

CORETTA EHRENFELD

**PHILOSOPHIE
DER TRANS-
NATIONALEN
MIGRATION**

IMPLIKATIONEN EINER
KOPERNIKANISCHEN WENDE

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Coretta Ehrenfeld
Philosophie der transnationalen Migration

Coretta Ehrenfeld (Dr. phil.) ist Philosophin und forscht zu migrantischer Philosophie und Sozialtheorie, zu postkolonialem Denken und zu Philosophien der Gegenwart. Sie promovierte an der Universität Leipzig als Landesstipendiatin.

Coretta Ehrenfeld

Philosophie der transnationalen Migration

Implikationen einer kopernikanischen Wende

[transcript]

Die Publikation wurde von der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerus im Rahmen des Programms »Offene Wissenschaft« gefördert.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

(Lizenztext:<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© Coretta Ehrenfeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat: Monika Kopyczinski

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6313-6

PDF-ISBN 978-3-8394-6313-0

<https://doi.org/10.14361/9783839463130>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Danksagung	9
Einleitung	11
1. Einführung	17
1.1 Zum Terminus »Transnationalität«	20
1.2 Kurzer historischer Überblick über die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung	24
1.2.1 (Ab-)Wanderung	26
1.2.2 Ankunft	29
1.3 Migration in der Philosophie	44
1.3.1 Besuchsrecht	46
1.3.2 Gastfreundschaft	48
1.3.3 Migration in Politischer Philosophie und Angewandter Ethik	52
1.3.4 Sozialphilosophische Überlegungen zur Einwanderungsgesellschaft	66
1.3.5 Vertreibung und Existenz	71
1.3.6 Zusammenfassung: Migration in der Philosophie	80
2. Die Entwicklung des Transnationalitätskonzeptes	87
2.1 Erste Phase: »Transmigration«: Ein Paradigmenwechsel in der Migrationsforschung	88
2.1.1 Die Geburtsstunde des Transnationalitätsmodells in der anthropologischen Migrationsforschung	88
2.1.2 Transnationalität bottom-up	93
2.1.3 Transnationalität versus Integration?	96
2.1.4 Ethnologie und Migration	99
2.1.5 Erste Zusammenfassung: Ein Perspektivenwechsel in der Migrationsforschung	102
2.2 Zweite Phase: Transnationale Räume	104
2.2.1 »Transnationale Soziale Räume«	105
2.2.2 Das Transnationale Konzept in der empirischen Anwendung	112

2.2.2.1	Beispiel 1: Transmigration	112
2.2.2.2	Beispiel 2: Transnationalität und soziale Mobilität	120
2.2.2.3	Zusammenfassung der Beispiele	125
2.2.3	Das Problem des methodologischen Nationalismus	128
2.2.3.1	Methodische Lösungsvorschläge	134
2.2.3.2	Subnationalität	136
2.2.4	Zweite Zusammenfassung: Transnationale Räume	138
2.3	Dritte Phase: »Are We All Transnationals Now?«	143
2.3.1	»Are We All Transnationals Now?«	144
2.3.2	Soziale An- und Abwesenheit	147
2.3.3	Migration und Gesellschaft	150
2.3.4	Mobilität	155
2.3.5	Dritte Zusammenfassung: (post-)migrantische Fragen	164
3.	Zwischenfazit: Eine kopernikanische Wende und ihre Folgen	169
4.	Subjektkritik: Relativierung des sozialtheoretischen Subjekts	173
4.1	Die postkoloniale Kritik am historischen und epistemologischen Subjekt »Europa«	175
4.1.1	Kritik am Kolonialismus	178
4.1.2	Koloniale Episteme	184
4.1.3	Postkoloniale Geschichtsschreibung: Europa provinzialisieren	188
4.1.4	Zusammenfassung	196
4.2	Die Erfindung der Nation	197
4.3	Schlussfolgerungen für eine migrantische Kritik am gesellschaftstheoretischen Subjekt	205
5.	Reset: Sozietät	213
5.1	Theorie des sozialen Netzwerks	215
5.1.1	Bindung	216
5.1.2	Relationale Räumlichkeit	218
5.1.3	Ontologie des Netzwerks	222
5.1.4	Zusammenfassung: Theorie des sozialen Netzwerks	225
5.2	Soziale Bewegungslehre	228
5.3	Theorie des Ortes	238
5.3.1	Wohnen	242
5.3.2	Logik des Ortes	246
5.3.3	Die Soziopolis	248
5.3.4	Zusammenfassung: Theorie des Ortes	255
5.4	Sozialtheoretische Schlussfolgerungen	259
6.	Schlussbetrachtung: Philosophie der transnationalen Migration	265

Literaturverzeichnis	271
Verzeichnis weiterer Quellen	283

Danksagung

Dieses Buch läge ohne die wunderbare Unterstützung zahlreicher Personen nicht vor. Zuallererst möchte ich Thomas Kater für sein Vertrauen sehr danken, das er mir und der Projektidee von Anfang an entgegenbrachte. Ich bin dankbar für seinen stets offenen Umgang und den großen Freiraum, den er mir ließ und den ich zum Arbeiten brauchte, sowie für seine inhaltlichen Anmerkungen, die mich über einige Punkte nochmals nachdenken ließen.

Ich danke herzlich Frauke A. Kurbacher für die zugewandte Betreuung und für ihre Art der philosophischen Zusammenarbeit. Weiterhin danke ich ihr für die Kritik am Text und für ihr großes Zutrauen.

Mein Dank geht auch an Thomas Faist für das Interesse am Projekt, für die Begleitung der Idee in ihren sensiblen Phasen und für seine treffenden Anmerkungen zu einigen Teilen. Ein herzliches Dankeschön dem Bielefelder Kolloquium der Transnational Studies für den hilfreichen Austausch und die Diskussion von Textauszügen.

Der Universität Leipzig danke ich für das Landesstipendium, mit dem die Arbeit finanziert wurde. Der ZEIT-Stiftung danke ich für die Förderung der Open-Access-Publikation. Ein weiterer Dank geht an das Orient-Institut Istanbul.

Ich danke außerdem Thomas Wendt, Nikolaos Psarros, Barbara Harrmann und Erich Schröger von der Universität Leipzig für ihre freundliche Unterstützung.

Jonas Geske und dem transcript Verlag sei sehr herzlich für die tolle Zusammenarbeit gedankt. Darüber hinaus geht ein großes Dankeschön an Monika Kopycinski für das Lektorat und an Marcella Christiani von der ZEIT-Stiftung.

So wie es ein Dorf braucht, um ein Kind groß zu ziehen, braucht es vermutlich auch ein Dorf, um ein Promotionsprojekt umzusetzen. Ohne folgende Personen wäre es mir nicht möglich gewesen, dieses Vorhaben zu seinem Abschluss zu bringen: Zuerst danke ich Lena für das erste Lektorat und für die für mich so große Unterstützung sehr herzlich. Meinen Eltern danke ich für die nie abreißende Unterstützung, für die immerwährende Bereitschaft, die Kinder zu betreuen und nicht zuletzt für das Corona-Büro auf den letzten Metern. Ich danke Jonas und Lisa für ihre große und unterstützende Geduld und die Hilfe bei all unseren Umzügen. Hier geht auch ein herzlicher Dank an Nils und Marja.

Ich danke herzlich meinen Schwiegereltern für ihre gelebte Offenheit und für ihr Vorbild. Ein großes Dankeschön geht auch an Izzet und Hülya.

