Recht auf Grenzkontrolle nicht infrage und läuft sogar Gefahr, die einwanderungsfeindliche Rhetorik der meisten europäischen Regierungen zu übernehmen, die sich häufig über den „Zustrom“ von Migrant\*innen beschwerten, selbst wenn die tatsächlichen Zahlen diese Behauptung nicht stützen (*Hirsi v. Italy*, §100, §122). Das Urteil des Gerichts erkennt die Rechtspersönlichkeit der Migrant\*innen an, die am 6. Mai 2009 abgefangen wurden (mit Ausnahme der beiden verstorbenen Antragsteller); aber wenn es um Millionen anderer Migrant\*innen geht, die sich aufgrund von Visabeschränkungen oder anderen Grenzkontrollmaßnahmen nicht frei bewegen können, wird darin bestätigt, dass „personhood operates always [...] in the shadow of the border, and has often found itself stunted as a result“, um Linda Bosniaks Argument in einem anderen Kontext in Erinnerung zu rufen (Bosniak 2011, 210).

Das *Hirsi*-Urteil unterstreicht, dass Migrant\*innen, insbesondere diejenigen, die abgefangen und zurückgedrängt werden, eine unsichere Rechtsstellung haben; sie haben Zugang zu einem viel beschränkteren Bündel von Rechten mit unsicheren Garantien. Mit anderen Worten, ihre Rechtspersönlichkeit ist *prekär*, was etymologisch „als Gefallen gegeben, abhängig von der Gunst eines anderen“ bedeutet und die Unsicherheit von Rechten unterstreicht, die von der Gunst und Diskretion einer anderen Person oder Behörde abhängen (siehe Fassin 2012, 4, 264–265Fn.; Gündoğdu 2015, 93). In dem Maße, wie menschenrechtliche Prozesse die territoriale Jurisdiktion im Zusammenhang mit internationaler Migration zur Norm machen, besteht die Gefahr, dass die Rechte abgefangener Migrant\*innen zu Ausnahmen werden, über die im Einzelfall zu entscheiden ist. Das *Hirsi*-Urteil unterstreicht, dass das universelle Recht auf Rechtspersönlichkeit, das durch

---

19 Für eine Kritik der langjährigen Rücksichtnahme des Gerichtshofs auf den Staat, wenn es um Grenzkontrollen geht, siehe Dembour 2015.

den bestehenden Menschenrechtsrahmen garantiert wird, nicht die von Arendt untersuchten „Aporien der Menschenrechte“ löst; die Kluft zwischen „Mensch“ und „Bürger“ wird in mancher Hinsicht überbrückt, indem man zum Konzept der „menschlichen Person“ übergeht, aber diese Überbrückung setzt uns einer Vielzahl von Grenzfiguren aus, die nun in einer Kluft zwischen „dem Menschen“ und „der Person“ leben.

Wenn man diese Probleme betrachtet, ist es ziemlich verlockend, sich Roberto Esposito anzuschließen, der argumentiert, dass Depersonalisierung oder das Zunichtemachen der Rechtspersönlichkeit dem *dispositif* der Person immanent sei und dass der Menschenrechtsrahmen, der die juristische Person als Grundlage nimmt, nicht anders kann, als neue Formen gewaltsamer Ausgrenzung hervorzubringen: „It isn't possible to personalize someone without depersonalizing or reifying others, without pushing someone over into the indefinite space that opens like a kind of trap door below the person.“ (Esposito 2012b, 24)

Der Arendt'sche Rahmen, der in diesem Kapitel angeboten wird, teilt mit Espositos Kritik die Idee, dass die universelle Rechtspersönlichkeit, welche durch die Menschenrechte garantiert wird, die „Aporien der Menschenrechte“ nicht auflöst, und er hebt auch hervor, wie Rechtspersönlichkeit gemacht und zunichtegemacht werden kann. Er widerspricht jedoch seiner Schlussfolgerung, dass Rechtspersönlichkeit einfach ein Mechanismus der Gewalt ist, der unaufhaltsam Ausschlüsse von und Hierarchien unter Menschen erzeugt. Stattdessen zielt der hier gewählte Rahmen darauf ab, das rechtliche Artefakt der juristischen Person in seinen zweideutigen Dimensionen zu verstehen, indem er sich mit seiner Anfälligkeit für Praktiken des Zunichtemachens ebenso befasst wie mit Möglichkeiten, die dieser für eine Gleichstellung unter den Menschen bieten kann. Darüber hinaus können aus Arendt'scher Sicht die Aporien im Bereich der Menschenrechte, einschließlich derer, die sich aus den Spannungen zwischen universeller Rechtspersönlichkeit und territorialer Souveränität ergeben, auf unterschiedliche Art und Weise umschifft werden, wobei einige davon vielversprechender sein können als andere, um die Rechtlosigkeit von Migrant\*innen anzufechten.

## Das Recht, Rechte zu haben: Rechtspersönlichkeit jenseits von Territorialität?

Im Fall *Hirsi* liefert das gesonderte Gutachten des Richters Paulo Sérgio Pinto de Albuquerque einige entscheidende Erkenntnisse in dieser Hinsicht, da es die Grenzen der Argumentation des Gerichts aufzeigt und entscheidende Einsichten darüber bietet, wie wir die Rechtspersönlichkeit von Migrant\*innen über die Grenzen der Territorialität hinaus neu denken können.<sup>20</sup> Besonders interessant ist, dass Richter Pinto de Albuquerque seine Ausführungen mit einem Appell beginnt, der sich an Hannah Arendt anlehnt: „The ultimate question in this case is how Europe should recognise that refugees have ‚the right to have rights‘.“ (*Hirsi v. Italy*, 49) Ich schlage vor, dass diese gesonderte Stellungnahme Möglichkeiten eröffnet, einige der Beschränkungen bestehender Menschenrechtsnormen anzugehen und sie im Sinne eines „Rechts, Rechte zu haben“ neu zu überdenken, das die Anerkennung eines Rechts auf Rechtspersönlichkeit, politische Mitgliedschaft und Menschlichkeit fordert.

Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang das weitergehende Verständnis des *Non-Refoulement*-Prinzips, das in der separaten Stellungnahme dargelegt wird. Während der Gerichtshof dieses Prinzip konventionell recht eng ausgelegt hat, um Migrant\*innen vor „torture or [...] inhuman or degrading treatment or punishment“ zu schützen, schlägt Richter Pinto de Albuquerque gemäß Artikel 3 EMRK vor, dass „the *non-refoulement* obligation can be triggered by a breach or the risk of a breach of the essence of any European Convention right“ (*Hirsi v. Italy*, 50). Aufbauend auf der gängigen Idee, dass die Bestimmung des Flüchtlingsstatus lediglich deklaratorisch und nicht konstitutiv ist – d. h., man wird ein Flüchtling, wenn man die Kriterien der Flüchtlingskonvention von 1951 aufgrund faktischer Umstände erfüllt, auch wenn es keine formale Bestätigung dieses Status gibt (UNHCR 1977; siehe auch Hathaway 2005, 158–159; Hathaway und Foster 2014) –, dehnt die separate Stellungnahme den Schutz des *Non-Refoulement* potenziell auf jede migrantische Person unabhängig von ihrem Status aus: „As the determination of refugee status is merely declaratory, the princi-

20 Dies ist eine übereinstimmende Meinung, aber sie geht in vielerlei Hinsicht über die Argumentation und Schlussfolgerungen des Gerichtshofs hinaus, wie ich weiter unten erläutere. Für die Frage, warum Richter\*innen separate Gutachten schreiben, wenn sie mit dem Urteil übereinstimmen, siehe White und Boussiakou 2009.

ple of *non-refoulement* applies to those who have not yet had their status declared (asylum seekers) and even to those who have not expressed their wish to be protected.“ (*Hirsi v. Italy*, 51) Dieser Schritt ist vielversprechend im Hinblick auf die Destabilisierung der kategorischen Unterscheidungen, die selbst innerhalb der Menschenrechtsanwaltschaft und bei Prozessen regelmäßig zwischen den verschiedenen Kategorien von Migrant\*innen getroffen werden, und eröffnet die Möglichkeit, Migrant\*innen mit irregulärem Status in den Schutz des *Non-Refoulement* einzubeziehen.