All den Personen, die mir inhaltlich, akademisch, praktisch und persönlich beistanden, möchte ich ebenfalls herzlich danken: Johanna Z., Marie-Louise M., Claudio A., Hannes G., Sarah L., Melanie S., Matthias S., Gabriela J., Felix E., David G., Christine U., Daniela R., Simone S. und Essa K.

Und schließlich danke ich von Herzen Aydın für seinen täglichen Support, für seine Perspektive auf die Dinge und dafür, dass er weiß, worauf es ankommt.

Einleitung

Über den längsten Zeitraum seiner Existenz ist der *homo sapiens* ein *homo migrans*. Erst mit Beginn des Neolithikums zwischen 20.000 und 10.000 v.Chr. beginnt der Mensch, Landwirtschaft zu betreiben und sesshafte Lebensformen anzunehmen. In der abendländischen Philosophie ist das Phänomen der Migration lange Zeit ein äußerst marginales Thema. Dabei lohnt sich ein philosophischer Blick auf den Topos: Migrantische oder nomadische Lebensformen sind mit der neolithischen Revolution keineswegs verschwunden. Im Gegenteil: gerade in der globalisierten Moderne, in der sich der Mensch in Staaten und moderne Gesellschaften sortiert hat, tritt Migration als Phänomen deutlich zutage.

Philosophie ist in menschliche Praxen eingebettet. Philosophische Begriffe werden nicht nur innerhalb der akademischen Disziplin hervorgebracht, sondern überall, wo Menschen denken. Wenn die akademische Philosophie philosophische Forschung sein will, muss sie als solche auch Begriffe suchen, finden und als philosophische Begriffe formulieren; sie muss den philosophischen Gehalt auch außerhalb etablierter Fächergrenzen identifizieren können und weiterentwickeln.

Es war lange und ist nach wie vor das Augenmerk sozialwissenschaftlicher Migrationsforschung, sich mit dem Phänomen der Migration und seinen sozialen Bedingungen, Kontexten und Folgen zu befassen. Erst seit 2015, seit die Zahlen der Flüchtenden aus Syrien und anderen Kriegsgebieten in Europa stark ansteigen, ist im philosophischen Fachdiskurs ein gesteigertes Interesse am Thema der Migration zu verzeichnen. Das bisherige Desinteresse an diesem Thema ist meines Erachtens einem kulturell bedingten philosophischen *Sedentarismus* geschuldet, mit dem Kultur, Ökonomie, Politik und Denken verbunden sind. Sesshaftigkeit an sich ist weder gut noch schlecht, genauso wie Migration an sich weder gut noch schlecht ist. Sedentarismus als prägende Perspektive auf die Welt kann aber überhaupt erst als Sichtweise in Erscheinung treten, wenn er verlassen werden kann.

In diesem Buch wird versucht, in Anfängen eine philosophische Perspektive der Migration zu entwickeln. Dazu wird der transnationale Paradigmenwechsel in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung philosophisch aufgefasst und als philosophische Herausforderung angenommen. Die Implikationen dieses Perspektivenwechsels sollen im Folgenden näher untersucht werden.

Die Implikationen von etwas zu untersuchen bedeutet, das zu analysieren, was aus einer Sache folgt. Insofern ist das Buch in seiner Grundargumentation eine große Schlussfolgerung: Es werden philosophische Schlussfolgerungen aus einem sozialwissenschaftlichen Theorem gezogen. Dabei wird angenommen, dass es sich beim transnationalen Migrationsmodell *auch* um ein philosophisches Problem handelt, das eine philosophische Untersuchung ermöglicht und erfordert. Die Analyse basiert demnach auf genau einer Arbeitshypothese: Es wird angenommen, dass die transnationale Migrationstheorie philosophische Implikationen *hat* – bzw., dass es sich beim transnationalen Modell um eine philosophische Begriffsbildung handelt, und dass der migrationssoziologische Diskurs, der dem Modell folgt, philosophisch operiert und philosophische Dimension und Bedeutung hat. Die migrationstheoretischen Fragen sind auch philosophische Fragen.

Mit dieser disziplinübergreifenden Arbeit wird der Forschungsstand der breit aufgestellten und äußerst vielseitigen Migrationsforschung für den philosophischen Diskurs in ersten Anfängen aufbereitet. Ein transdisziplinärer Dialog kann so gefördert und ein Baustein für eine Philosophie der Migration gelegt werden.

In der Migrationsforschung etabliert sich im Anschluss an Linda Basch, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc in den 1990er Jahren das Forschungsparadigma der Transnationalität, das bis heute einen Wendepunkt markiert und den jüngsten Perspektiven auf Migration den Weg bereitet hat. Es wird dabei nicht mehr von Herkunfts- und Aufnahmegesellschaften und der damit verbundenen Ein- und Auswanderung ausgegangen, sondern transnationale Netzwerke migrantischer Akteure bilden den Ausgangspunkt und die Grundlage für das Verstehen von Migration, ihren Ursachen und Folgen. Die Autorinnen konstatieren, dass

»Migranten immer mehr dazu [neigen], Netzwerke, Aktivitäten und Lebensmuster zu schaffen, die sowohl ihre Gast- als auch ihre Heimatgesellschaften umfassen. Diese Art zu leben ermöglicht es ihnen, nationale Grenzen zu überwinden und damit zwei verschiedene Gesellschaften zu verknüpfen. [...] Um die Erfahrungen und das Bewusstsein dieser neuen Generation von Migranten überhaupt begreifen zu können, bedarf es eines innovativen Entwurfs, den wir ›Transnationalismus‹ nennen wollen. Den neuen Typus von Migranten bezeichnen wir entsprechend als ›Transmigranten‹.«¹

Damit sind Migrierende selbst zu Träger:innen ihrer sozialen Welten geworden. Die Hauptthese der vorliegenden Analyse lautet in Anlehnung an Immanuel Kants erkenntnistheoretischer Kritik (vgl. Kap. 3), dass es sich bei diesem transnationalen Paradigmenwechsel um eine *kopernikanische Wende* in der Migrationsforschung

1 Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc, Transnationalismus: ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration, in: Kleger, Heinz (Hg.), *Transnationale Staatsbürgerschaft*, Frankfurt a.M. 1997, S. 81-107, hier S. 81.

handelt, mit der ein neues *sozialtheoretisches Subjekt* artikuliert wird: Migrant:innen. Mit dieser Subjektivierung der migrantischen Position ändert sich die Perspektive auf Migration grundlegend: *Migration selbst wird zur Perspektive*. Was bisher als ein soziales und empirisches Phänomen, das heißt als »Objekt« der Migrationssoziologie aufgefasst worden war, stiftet nun das sozialtheoretische Subjekt, bildet den Ausgangspunkt der Sozialanalyse und formiert die Perspektive auf soziale Kontexte, auf Gesellschaft(en), auf die Welt und auf den Menschen. Hierin liegt der Kern der philosophischen Bedeutung der transnationalen Wende.

Der Fokus der vorliegenden Untersuchung liegt auf den sozialphilosophischen Implikationen dieser Wende, obgleich sich stark vermuten lässt, dass die philosophische Bedeutung des Perspektivenwechsels darüber hinaus noch weitere Konsequenzen umfasst. In Hinblick auf die sozialphilosophische Analyse kann von drei Hauptkonsequenzen gesprochen werden: Erstens folgt aus dem transnationalen Modell und seinen Folgeideen eine Kritik am »alten« sozialtheoretischen Subjekt, das heißt eine Kritik an der bis dahin unhinterfragten sozialtheoretischen Trägerschaft in Form der »sesshaften Nationalgesellschaft.« Zweitens folgt aus der Wende die Identifizierung einer *subnationalen Sozialontologie*, weshalb zwischen Transnationalität, dem historischen Begriff, und Subnationalität, dem strukturellen oder sozialontologischen Begriff, unterschieden wird. Und die dritte sozialphilosophische Hauptkonsequenz schließlich besteht in einer neuen Auffassung von Sozietät jenseits des »klassischen Gesellschaftsbegriffs« in nationalstaatlichem Rahmen. Diese Sozialformation entspinnt sich zwischen Bindungen, Netzwerken und Orten und erfordert eine neue *soziale Bewegungslehre*. Bei letztgenannter ist die Auflösung der begrifflichen Dichotomie zwischen »sesshaft« und »migrantisch« das zentrale Charakteristikum.