Ein ähnlicher Ansatz, der das Prinzip der territorialen Souveränität infrage stellt, zeigt sich in den Ausführungen von Richter Pinto de Albuquerque zum Asylrecht. Die gesonderte Stellungnahme stellt das Territorialitätsprinzip der Flüchtlingskonvention infrage, welches besagt, dass man sich außerhalb seines Herkunftslandes aufhalten muss, um sich für Asyl zu qualifizieren, und schlägt vor, dass die Staaten eine positive Pflicht haben, in ihren Botschaften Menschen, die um Asyl ansuchen, Visa zu erteilen, und dass sie zur Verantwortung gezogen werden sollten, wenn sie dieser Pflicht nicht nachkommen (*Hirsi v. Italy*, 54). Diese Stellungnahme bezweifelt die Idee, dass Asyl lediglich ein souveränes Geschenk ist, und fordert uns auf, diese entscheidende Norm im Geiste von Arendts Vorschlag des „Rechts, Rechte zu haben“ zu überdenken. Diese scharfen Worte, die den Staaten eine positive Pflicht auferlegen, unterscheiden sich deutlich von jenen im Urteil des Gerichtshofs, mit dem das souveräne Recht auf Grenzkontrolle in vielerlei Hinsicht bekräftigt wird. Sie ist auch anders und viel anspruchsvoller als die Sprache in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR), die ein „Recht, Asyl zu suchen und zu genießen“ anerkennt, aber nicht das Recht auf Asyl garantiert. Tatsächlich erwies sich diese Frage während der Ausarbeitung der AEMR als recht kontrovers; als mehrere Teilnehmer\*innen vorschlugen, den Wortlaut in „the right to seek and to be granted asylum“ zu ändern, um den Staaten eine positive Pflicht aufzuerlegen, lehnte die Mehrheit der Vertreter\*innen der Staaten diesen Vorschlag mit der Begründung ab, dass er die Befugnisse souveräner Staaten in Bezug auf die Einwanderungskontrolle unangemessen einschränken würde.<sup>21</sup>

Im Einklang mit ihrer stärkeren Ausformulierung des Asylrechts stellt die separate Stellungnahme auch die im *Hirsi*-Urteil vorgesehenen Reparationen infrage. Das Gericht forderte die italienische Regierung lediglich auf,

---

21 Für die Debatten während der Abfassung dieses Artikels der AEMR siehe Morsink 1999, 74–79.

„to take all possible steps to obtain assurances from the Libyan authorities that the applicants will not be subjected to“ Menschenrechtsverletzungen, einschließlich Refoulements (*Hirsi v. Italy*, §211). Doch dies ist bei Weitem kein zufriedenstellender Rechtsbehelf; schließlich stellte das Gericht selbst bei der Beurteilung der Behauptungen bezüglich der Verletzung von Artikel 3 (d. h. des Verbots von „Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe“) fest, dass die italienischen Behörden vernünftigerweise nicht hätten erwarten dürfen, dass Libyen „sufficient guarantees against arbitrary repatriation“ (*Hirsi v. Italy*, §152, siehe insbesondere §153–156) bieten wird. Richter Pinto de Albuquerque hebt in seiner separaten Stellungnahme die Unzulänglichkeit dieses Rechtsmittels hervor und besteht darauf, dass die italienische Regierung auch eine positive Verpflichtung hat „to provide the applicants with practical and effective access to an asylum procedure in Italy“ (*Hirsi v. Italy*, 59).

Wie die Verfasser\*innen der AEMR erkannten, würde die stärkere Formulierung des Asylrechts ernsthafte Herausforderungen bei der Einwanderungskontrolle mit sich bringen, die bisher als ein Recht des souveränen Staates angesehen wurde. Tatsächlich bestätigte das Gericht im Fall *Hirsi* diese gängige Ansicht. Die gesonderte Stellungnahme fordert dagegen ein Überdenken der Menschenrechte im Sinne eines „Rechts, Rechte zu haben“, auch in seinem Beharren darauf, dass die Einwanderungskontrolle kein souveränes Recht ist, das gegen die Rechte von Migrant\*innen ausgespielt werden darf, sondern stattdessen „a primary State function“, die im Lichte der Menschenrechtsnormen überprüft werden muss (*Hirsi v. Italy*, 57). Während der konventionelle Ansatz des Gerichtshofs den Migrant\*innen die Last aufbürdet zu beweisen, dass ihre Fälle eine Ausnahme von der Norm der territorialen Souveränität verdienen, verschiebt die separate Stellungnahme die Last auf die Staaten, indem sie von ihnen verlangt sicherzustellen, dass ihre Grenzpolitik mit den Menschenrechtsnormen in Einklang steht. Darüber hinaus nimmt das Urteil des Gerichtshofs einen engen Fokus ein, da es sich der Extraterritorialisierung der Migrationskontrolle nähert, indem es den sehr spezifischen Fall der italienischen „Push-Back“-Operation im Jahr 2009 betrachtet und erklärt, dass diese eine Ausnahme von der Norm der territorialen Jurisdiktion darstelle. Die separate Stellungnahme hingegen stellt diese Operation in den breiteren Kontext dessen, was James Hathaway treffend als „politics of *non-entrée*“ bezeichnet, und weist auf verschiedene andere Formen der extraterritorialen Migrationskontrolle hin, die menschenrechtlichen Normen unterworfen werden sollten (Hathaway 1992; siehe auch Hat-