In Kapitel 1 wird zunächst an das Thema herangeführt. Einer terminologischen Einordnung des Begriffes der Transnationalität (Kap. 1.1) folgt eine kurze historische Einführung in die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung (Kap. 1.2). Im Anschluss daran wird der aktuelle Forschungsstand in der Philosophie zum Topos der Migration zusammengefasst, sortiert, eingeordnet und bewertet (Kap. 1.3).

In Kapitel 2 wird der methodologische und migrationstheoretische Diskurs der Migrationsforschung im Anschluss an den transnationalen Paradigmenwechsel detailliert nachvollzogen und zusammengefasst. Die sozialtheoretischen und philosophischen Aspekte werden herausgearbeitet und beleuchtet. Damit soll ein Überblick über die Entwicklung des Modells gegeben werden. Gleichzeitig dient die Darstellung der migrationssoziologischen Überlegungen auch ihrer Analyse: In den Zwischenzusammenfassungen werden die philosophischen Aspekte verdichtet. Dieses philosophische »Substrat« bildet dann Grundlage und Ausgangspunkt für die Ausarbeitung der philosophischen Überlegungen im zweiten Teil der Untersuchung in den Kapiteln 4 bis 6.

In der Entwicklung des Transnationalitätskonzeptes werden drei Phasen nachgezeichnet: die erste Phase steht unter dem Zeichen des Paradigmenwechsels (Kap. 2.1). In der zweiten Phase (Kap. 2.2) geht es um das Konzept »Transnationaler Sozialer Räume« (Kap. 2.2.1), um die Anwendung des transnationalen Modells in der empirischen Forschung (Kap. 2.2.2) und um das Problem des methodologischen Nationalismus, mit dem sich die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung konfrontiert sieht (Kap. 2.2.3). Die dritte Phase (Kap. 2.3) zeigt den gegenwärtigen Forschungsstand auf. Dabei geht es um die Kopplung und Entkopplung von Migration und Transnationalität (Kap. 2.3.1) und um die Frage nach sozialer An- und Abwesenheit (Kap. 2.3.2). Anhand der Ansätze einer »Gesellschaft in Bewegung« (Holert/Terkessidis) sowie der »postmigrantischen Gesellschaft« (Bojadžijev/Römhild, Kap. 2.3.3) geht es um die Suche nach einem neuen Verständnis von Gesellschaft, bei dem Migration und/oder Mobilität (auch diese Unterscheidung steht zur Disposition, Kap. 2.3.4) als konstitutiver sozialontologischer Bestandteil von Vergesellschaftungsprozessen überhaupt aufgefasst werden kann (Kap. 2.3.5).

Im Zwischenfazit (Kap. 3) wird der transnationale Paradigmenwechsel als kopernikanische Wende der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung, mit der Migrierende fortan als Trägerentitäten von Sozietät überhaupt denkbar sind, bewertet. Damit steht die Annahme, Gesellschaft sei etwas, das von Sesshaften getragen würde, zur Disposition.

In Kapitel 4 wird diese sozialtheoretische Subjektkritik weiterverfolgt. In Analogie zur postkolonialen Kritik am historischen und epistemologischen Subjekt »Europa« werden anhand folgender Ansätze Schlüsse für eine migrantische Kritik am sesshaften gesellschaftstheoretischen Subjekt gezogen (Kap. 4.1): Frantz Fanon verzahnt in Anlehnung an Karl Marx eine philosophische Metaphysikkritik mit politischer Subjektivierung (Kap. 4.1.1). Edward Said entlarvt den orientalistischen Diskurs als eine Kohärenzwahrheit des Okzidents (Kap. 4.1.2). Dipesh Chakrabarty und Stuart Hall finden die »wahren« Träger der europäischen Geschichte und Kultur unter anderem auf den Tee- und Baumwollplantagen in den Kolonien (Kap. 4.1.3); die Geschichte Europas wird damit zu einer Geschichte der Welt. Im Anschluss an Benedict Anderson soll außerdem das Problem des methodologischen Nationalismus dargestellt werden (Kap. 4.2). So wie es bei der postkolonialen Kritik vor allem um die Änderung der eurozentristischen Erzählperspektive geht, geht es beim *transnational turn* vor allem um eine neue Perspektive auf »Gesellschaft«. In Auseinandersetzung mit den Überlegungen von Fanon, Said, Chakrabarty und Hall zeigt sich, dass das althergebrachte theoretische Subjekt nicht einfach durch ein neues Subjekt ersetzt werden kann, wenn sich strukturelle Probleme nicht wiederholen sollen. Daraus wird geschlossen, dass sich die sozialtheoretische Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch *als Dichotomie* auflösen muss (Kap. 4.3).

Im fünften Kapitel wird auf der Basis der Ergebnisse ein sozialtheoretischer ›Neustart‹ versucht, indem die Lagebeziehungen sozialtheoretischer Referenzpunkte jenseits nationalgesellschaftlicher Rahmungen und unter Absehung individueller Mobilitätsgrade eruiert werden sollen: Es handelt sich dabei um soziale Bindungen und Netzwerke (Kap. 5.1), um eine soziale Bewegungslehre (Kap. 5.2) sowie um dem konkreten Ort als soziale Notwendigkeit (Kap. 5.3). Auch die Frage nach der politischen Subjektivität wird dabei in den Blick genommen. Die Schlussbetrachtung (Kap. 6) fasst die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und gibt einen Ausblick auf weitere Forschungsdesiderata.

1. Einführung

Im transnationalen Migrationsmodell sind zwei zentrale Dimensionen enthalten: erstens das *Transnationale*, zweitens das Phänomen der *Migration*.

Der Begriff der Transnationalität beschreibt zunächst eine »Überschreitung der Nationalität« (Kap. 1.1). Damit ist er erstens ein Relationsbegriff: Der Kontext, aus dem er seine Bedeutung gewinnt, ist derjenige nationalstaatlicher Strukturen. Auf diesen Kontext nimmt der Terminus der Transnationalität zunächst Bezug. Weiterhin ist der Transnationalitätsbegriff zweitens ein historischer Begriff. Die Überschreitung von Nationalität erlangt historische Bedeutung, wenn Nationalität als Kategorie politische und soziale Geltung hat. Das ist der Fall in der historischen Epoche, die gemeinhin als »Moderne« bezeichnet wird. Bezogen auf Migration wäre es also beispielsweise wenig zutreffend, die Migrationsbewegungen zur Zeit der Spätantike als »transnationale Migration« zu bezeichnen, auch wenn diese rein empirisch als solche gelten könnten. Die Forschung äußert sich in dieser Frage dahingehend, dass »Migration« an sich ein Phänomen sei, das die gesamte Menschheitsgeschichte begleite, aber dass die Migrationsbewegungen der globalen Moderne in diesem historischen Kontext gesondert betrachtet werden können und sollten.¹ Insofern können in erster Linie Migrationsbewegungen über Nationalstaatsgrenzen hinweg als »transnational« bezeichnet werden.

Das Phänomen der Migration wird bislang insbesondere in den Sozial-, Kultur-, Politik-, Erziehungs- und Geschichtswissenschaften erforscht, weniger in der Philosophie.² Die Soziologie spielt dabei eine zentrale Rolle (Kap. 1.2 und 2). Allerdings ist der Forschungsbereich zu Migration mittlerweile so expandiert, dass gemeinhin von interdisziplinärer Migrationsforschung die Rede ist. Weitere benachbarte neu entstandene Forschungsfelder und Fachbereiche sind Global Studies, Transnational Studies, Border Studies oder Interkulturelle Studien, die sich alle mit Ursachen, Folgen, Formen und Kontexten von Migration beschäftigen.

1 Vgl. zum Beispiel Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, Konstanz 2007, S. 9, oder Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc, »Transnational Projects: A New Perspective« and »Theoretical Premises«, in: Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt (Hg.), *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 261-272, hier S. 265.

2 Zum philosophischen Forschungsstand siehe Kap. 1.3.

Um eine Vorstellung von den Größenordnungen zu bekommen, soll der Blick zunächst auf einige Zahlen gerichtet werden:

Die Internationale Organisation für Migration (IOM) bezeichnet all jene als *internationale Migrant:innen, die in einem anderen Land leben als in jenem, in dem sie geboren sind.*³ Die Anzahl der Migrant:innen weltweit wird im Jahr 2015⁴ auf 244 Millionen internationale und 740 Millionen Binnenmigrierende geschätzt, zusammengekommen handelt es sich also um eine Milliarde Menschen.⁵ Bis 2020 steigt die Zahl der internationalen Migrierten auf 280 Millionen.⁶ 1990 wurde die internationale migrantische Bevölkerung noch auf 154 Millionen geschätzt, womit ihr Anteil an der Weltbevölkerung seit 1990 von etwa 2,9 Prozent auf etwa 3,2 Prozent angestiegen ist.⁷ 2016 wird die Zahl der Flüchtlinge weltweit auf 65,6 Millionen geschätzt, von denen 40,3 Millionen Binnenvertriebene, also auf der Flucht im eigenen Land, sind (zu den Definitionen siehe Kap. 1.2).⁸ 2015/2016 haben also an den ca. 232 Millionen internationalen Migrierenden ca. 25,3 Millionen als solche anerkannte internationale Flüchtlinge einen Anteil von ungefähr 10,9 Prozent. Die Länder mit der größten Migrationsrate in absoluten Zahlen sind im Jahr 2015 die USA mit 46,6 Millionen, die Bundesrepublik Deutschland mit 12 Millionen sowie an dritter Stelle Russland mit 11,9 Millionen.⁹ Relativ zur einheimischen Bevölkerung sind die Vereinigten Arabischen Emirate mit 88,4 Prozent, Katar mit 75,7 Prozent

-
- 3 Vgl. IOM's Global Migration Data Analysis Centre GMDAC/International Organization for Migration (Hg.), 2015 *Global Migration Trends Factsheet*, <http://gmdac.iom.int/global-migration-trends-factsheet>, aufgerufen am 11.01.2018. Zur Geschichte der IOM vgl. Georgi, Fabian, *Managing Migration? Eine kritische Geschichte der Internationalen Organisation für Migration (IOM)*, Berlin 2019.
 - 4 Hier werden in erster Linie die Zahlen des Jahres 2015 herangezogen, weil 2015 einen geeigneten Referenzpunkt bietet: Die Zahlen der Einwanderung in die BRD steigen bis 2015 an, danach sinken sie wieder; weltweit aber steigen sie bis 2020 kontinuierlich weiter. Die Daten der pandemischen Jahre 2020/2021/2022 sind wenig valide. Vgl. https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2020/06/PD20_237_12411.html und <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1260655/umfrage/anzahl-internationaler-migranten-weltweit>, aufgerufen am 15.02.2022.
 - 5 IOM's Global Migration Data Analysis Centre, 2015 *Global Migration Trends Factsheet*; sowie International Organization for Migration (Hg.), *World Migration Report 2015, Migrants and Cities: New Partnerships to Manage Mobility*, <https://www.iom.int/world-migration-report-2015>, aufgerufen am 08.11.2017.
 - 6 <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1260655/umfrage/anzahl-internationaler-migranten-weltweit>, aufgerufen am 15.02.2022.
 - 7 Faist, Thomas, Margit Fauser und Eveline Reisenauer, *Das Transnationale in der Migration. Eine Einführung*, Weinheim/Basel 2014, S. 16.
 - 8 UNHCR (UN Refugee Agency), <https://www.unhcr.org/dach/de/services/statistiken>, aufgerufen am 08.11.2017.
 - 9 IOM's Global Migration Data Analysis Centre, 2015 *Global Migration Trends*.

und Kuwait mit 73,6 Prozent die Länder mit der höchsten Rate. Der Anteil der Frauen unter den Migrierenden beträgt weltweit 48 Prozent, liegt dabei aber in Asien bei nur 42 Prozent und dagegen in Europa und Nordamerika bei 52,4 Prozent bzw. 51,2 Prozent.¹⁰ 2015 war das Jahr mit dem höchsten Anteil erzwungener Migration (Flucht und Displacement) seit Ende des Zweiten Weltkrieges sowie das Jahr mit den meisten toten und vermissten Flüchtlingen seit Beginn der Dokumentation mit 5.400 Fällen.¹¹

Der Geldtransfer von Migrierten in ihre Herkunftsländer («Rimessen») steigt kontinuierlich an und beträgt 2015 weltweit insgesamt 580,6 Milliarden US-Dollar.¹² Im Vergleich dazu: Die staatliche Entwicklungshilfe weltweit beträgt insgesamt 142,6 Milliarden US-Dollar (2016).¹³ Damit übersteigen die privaten Überweisungen von Migrant:innen die staatlichen Entwicklungshilfen um das Vierfache. Weltweit wachsen mehr Menschen mehrsprachig auf als einsprachig.¹⁴

2016 leben in der Bundesrepublik Deutschland 18,6 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund, was ungefähr 22,5 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht. Davon haben 10 Millionen auch eine ausländische Staatsbürgerschaft, wobei die Herkunftsländer Türkei (1,5 Millionen Staatsangehörige), Polen (ca. 783.000) und Syrien (ca. 638.000) am häufigsten vertreten sind. Rund 1,6 Millionen der 10 Millionen sind Schutzsuchende.¹⁵ Zwischen 1965 und 1990 gibt es auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik insgesamt ungefähr 18 Millionen Zuzüge und 13 Millionen Fortzüge. Auf dem Gebiet der Bundesrepublik seit 1990 wandern zwischen 1990 und 2015 insgesamt ungefähr 25 Millionen zu und 18 Millionen ab.¹⁶

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Statista, Ranking der größten Entwicklungshilfe-Geberländer im Jahr 2016, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/12294/umfrage/ranking-der-groessten-geber-von-entwicklungshilfe>, aufgerufen am 11.01.2018.

14 Stöcker-Zafari, Hiltrud, Editorial, in: *iafinformationen*, hg. vom Verband binationaler Familien und Partnerschaften e.V., Sonderheft 2015, S. 2, https://www.verband-binationaler.de/fileadmin/Dokumente/mehrsprachig/Info2_15_web72.pdf, aufgerufen am 09.11.2017.

15 Statistisches Bundesamt, <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/MigrationIntegration/MigrationIntegration.html>, aufgerufen am 08.11.2017.