haway 1992, 40–41; Gammeltoft-Hansen und Hathaway 2015). Dazu gehören die Visa-Entscheidungen in den Botschaften, die Pre-Clearance-Checks in den Häfen und Flughäfen fremder Länder oder die Bereitstellung von Mitteln zur Auslagerung der Migrationskontrolle in andere Länder (*Hirsi v. Italy*, 57). Man könnte hier auch das berüchtigte Abkommen zwischen der EU und der Türkei anführen, nach dem alle in Griechenland ankommenden Flüchtlinge automatisch in die Türkei zurückgeführt werden sollen. Solche Grenzkontrollpraktiken werden regelmäßig von Staaten durchgeführt und sie wurden als legitime Formen staatlichen Handelns gemäß dem Prinzip der territorialen Souveränität betrachtet. Aber dies sind auch die Politiken, die Migrant\*innen zu Nichtpersonen im Leben und Tod machen, und es gibt keine Möglichkeit, die Menschenrechte im Sinne eines „Rechts, Rechte zu haben“ zu verstehen, ohne diese Politiken, die das Problem der Rechtlosigkeit heute noch verschärfen, zu hinterfragen.

Die separate Stellungnahme ebnet den Weg für eine solche Befragung, indem sie die Einwanderungskontrolle als eine Staatsfunktion definiert, die in Übereinstimmung mit Menschenrechtsnormen erfüllt werden muss, und so über die Grenzen des geltenden Völkerrechts hinausgeht (siehe auch Mann 2016, 170). Nehmen wir zum Beispiel das Argument von Richter Pinto de Albuquerque, dass Staaten für die in ihren Botschaften getroffenen Visa-Entscheidungen haftbar gemacht werden sollten. Die Verweigerung eines Visums wird im Allgemeinen nicht als Verstoß gegen das *Non-Refoulement*-Prinzip angesehen, auch wenn diese Entscheidung letztlich dazu führt, dass einem potenziellen Asylsuchenden der Zugang zu Schutz versperrt wird. Darüber hinaus begründet das Völkerrecht keine positive Pflicht der Staaten, ihre Visapolitik in Übereinstimmung mit dem Recht auf Asyl anzupassen.<sup>22</sup> Dementsprechend erkennt selbst die UNHCR Visakontrollen als legitime Maßnahmen im Einklang mit dem souveränen Recht auf Einreisekontrolle an (Gammeltoft-Hansen 2011b, 134). Vielleicht aufgrund des Bewusstseins, dass das Völkerrecht, so wie es jetzt existiert und ausgelegt wird, nicht ausreicht, um Platz für ein Überdenken der Menschenrechte im Sinne des „Rechts, Rechte zu haben“, wie es Arendt vorschlägt, zu schaffen, beruft sich Richter Pinto de Albuquerque auf zwei historische Persönlichkeiten, die während des Zweiten Weltkriegs unter Missachtung bestehender Gesetze handelten und Staatenlosen Visa erteilten: Raoul Gustaf Wallenberg, Schwedens Sondergesandter in Budapest zwischen Juli und Dezember

22 Zu beiden Punkten siehe Goodwin-Gill 1996, 252.

1944, und Aristides de Sousa Mendes, der portugiesische Generalkonsul von 1938 bis 1940 in Bordeaux, Frankreich. Die Bemühungen von Sousa Mendes, der sich im Jahr 1939 weigerte, den Bestimmungen im von den Nazis besetzten Frankreich zu folgen, mehr als 30.000 Menschen Visa verschaffte und schließlich seine diplomatische Laufbahn aufgeben musste, werden in der separaten Stellungnahme besonders hervorgehoben: „Had this episode taken place today, the Portuguese diplomat would have acted in full accordance with the standard of protection of the European Convention on Human Rights. Indeed, his action would have been the only acceptable response to those in need of international protection.“ (*Hirsi v. Italy*, 55)