16 Statistisches Bundesamt, <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Wanderungen/Wanderungen.html> aufgerufen am 09.11.2017. Vgl auch Terkessidis, Mark, *Nach der Flucht. Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft*, Stuttgart 2017, S. 10f.

1.1 Zum Terminus »Transnationalität«

Gegenüber dem Adjektiv »international« bezeichnet die Beschreibung »transnational« Strukturen über Länder hinweg, die von *nichtstaatlichen Akteurinnen und Akteuren* getragen werden. Erstmals taucht der Begriff der Transnationalität 1916 bei Randolph Bourne auf, der in seinem Aufsatz »Transnational America« eine Utopie entwirft, in der ethnische und kulturelle Differenzen in Amerika als Gewinn und Chance für eine international-kosmopolitische Zukunft verstanden werden.¹⁷ Seit den 1960er Jahren werden in der Politikwissenschaft Prozesse, die sich einer nationalen Zuordnung entziehen, als »transnational« bezeichnet.¹⁸ Durch die Liberalisierung der Finanzmärkte in den 1980er Jahren gewinnt der Transnationalitätsbegriff dann auch Bedeutung in wirtschaftlichen Zusammenhängen und bezeichnet die zunehmenden ökonomischen Verflechtungen auf dem Globus. Im Zusammenhang mit der Globalisierungsdebatte zum Ende des 20. Jahrhunderts wird Transnationalität ein populäres Schlagwort und findet Eingang in verschiedene Disziplinen der Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften.

In der Philosophie hat der Begriff der Transnationalität bisher noch wenig Eingang gefunden, aber ein gesteigertes Interesse ist zu erwarten. Einen Anfang macht Stefania Maffei mit einer Auffassung von transnationaler Philosophie als »Ideenzirkulation«:¹⁹ Am Beispiel von Hannah Arendts Denken wird eine Art transnationale Netzwerkanalyse der Kontexte, des Wirkens und der Rezeption Arendtscher Philosopheme vorgelegt.

Unter transnationaler Geschichtsschreibung wird eine Perspektive verstanden, die die lange vorherrschende Sicht der Nationalgeschichte überschreitet und neue Formate artikuliert. Dabei wird insbesondere auf die stets vorhanden gewesenen transnationalen Entwicklungsbedingungen Wert gelegt.²⁰

In den Kulturwissenschaften besteht viel Transnationalisierungsforschung im Zusammenhang mit der Erforschung kultureller Identität und kultureller Produktion. Insbesondere die Diaspora-Forschung kann sich als Feld etablieren, in dem es – oft in postkolonialen Kontexten – um kulturelle Artikulation, Produktion und Konsumtion transnationaler Praxen, Erfahrungen und Identitäten geht.²¹

17 Hier nach Mayer, Ruth, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, S. 17f.

18 Vgl. ebd.

19 Maffei, Stefania, *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*, Frankfurt a.M./New York 2019, S. 25ff.

20 Vgl. Middell, Matthias, Der Spatial Turn und das Interesse an der Globalisierung in der Geschichtswissenschaft, in: Döring, Jörg und Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, S. 103-123, hier S. 117ff.

21 Vgl. beispielsweise Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, New York/London 1994; Hall, Stuart, Cultural Identity and Diaspora, in: Rutherford, Jonathan (Hg.): *Identity: Community, Cul-*

In der Politikwissenschaft liegt der Fokus bei der Erforschung transnationaler Verbindungen darauf, dass es sich bei transnationalen Akteuren um nichtstaatliche Akteure handelt, im Gegensatz zum Bereich der »internationalen Beziehungen«. ²²

In der Soziologie schließlich bezeichnet Transnationalität seit der Vorstellung des transnationalen Migrationsmodells durch Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc 1992 eine *Migrationsform*. Dieses transnationale Modell markiert in der Migrationsforschung einen Paradigmenwechsel. Diesem soziologischen Verständnis von Transnationalität als eine Art und Weise zu migrieren und der philosophischen Bedeutung dieses Paradigmenwechsels werden im Folgenden nachgegangen.

»Transcendere«

Das Präfix »trans« stammt vom lateinischen *transcendere*. *Transcendere* ist sowohl ein transitives als auch intransitives Verb. Als intransitives Verb bedeutet *transcendere* »(hin)überschreiten, (hin)übersteigen, (hin)übergehen«, und als transitives Verb »etwas überschreiten, etwas übersteigen, etwas überqueren«, zum Beispiel einen Fluss, ein Gebirge oder auch Regeln und Gesetze. Im transitiven Gebrauch schwingt immer auch ein intransitiver mit und umgekehrt. Dass das Präfix »trans« eine sowohl transitive als auch intransitive Funktion hat, ist für das Verständnis des Transnationalitätsbegriffs von zentraler Bedeutung. Für den Gedanken der Transnationalität bedeutet das, dass bei der Überquerung von Nationalstaatsgrenzen zweierlei passiert: erstens wird eine Grenze überschritten (transitive Funktion); zweitens findet damit eine Überschreitung (*an sich*), in diesem Falle der Nationalstruktur, statt (intransitive Funktion). Die transitive und die intransitive Funktion enthalten sich wechselseitig.

Im *transitiven* Moment und seinen Konsequenzen ist Transnationalität ein Phänomen, das zunächst aus gesellschaftswissenschaftlicher Sicht betrachtet wird. In soziologischer Perspektive werden bei den Grenzüberschreitungen »Gesellschaften« oder auch »Kulturen« überschritten. Die gesellschaftlichen Ursachen, Ausmaße und Folgen von grenzüberschreitender Migration sind daher Gegenstand der sozial- und kulturwissenschaftlichen Migrationsforschung.

Das *intransitive* Moment weist auf die Frage nach der Bedeutung von diesen Überschreitungen hin. Was *bedeutet* es, dass eine Überschreitung von Nationalstrukturen stattfindet? Direkt an die transitive Funktion angeschlossen bedeutet das soziologisch, dass Nationalgesellschaften augenscheinlich überschritten werden können, womit das nationalgesellschaftliche Konzept insgesamt auf dem Prüfstein liegt. Zweitens erlangt Transnationalität in der intransitiven Funktion des

ture, Difference, London 1990, S. 222-237, oder Mayer, Ruth und Mark Terkessidis (Hg.), *Globalisierung. Multikulturalismus und Popkultur*, St. Andrä/Wörtern 1998.

22 Vgl. Mayer, Ruth, *Diaspora*, S. 17.

Überschreitens außerdem einen *historischen* Bedeutungshorizont. Historisch bedeutet Transnationalität, dass die Perspektive der Nationalgeschichten sprichwörtlich an ihre Grenzen gestoßen ist und relativiert werden muss. »Transnational« kann dann als »postnational« aufgefasst werden und markiert eine Entwicklung, bei der die nationalstaatliche Epoche (als historische) überschritten oder weiterentwickelt wird.

Durch die Überschreitung *von etwas* findet überhaupt eine Überschreitung *an sich* statt, deren begrifflichen, gesellschaftlichen und historischen Bedeutungen nachgegangen werden muss. Die transitive und die intransitive Funktion sind wie der gesellschaftliche und semantische Gehalt des Begriffes untrennbar miteinander verbunden.