Dies ist jedoch keineswegs eine selbstverständliche Schlussfolgerung und der Schutz, den die internationale Menschenrechtsgesetzgebung bietet, bleibt weiterhin hinter Arendts Begriff des „Rechts, Rechte zu haben“ zurück. Als Arendt dieses Recht als das „one right without which no other can materialize“ (Arendt 1949, 37) vorschlug, argumentierte sie auch, dass es im „international law which still operate[d] in terms of reciprocal agreements and treaties between sovereign states“ (Arendt 1968, 298) keinen Platz dafür gäbe. Die Argumentation des Gerichtshofs im Fall *Hirsi* zeigt, dass trotz der vielen Entwicklungen auf dem Gebiet der Menschenrechte die Norm der territorialen Souveränität die Rechtspersönlichkeit von Migrant\*innen weiterhin erheblich schmälert. Die gesonderte Stellungnahme von Richter Pinto de Albuquerque hebt jedoch hervor, dass die Aporien der Menschenrechte, insbesondere die Spannungen, die sich aus der Verflechtung von territorialer Souveränität und dem Recht auf Rechtspersönlichkeit ergeben, auf phantasiervolle Weise so gesteuert werden können, dass sie die Möglichkeiten eröffnen, Migrant\*innen vor dem Gesetz als Gleichberechtigte zu etablieren.

## Schlussfolgerung: Menschenrechte von den Rändern her befragen

Der universelle Menschenrechtsdiskurs führt die „Rechtspersönlichkeit“ als Grundlage des Anspruchs auf Gleichberechtigung ein. Damit will er die Lücke zwischen „Mensch“ und „Bürger\*in“ schließen, welche die Rechtserklärungen des 18. Jahrhunderts geprägt hat. Es ist durchaus verlockend zu glauben, dass der Übergang von der Staatsbürgerschaft zur Rechtspersönlichkeit das grundlegende Problem der Rechtlosigkeit löst, das Arendt in ihrer Diskussion der Staatenlosigkeit untersucht hat. Schließlich war eines der bestimmenden Merkmale dieses Zustands der Verlust der Rechtspersönlichkeit. In einem nationalstaatlichen Rahmen, der die Rechtsstellung an

die Staatsbürgerschaft knüpfte, wurden diejenigen, die staatenlos wurden, faktisch zu Nichtpersonen, die zur Rechtlosigkeit verbannt wurden. Dieses Problem kann, so könnte man folgern, nicht mehr bestehen, sobald jedem Menschen unabhängig vom Status der Staatsbürgerschaft Rechtspersönlichkeit zugeschrieben wird.

Was sich jedoch aus der oben angebotenen kritischen Analyse ergibt, ist ein viel zweideutigeres Bild dieser neuartigen Entwicklung. Die Entstehung eines universellen Menschenrechtsdiskurses, der jedem Menschen das Recht zugesteht, vor dem Gesetz als Person anerkannt zu werden, ist insofern eine willkommene Entwicklung, als sie es Migrant\*innen ermöglicht, Rechtsstellung zu erhalten und Rechte geltend zu machen. Wie Arendts Bemerkungen zur Rechtspersönlichkeit unterstreichen, ist eine solche formale Anerkennung nicht nur eine juristische Angelegenheit; die künstliche Maske der juristischen Person ist untrennbar mit der Anerkennung der eigenen Stellung innerhalb einer politischen Gemeinschaft und der Menschheit verbunden. Arendts Darstellung der Rechtspersönlichkeit bringt jedoch auch die Zerbrechlichkeit dieser Maske ans Licht und fordert uns dazu auf, die verschiedenen Praktiken zu untersuchen, mit denen diese Maske zunichtegemacht wird. Die rechtliche Stellung von Migrant\*innen ist durch verschiedene Grenzkontrollpolitiken, die darauf abzielen, Zonen der Gesetzlosigkeit zu schaffen, prekär geworden. Wie der Fall *Hirsi* unterstreicht, offenbart diese Prekarität die anhaltenden Aporien der Menschenrechte, einschließlich der Spannungen, die sich aus der Artikulation einer gleichberechtigten Rechtspersönlichkeit in einem System ergeben, das auf dem Prinzip der territorialen Souveränität beruht.

Als Arendt vorschlug, dass „ein Recht, Rechte zu haben“ nur von der Menschheit selbst garantiert werden könne, fügte sie auch hinzu, „it is by no means certain whether this is possible“ (Arendt 1968, 298). Wenn wir auf den Friedhof des Mittelmeers blicken, ist es unmöglich, diese Ungewissheit heute nicht zu teilen. Es ist genau diese Ungewissheit, die eine radikale Infragestellung der Menschenrechte erfordert, eine Infragestellung, die sich auf die liminalen Gestalten konzentriert, die an den Grenzen dieser Rechte angesiedelt sind. Diese Kritik sollte danach streben, nicht nur die Einschränkungen und Ausschlüsse der Menschenrechte zu verstehen, sondern auch die Möglichkeiten, die diese für die fortschreitende Gleichstellung der Menschen bieten könnten.

## Literatur

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Übersetzt von Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: University of Stanford Press.
- Amnesty International. 2012. *Italy: 'Historic' European Court Judgment Upholds Migrants' Rights*. <http://www.amnesty.org/en/news/italy-historic-european-court-judgment-upholds-migrants-rights-2012-02-23> [zuletzt aufgerufen am 26.6.2017].
- Andrijasevic, Rutvica. 2010. „From Exception to Excess: Detention and Deportation across the Mediterranean Space“. In *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*, herausgegeben von Nicholas De Genova und Nathalie Peutz, 147–165. Durham, NC: Duke University Press.
- Arendt, Hannah. 1949. „The Rights of Man?: What Are They?“ *Modern Review* 3 (1): 25–37.
- Arendt, Hannah. 1968 (1951). *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1998 (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1990 (1963). *On Revolution*. London und New York: Penguin.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*, Bd. 1. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 2003a. „Prologue“. In *Responsibility and Judgment*, herausgegeben von Jerome Kohn, 3–14. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2003b. *Denktagebuch, 1950 bis 1973*, Bd. 1. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 2005. „Introduction into Politics“. In *The Promise of Politics*, herausgegeben von Jerome Kohn, 93–200. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2007. „Guests from No-Man's-Land“. In *The Jewish Writings*, herausgegeben von Jerome Kohn und Ron H. Feldman, 211–213. New York: Schocken Books.
- Balibar, Étienne. 2002. *Politics and the Other Scene*. Übersetzt von Christine Jones, James Swenson und Chris Turner. London und New York: Verso.
- Belting, Hans. 2017. *Face and Mask: A Double History*. Übersetzt von Thomas S. Hansen and Abby J. Hansen. Princeton und Oxford: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla. 2004. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge und New York: Cambridge University Press.
- Benhabib, Seyla. 2009. „Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty“. *American Political Science Review* 103 (4): 691–704.
- Bosniak, Linda. 2010. „Persons and Citizens in Constitutional Thought“. *International Journal of Constitutional Law* 8 (1): 9–29.

- Bosniak, Linda. 2011. „Human Rights within One State: Dilemmas of Personhood in Liberal Constitutional Thought“. In *Are Human Rights for Migrants? Critical Reflections on the Status of Irregular Migrants in Europe and the United States*, herausgegeben von Marie-Bénédicte Dembour und Tobias Kelly, 201–221. Abingdon, Oxon und New York: Routledge.
- Boswell, Christina. 2003. „The ‘External Dimension’ of EU Immigration and Asylum Policy“. *International Affairs* 79 (3): 619–638.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London und New York: Verso.
- Cacho, Lisa Marie. 2012. *Social Death: Racialized Rightlessness and the Criminalization of the Unprotected*. New York und London: New York University Press.
- Cohen, Jean. 1999. „Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos“. *International Sociology* 14 (3): 245–268.
- Costello, Cathryn. 2016. *The Human Rights of Migrants and Refugees in European Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Dastyari, Azadeh. 2007. „Refugees on Guantanamo Bay: A Blue Print for Australia’s ‘Pacific Solution’?“. *AQ: Australian Quarterly* 79 (1): 4–8, 40.
- Dayan, Colin. 2011. *The Law is a White Dog: How Legal Rituals Make and Unmake Personhood*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- De Boer, Tom. 2015. „Closing Legal Black Holes: The Role of Extraterritorial Jurisdiction in Refugee Rights Protection“. *Journal of Refugee Studies* 28 (1): 118–134.
- Dembour, Marie-Bénédicte. 2012. „Hirsi (Part II): Another Side to the Judgment“. *Strasbourg Observers*, March 2. <http://strasbourgobservers.com/2012/03/02/hirsi-part-ii-another-side-to-the-judgment/> [zuletzt aufgerufen am 19.6.2017].
- Dembour, Marie-Bénédicte. 2015. *When Humans Become Migrants: Study of the European Court of Human Rights with an Inter-American Counterpoint*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Esposito, Roberto. 2012a. *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. Übersetzt von Zakiya Hanafi. Cambridge: Polity.
- Esposito, Roberto. 2012b. „The Dispositif of the Person“. *Law, Culture and the Humanities* 8 (1): 17–30.
- Esposito, Roberto. 2015. *Persons and Things: From the Body’s Point of View*. Übersetzt von Zakiya Hanafi. Cambridge: Polity.
- Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley und Los Angeles, California: University of California Press.
- Frontex. 2016. „Risk Analysis for 2016“. [http://frontex.europa.eu/assets/Publications/Risk\\_Analysis/Annula\\_Risk\\_Analysis\\_2016.pdf](http://frontex.europa.eu/assets/Publications/Risk_Analysis/Annula_Risk_Analysis_2016.pdf) [zuletzt aufgerufen am 30.6.2017].