»Nation«

»Nation« stammt vom lateinischen *natio* (*nasci* = geboren werden), was auf die Geburt verweist und Abstammung, Herkunft, aber auch Volk oder Volksstamm bedeutet. Im antiken Rom wird die römische Bevölkerung als *gens* oder *populus*, aber manchmal als *natio* bezeichnet. Gleichzeitig sind in Gegenüberstellung zur *civitas* mit *natio* die »wilden« Volksstämme Europas gemeint. In der Spätantike werden mit *natio* heidnische Völker den Christen gegenübergestellt. Generell bleibt die Bedeutung von *natio* als »Herkunft« oder »Abstammung« über das Mittelalter, wo beispielsweise Studierende an Universitäten nach *natio* (Herkunft) gelistet werden, erhalten. Oft werden Menschen zu einer »Nation« zusammengefasst, die durch ihre Abstammung in irgendeiner Art und Weise miteinander verbunden sind, sei es Sitte, Sprache, Herkunftsort, Volk oder etwas anderes. Dabei kann es sich um Länder, Städte, Dörfer oder Königreiche genauso gehandelt haben, wie beispielsweise auch eine »Kultur« oder den Stand, der ja ebenfalls durch Geburt festgelegt war.²³

Es handelt sich bei *natio* also lange um einen sehr flexiblen Relationsbegriff, der seine Bedeutung im Kontext und in Abgrenzung zu anderen Einheiten erhält. In Anbetracht der Tatsache, dass *natio* vor allem in einem weiten Sinn die Herkunft bezeichnet, kann man die Nation außerdem als einen ausdrücklich historischen Begriff auffassen, bei dem auf einen Grund in der Vergangenheit verwiesen wird.

Im 16. Jahrhundert wandelt sich die Bedeutung des Begriffs: Die Nation wird zunehmend als das »Volk« gegenüber seinen Souveränen verstanden. Die Vorstellung einer gemeinsamen »Abstammung« bleibt erhalten. Mitte des 18. Jahrhunderts wird die politische Bedeutung des Begriffs immer stärker. Die Nation wird

23 Vgl. dazu Dierse, Ulrich und H. Rath, Nation, Nationalismus, Nationalität, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Bd. 6, hg. von Ritter, Joachim, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1971ff., S. 406-414, hier S. 407.

mit dem »Staat« in Verbindung gebracht und zur Legitimierung der *Volkssouveränität* herangezogen. In Europa institutionalisiert sich diese neue Auffassung in der Französischen Revolution mit der *Assemblée nationale*, der Nationalversammlung der neuen französischen Republik. Inwieweit »Staat« und »Nation« aufeinander angewiesen sind oder auch nicht, bleibt noch einige Zeit Gegenstand der Debatten.²⁴ Die »Nation« bleibt aber ein politischer Begriff, der an die Vorstellung oder den Wunsch nach politischer Selbstbestimmung gebunden ist. Max Weber bescheinigt dem Begriff der Nation eine Zugehörigkeit zur Sphäre der Werte und Normen, ohne dabei irgendeine empirische Qualität aufzuweisen.²⁵

Außerhalb Europas ist »der antikoloniale Nationalismus [...] in komplexe Prozesse verwoben, die kolonialistischen Argumentationen sowohl widerstehen als sie auch bestätigen.«²⁶ Auf dem amerikanischen Kontinent erfolgt die »Erfindung der Nation« (Anderson, vgl. Kap. 4.2) in erster Linie als Abgrenzung und Unabhängigkeitserklärung gegenüber den kolonialen Mutterländern. Hier hat der Begriff der Nation nahezu nichts mit der lateinischen Bedeutung der »Herkunft« zu tun, sondern vielmehr mit der Absicht, die politische Selbstbestimmung in die eigenen Hände zu nehmen. Wie Benedict Anderson zeigt, beruht diese Konstruktion neuer »Nationen« auf der Vorstellung einer Gemeinschaft, zu der es aufgrund von medialen, regionalen, ökonomischen und politischen Verflechtungen kommt.²⁷ Was auf dem amerikanischen Kontinent die Unabhängigkeitserklärungen und Unabhängigkeitskriege gegenüber den europäischen Kolonialmächten sind, ist in Europa der Kampf gegen die Herrschaft des Adels. In Europa spielt bei der Entstehung der »vorgestellten Gemeinschaften« (*imagined communities*) die Herkunft dann in Form von Sprache und Kultur für die einen (republikanischen) Nationalstaat begründende Argumentation eine Rolle. Der Zweck, der mit der Vorstellung der Nation verfolgt wird, ist aber derselbe wie auf dem amerikanischen Kontinent: politische Selbstbestimmung.²⁸ Seyla Benhabib zieht in Hinsicht auf die Gegenwart Bilanz:

»Diese relativ erfolgreiche Synthese republikanischer und liberal-demokratischer Ideale [im modernen Nationalstaat], bzw. öffentlicher und privater Autonomie, ist heute in der Krise. Diese Krise ist in erster Hinsicht nicht eine Krise der Demokratie, sondern eine Krise der territorial begrenzten und verfassten Staatsformation

24 Vgl. ebd., S. 408f.

25 Vgl. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, S. 528.

26 Dhawan, Nikita und Maria do Mar Castro Varela (Hg.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, S. 19.

27 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a.M. 1996.

28 So zum Beispiel bei Fichte, Johann Gottlieb, *Reden an die deutsche Nation*, mit neuer Einleitung von Reinhard Lauth, Hamburg 1978 (zuerst 1808), S. 74, 80, 104, 128, 129.

[...]. Mit der Globalisierung wurden die administrativ-materiellen Funktionen des Staates in einen zunehmend unbeständigen Kontext eingebettet, der die Kapazitäten des Staates, Entscheidungen und Entwicklungen zu beeinflussen, deutlich übersteigt. Einerseits ist der Nationalstaat heute zu klein, um mit den ökonomischen, ökologischen, immunologischen, kommunikativen und informationellen Herausforderungen des Zeitalters fertig zu werden, die durch den globalisierten Kontext entstanden sind; andererseits ist der Staat zu groß, um den Aspirationen durch Identitätsfragen mobilisierter sozialer und regionaler Bewegungen gerecht zu werden. Unter diesen Voraussetzungen ist Territorialität in kurzer Zeit zu einer anachronistischen Begrenzung materieller Funktionen und kultureller Identitäten geronnen.«²⁹

An Benhabibs Diagnose, die gegenwärtige Krise des modernen Nationalstaats sei weniger eine Krise der Demokratie, als vielmehr eine Krise der territorial begrenzten und verfassten Staatsformation, wird hier angeschlossen (vgl. Kap. 5.3.3).

1.2 Kurzer historischer Überblick über die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung

»Migration« stammt vom lateinischen *migratio*, was »Wanderung, Auswanderung« oder »Umzug« bedeutet. In der Biologie werden mit diesem Begriff Bewegungen von Tieren beschrieben, die über den täglichen Bewegungsraum zum Zweck der Nahrungssuche hinausgehen: zum Beispiel der Vogelzug, Huftierwanderungen, Wanderungszyklen der Wale; generationenübergreifende oder der Fortpflanzung dienende Wanderungsmuster wie beispielsweise bei Lachsen, Kröten oder Schildkröten; aber auch das »unkoordinierte« Streifen oder Streichen von Individuen oder Gruppen.

Soziologisch wird Migration als »Versetzung des Lebensmittelpunktes« definiert.³⁰ Ingrid Oswald fasst den Forschungsbereich der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung folgendermaßen zusammen: »Die empirische soziologische Forschung befasst sich mit Migration/Wanderung hinsichtlich ihrer individuellen und gesellschaftlichen Ursachen und Folgen [...]. Wanderungen werden dabei als konstitutiver Aspekt des sozialen Wandels verstanden.«³¹ Die Soziologie beschäftigt sich vor allem – bzw. sehr lange Zeit ausschließlich – mit den Ursachen und

29 Benhabib, Seyla, Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos, in: *DZPhil* 53 (2005) 1, S. 83-95, hier S. 84.