- Gammeltoft-Hansen, Thomas. 2011a. „Outsourcing Asylum: The Advent of Protection Lite“. In *Europe in the World: EU Geopolitics and the Making of European Space*, herausgegeben von Luiza Bialasiewicz, 129–152. Burlington, VT: Ashgate.
- Gammeltoft-Hansen, Thomas. 2011b. *Access to Asylum: International Refugee Law and the Globalisation of Migration Control*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gammeltoft-Hansen, Thomas, und James C. Hathaway. 2015. „Non-Refoulement in a World of Cooperative Deterrence“. *Columbia Journal of Transnational Law* 53 (2): 235–284.
- Giuffré, Mariagiulia. 2012. „Watered-Down Rights on the High Seas: *Hirsi Jamma and Others v. Italy*“. *International and Comparative Law Quarterly* 61 (3): 728–750.
- Goldoni, Marco, und Christopher McCorkindale, Hrsg. 2012. *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart.
- Goodwin-Gill, Guy S. 1996. *The Refugee in International Law*, Oxford und New York: Oxford University Press.
- Grant, Stefanie. 2011. „Irregular Migration and Frontier Deaths: Acknowledging a Right to Identity“. In *Are Human Rights for Migrants? Critical Reflections on the Status of Irregular Migrants in Europe and the United States*, herausgegeben von Marie-Bénédicte Dembour und Tobias Kelly, 48–70. Abingdon, Oxon und New York: Routledge.
- Gündoğdu, Ayten. 2015. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Haddad, Emma. 2008. „The External Dimension of EU Refugee Policy: A New Approach to Asylum“. *Government and Opposition* 43 (2): 190–205.
- Hathaway, James C. 1992. „The Emerging Politics of *Non-Entrée*“. *Refugees* 91: 40–41.
- Hathaway, James C. 2005. *The Rights of Refugees under International Law*. Cambridge und New York: Cambridge University Press.
- Hathaway, James C., und Michelle Foster. 2014. *The Law of Refugee Status*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heijer, Maarten den. 2013. „Reflections on *Refoulement* and Collective Expulsion in the *Hirsi Case*“. *International Journal of Refugee Law* 25 (2): 265–290.
- Hirsi Jamaa and Others v. Italy*. 2012. Application No. 27765/09. Council of Europe: European Court of Human Rights, February 23, 2012. <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-109231> [zuletzt aufgerufen am 26.9.2016].
- Human Rights Watch. 2009. *Pushed Back, Pushed Around: Italy's Forced Return of Boat Migrants and Asylum Seekers, Libya's Mistreatment of Migrants and Asylum Seekers*. <https://www.hrw.org/report/2009/09/21/pushed-back-pushed-around/italys-forced-return-boat-migrants-and-asylum-seekers> [zuletzt aufgerufen am 4.7.2017].

- Hyndman, Jennifer, und Alison Mountz. 2008. „Another Brick in the Wall? Neo-*Re-foulement* and the Externalization of Asylum by Australia and Europe“. *Government and Opposition* 43 (2): 249–269.
- Jacobson, David. 1996. *Rights Across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kalpouzos, Ioannis, und Itamar Mann. 2017. „The Banality of Crimes against Migrants“. *Spiegel Online*, 28. Oktober. <http://www.spiegel.de/international/world/editorial-on-crimes-against-migrants-a-1175239.html> [zuletzt aufgerufen am 14.11.2017].
- Klepp, Silja. 2010. „A Contested Asylum System: The European Union between Refugee Protection and Border Control in the Mediterranean Sea“. *European Journal of Migration and Law* 12 (1): 1–21.
- Mann, Itamar. 2013. „Dialectic of Transnationalism: Unauthorized Migration and Human Rights, 1993–2013“. *Harvard International Law Journal* 54 (2): 315–391.
- Mann, Itamar. 2016. *Humanity at Sea: Maritime Migration and the Foundations of International Law*. New York: Cambridge University Press.
- Mann, Itamar. Im Erscheinen. „Maritime Legal Black Holes: Migration and Rightlessness in International Law“. *European Journal of International Law*.
- Maxwell, Lida. 2012. „Toward an Agonistic Understanding of Law: Law and Politics in Hannah Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*“. *Contemporary Political Theory* 11 (1): 88–108.
- Mezzadra, Sandro, und Brett Neilson. 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham und London: Duke University Press.
- Mitsilegas, Valsamis. 2010. „Extraterritorial Immigration Control in the 21st Century: The Individual and the State“. In *Extraterritorial Immigration Control: Legal Challenges*, herausgegeben von Bernard Ryan und Valsamis Mitsilegas, 39–65. Leiden und Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Mole, Nuala, und Catherine Meredith. 2010. *Asylum and the European Convention on Human Rights*. Council of Europe Publishing, Human Rights Files, No. 9. [www.unhcr.org/refworld/pdfid/4ee9b092.pdf](http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4ee9b092.pdf) [zuletzt aufgerufen am 6.7.2017].
- Moreno-Lax, Violeta. 2012. „Hirsi Jamaa and Others v Italy or the Strasbourg Court versus Extraterritorial Migration Control?“. *Human Rights Law Review* 12 (3): 574–598.
- Morgades, Sílvia. 2008. „The Externalisation of the Asylum Function in the European Union“. In *The Refugee in International Society: Between Sovereigns*, herausgegeben von Emma Haddad, 161–185. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Morsink, Johannes. 1999. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

- Naffine, Ngaire. 2009. *Law's Meaning of Life: Philosophy, Darwin and the Legal Person*. Oxford und Portland, OR: Hart, 2009.
- Nail, Thomas. 2016. *Theory of the Border*. New York: Oxford University Press.
- Parekh, Serena. 2017. *Refugees and the Ethics of Forced Displacement*. New York: Routledge.
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Rajaram, Prem Kumar, und Carl Grundy-Warr. 2004. „The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia, and Thailand“. *International Migration* 42 (1): 33–64.
- Rancière, Jacques. 1999. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Übersetzt von Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Robins, Simon, Iosif Kovras und Anna Vallianatou. 2014. „Addressing Migrant Bodies on Europe's Southern Frontier: An Agenda for Research and Practice“. Policy Brief, Centre for Applied Human Rights, University of York.
- Rygiel, Kim. 2014. „In Life Through Death: Transgressive Citizenship at the Border“. In *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, herausgegeben von Engin F. Isin und Peter Nyers, 62–72. London und New York: Routledge.
- Sassen, Saskia. 2002. „The Repositioning of Citizenship: Emergent Subjects and Spaces for Politics“. *Berkeley Journal of Sociology* 46: 4–26.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu. 1994. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago.
- Trendelenburg, Adolf. 1910. *A Contribution to the History of the Word Person*. Übersetzt von Carl H. Haessler. Chicago: The Open Court Publishing.
- UN General Assembly (UN-Generalversammlung). 2017. „Unlawful Death of Refugees and Migrants“. A/72/335, 15. August. <http://www.refworld.org/docid/59b923524.html> [zuletzt aufgerufen am 14.11.2017].
- UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees). 1977. „Note on Determination of Refugee Status under International Instruments“. EC/SCP/5, 24. August. <http://www.unhcr.org/en-us/excom/scip/3ae68cc04/note-determination-refugee-status-under-international-instruments.html> [zuletzt aufgerufen am 29.6.2017].
- UNHCR. 2012. „Landmark Judgment of the Strasbourg Court on Push-Backs in the Mediterranean Sea“. <http://www.unhcr.org/4f4619f76.html> [zuletzt aufgerufen am 26.6.2017].
- Vaughan-Williams, Nick. 2009. *Border Politics: The Limits of Sovereign Power*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vogl, Anthea. 2015. „Over the Borderline: A Critical Inquiry into the Geography of Territorial Excision and the Securitisation of the Australian Border“. *University of New South Wales Law Journal* 38 (1): 114–145.

- 
- Volk, Christian. 2015. *Arendtian Constitutionalism: Law, Politics, and the Order of Freedom*. Oxford: Hart Publishing.
- Waldron, Jeremy. 2000. „Arendt’s Constitutional Politics“. In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, herausgegeben von Dana Villa, 201–219. Cambridge und New York: Cambridge University Press.
- White, Robin C. A., und Iris Boussiakou. 2009. „Separate Opinions in the European Court of Human Rights“. *Human Rights Law Review* 9 (1): 37–60.