30 Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 13. Vgl. auch Treibel, Anette, *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*, Weinheim/München 2011, S. 18.

31 Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 19.

den Konsequenzen der Wanderungen. Dabei liegt die Grundannahme vor, sich von einem Ort zu einem anderen zu bewegen bedeute soziologisch, sich von einer sozialen Gruppe zu einer anderen zu bewegen.³² Deshalb gehen mit der Versetzung des Lebensmittelpunktes soziale, kulturelle und politische Verschiebungen einher, die individuelle und gesamtgesellschaftliche Konsequenzen mit sich bringen. Migration wird als konstitutiv für gesellschaftliche Veränderung verstanden.

Ernest George Ravenstein gilt als einer der ersten Migrationssoziologen.³³ Ravenstein versucht im Kontext der britischen Industrialisierung und Urbanisierung Wanderungsursachen und Wanderungsbewegungen zu kategorisieren. Anhand seiner Beobachtungen formuliert er 1885 und 1889 erste »Migrationsgesetze«, die zum Beispiel beinhalten, dass Städte auf Kosten ländlicher Regionen wachsen, dass die Industrialisierung die Migration fördert und dass Frauen häufiger als Männer über kurze Distanzen wandern.³⁴ In den 1920er Jahren entsteht dann in Chicago im Zusammenhang einer Stadtsoziologie eine Migrationssoziologie. Dabei ist eine Grundannahme, die bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts gilt, dass ökonomische und kulturelle Assimilation in den amerikanischen Städten ein quasi natürlicher Prozess im Zusammenleben der Eingewanderten sei. In der damals sogenannten Wissenschaft der Humanökologie³⁵ werden erstmals Lebensbedingungen, Verhaltensweisen, Psychologie, soziale Beziehungen und soziokulturelle Mechanismen der einwandernden Bevölkerung systematisch erforscht. In der Bundesrepublik setzt eine erste Migrationsforschung zunächst als »Gastarbeiterforschung« und »Ausländerpädagogik« in den 1970er Jahren, also gut 20 Jahre nach Abschluss der ersten Anwerbeabkommen, ein. Migration zeigt sich da bei den ersten Analysen im Kontext »des ›Weltmarktes für Arbeitskraft‹«. ³⁶ Den gesellschaftlichen und gesellschaftstheoretischen Hintergrund bilden die industrialisierten, nationalstaatlichen Gesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, die sogenannten modernen Gesellschaften.³⁷ Migration wird also da zu einem sozialen Phänomen von soziologischem Interesse, wo eine bestimmte Vorstellung von Gesellschaft – nämlich die »moderne (National-)Gesellschaft« – zugrunde liegt. Gleichzeitig wären diese Gesellschaften nicht so industrialisiert

32 Vgl. ebd., S. 17.

33 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, Die langsame Wanderung. Wie Migrationstheoretiker der Vielfalt gelebter Migration nachwandern, in: Gesemann, Frank (Hg.): *Migration und Integration in Berlin. Wissenschaftliche Analysen und politische Perspektiven*, Opladen 2001, S. 31-62, hier S. 32; bei Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 66ff.; Schlögel, Karl, *Planet der Nomaden*, Berlin 2006, S. 40f.

34 Vgl. Ravenstein, Ernest George, Die Gesetze der Wanderung I und II, in: Szell, György (Hg.), *Regionale Mobilität. Elf Aufsätze*, München 1972, S. 41-94.

35 Park, Robert E., Ernest W. Burgess und Roderick D. McKenzie, *The City*, Chicago 1925.

36 Treibel, Anette, Migration in modernen Gesellschaften, S. 13.

37 Vgl. ebd.

und ökonomisch entwickelt, wenn nicht zahllose migrierte Arbeitskräfte die neue Industriearbeit verrichtet hätten. Dieses grundsätzliche Paradox im nationalstaatlich gerahmten Gesellschaftsbegriff dieser »entwickelten Moderne«, bei dem migrierte Arbeitskräfte einen konstitutiven Beitrag zu »Volkswirtschaften« von modernen Nationalgesellschaften geleistet haben, prägt die Migrationsthematik bis heute (vgl. Kap. 1.3.4).

Lange werden zwei migrationssoziologische Bereiche unterschieden: *Wanderungstheorien* und *Integrationsstheorien*.³⁸ Die Wanderungsforschung beschäftigt sich in erster Linie mit den *Ursachen und Ausmaßen* von Migration, die Integrationsforschung befasst sich vorwiegend mit den *Folgen* von Migration in den Aufnahmegesellschaften. Die Trennung zwischen Wanderungs- und Integrationsforschung ist aber seit den 1990er Jahren strittig geworden. Mit dem transnationalen Migrationsmodell vollzieht sich ein methodologischer Paradigmenwechsel, mit dem fortan die Perspektive der Migrierenden und ihre transnationalen Netzwerke selbst in den Mittelpunkt rücken. Des Weiteren gelangen postkoloniale Konzepte wie Hybridität, Diaspora oder Subalternität in den migrationssoziologischen Diskurs und eröffnen neue Sichtweisen auf postmigrantische Lebenswelten, die jenseits von »Wanderung« und »Integration« funktionieren.

1.2.1 (Ab-)Wanderung

Prinzipiell lässt sich zwischen Binnenmigration und internationaler Migration unterscheiden. Internationale Migration ist mit Abstand das größere Forschungsgebiet, obwohl es quantitativ weltweit viel mehr Binnenmigration gibt (s.o.). Es wird in soziologischen Analysen außerdem lange zwischen der freiwilligen und der erzwungenen Versetzung des Lebensmittelpunktes unterschieden, was sich in der groben Unterscheidung zwischen sogenannter *Arbeits-* bzw. *Wirtschaftsmigration* und *Fluchtmigration* niederschlägt. Im Zuge der zunehmenden Forschung ist diese analytische Trennung allerdings fragwürdig geworden, da Migrationsentscheidungen zumeist auf komplexen Ursachen-Gefügen basieren. Auch die Unterscheidung zwischen »freiwilliger« und »erzwungener« Migration ist in vielen Situationen nicht zu treffen, zum Beispiel in Kriegssituationen³⁹ oder bei Klimaflucht. So wird auch von *mixed migration flows* gesprochen.⁴⁰ Die weltweite Supervision der Migrationsbewegungen erfolgt in oberster Instanz durch das UNHCR (United Nations

38 Zum Begriff der Integration siehe Kap. 1.2.2.

39 Vgl. Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 74, und Treibel, Anette, Migration in modernen Gesellschaften, S. 7.

40 Vgl. z.B. Angenendt, Steffen, David Kipp und Amrei Meier, *Mixed Migration. Challenges and Options for the Ongoing Project of German and European Asylum and Migration policy*, hg. von der Bertelsmann Stiftung, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/id/mixed-migration>, 2017, aufgerufen am 18.05.2020.

High Commissioner of Refugees), dessen Mandat es ist, Flüchtlinge und *displaced persons* zu schützen, sowie durch die IOM (International Organisation for Migration), die für das bevölkerungspolitische und -ökonomische »Management« von Migration zuständig ist. In der Praxis sind die Zuständigkeitsbereiche oft nicht trennbar und humanitäre und ökonomische Fragen überschneiden sich.⁴¹ Auch die Unterscheidung zwischen Binnenmigrierenden und Binnenflüchtlingen (*displaced persons*) ist ebenfalls sehr unklar. Bezogen auf China wird beispielsweise von 100 Millionen »Landflüchtlingen« gesprochen, das heißt von Menschen, die in ihren Dörfern aufgrund von Industrialisierung und Urbanisierung keine Lebensgrundlage mehr haben. Die weltweite Dunkelziffer von Binnenflüchtlingen (die beispielsweise sehr oft »Klimaflüchtlinge« sind) kann also, je nach Bewertung der Wanderungsgründe, durchaus sehr hoch geschätzt werden.⁴²

Die Fluchtmigrationsforschung folgt im Grunde den Ereignissen. In einer Kriegssituation besteht für zahllose zivile Personen bei Verbleib Lebensgefahr. Die Migration (innerhalb des Landes oder über Ländergrenzen hinweg) wird dann vollzogen, um überhaupt zu überleben oder um ein menschenwürdiges Leben wiederzuerlangen: um den eigenen Kindern ein gewaltfreies Umfeld zu bieten, um Zugang zu Nahrung zu haben, wenn die Infrastruktur im Land zusammengebrochen ist, um einen geregelten Tagesablauf in friedlichen Umständen zu erlangen, aus Angst vor Gewalt und Tod. Für Flüchtlinge gibt es eine Definition nach der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951: Ein Flüchtling ist demnach eine Person, die »aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will.«⁴³ Binnenflüchtlinge, *displaced persons* und viele Kriegsflüchtlinge gelten rein juristisch nach dieser Definition nicht als Flüchtlinge, was umfassende politische Konsequenzen hat.

Bei der Migration, die in erster Linie als Arbeitsmigration verstanden wird, sind in der Wanderungsforschung bis in die 1980er Jahre hinein sogenannte Push-and-Pull-Modelle verbreitet. Die Gründe zu emigrieren und zu immigrieren werden dabei anhand verschiedener Deprivations- und Opportunitätsfaktoren vorwiegend ökonomisch gefasst. Push-and-Pull-Modelle geraten zunehmend in die Kritik, weil ihnen ein Bild des Homo oeconomicus zugrunde liegt, was einer »Redukti-

41 Vgl. dazu auch Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft. Gesellschaft in Bewegung – von Migranten und Touristen*, Köln 2006, S. 66f.

42 Vgl. Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 76.

43 UNHCR Deutschland, <https://www.unhcr.org/dach/de/services/faq/faq-fluechtlinge>, aufgerufen am 30.11.2017. Hier zitiert nach Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 78.

on der Migrationsentscheidung auf subjektive Nutzen- und Kostenbilanzen [...] des rationalen Wanderers, der auf die Bevölkerungsentwicklung, Arbeitsmarktsituation und das Lohnniveau reagiert«,⁴⁴ gleichkomme. Zu den augenscheinlich »rationalen« Auswanderungsgründen kommen außerdem auch häufig »weiche« Gründe wie beispielsweise »Träume stimulierende Erfolgsmythen und -erzählungen der bereits Ausgewanderten«. ⁴⁵ Der Wunsch nach sozialem Aufstieg wird mittlerweile nicht nur ökonomisch verstanden. Es handelt sich um ein Gefüge aus Bestrebungen: nach materiellem Wohlstand, nach Verwirklichung ideeller und sozialer Werte, nach sozialer Anerkennung, nach sozialer Gerechtigkeit, nach Sicherheit und nach Freiheit der Person.⁴⁶

Insgesamt haben in den letzten dreißig Jahren in der Migrationsforschung vor allem qualitative Ansätze stark zugenommen. Dabei wird der Fokus eher auf wenige Einzelfälle und stattdessen auf die Tiefe ihrer komplexen Zusammenhänge gelegt.⁴⁷

44 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, *Die langsame Wanderung*, S. 33f. Zur Kritik an Push-and-Pull-Modellen vgl. auch Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 71ff.; Basch, Linda u.a., *Transnationalismus. Die Kritik wird auch empirisch mit Belegen unterfüttert: Zum Beispiel wird angeführt, dass die wichtigsten Ausreiseländer bei Weitem nicht die ärmsten seien: Aus der Türkei oder aus Marokko werde mehr ausgewandert als aus den sehr armen Ländern Bangladesch oder Tschad. Die massenhafte Auswanderung in die USA im 19. Jahrhundert könne ebenfalls nicht mit höheren Löhnen dort erklärt werden, allenfalls mit schlechten ökonomischen »Aussichten« – und dabei klingt die Grenze der ökonomischen Argumentation schon an – in Europa. Des Weiteren werde mit dem Push-and-Pull-Modell nicht das Bleibeverhalten bei Personen, die keinen Reisebeschränkungen unterliegen, erklärt. Vgl. Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 33. Zum letzten Punkt beispielsweise auch Hunt, Jennifer, *Why Do People Still Live in East Germany?*, DIW (Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung) Discussion Paper 201, Berlin 2000. »Warum gibt es so wenige transnationale Migranten aus den meisten Orten in den sogenannten Entwicklungsländern? Warum gibt es wiederum so viele Migranten aus einigen wenigen Orten des Südens in den Norden?«, hinterfragt Thomas Faist diesen Problemkomplex in *Transnationale Migration als relative Immobilität in einer globalisierten Welt*, Bielefeld 2006 (Working Papers – Center on Migration, Citizenship and Development 11), S. 4. Vgl. dazu auch ders., *Migration und der Transfer sozialen Kapitals oder: warum gibt es relativ wenige internationale Migranten?*, in: Pries, Ludger (Hg.), *Transnationale Migration*, Baden-Baden 1997 (Sonderband 12 der Zeitschrift *Soziale Welt*), S. 63–84.*

45 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, *Die langsame Wanderung*, S. 34.

46 Vgl. Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 89; Oltmer, Jochen, *Migration. Geschichte und Zukunft der Gegenwart*, Darmstadt 2017, S. 22ff.

47 Zur qualitativen Sozialforschung vgl. Flick, Uwe, Ernst von Kardoff und Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg 2000. Beispiele aus der Migrationsforschung sind unter anderem Aydın, Yaşar, *Rückkehrer oder Transmigranten? Erste Ergebnisse einer empirischen Analyse zur Lebenswelt der Deutsch-Türken in Istanbul*, in: Ozil, Şeyda, Michael Hoffmann und Yücel Dayıoğlu (Hg.), *50 Jahre türkische Arbeitsmigration*, Göttingen 2011, S. 59–90, oder Boos-Nünning, Ursula und Yasemin Karakaşoğlu, *Viele Welten*

1.2.2 Ankunft

Bei der Beschäftigung mit den *Folgen* der Wanderung liegt das soziologische Hauptaugenmerk auf den Prozessen der Eingewöhnung, auf postmigrantischen Lebenspraxen, auf den Chancen und Problemen der Zugezogenen in der aufnehmenden Gesellschaft sowie auf der Bedeutung der Zuwanderung für die aufnehmende Gesamtgesellschaft. Zu Beginn ist die Migrationsforschung im deutschsprachigen Raum zunächst »problemorientiert[.] die soziale Relevanz des genannten Tatbestandes [ist] häufig zentral bestimmend für die Wahl des Forschungsthemas.«⁴⁸ Das ist in großen Teilen zwar bis heute so, aber die Breite des theoretischen Diskurses hat enorm zugenommen, die Debatten haben sich um ein Vielfaches pluralisiert und das gesamte gesellschaftliche und sozialwissenschaftliche Bewusstsein ist seit einigen Jahren für migrantische Aspekte und Fragen sensibilisiert und konzeptionell breit aufgestellt. »Die Migrationssoziologie ist reich an Literatur, aber arm an ›guter‹ Theorie«,⁴⁹ konstatieren dennoch Elcin Kürşat-Ahlers und Hans-Peter Waldhoff um die Jahrtausendwende. »The methodological and theoretical advancement of Migration Studies has not quite followed the rapid growth in the number of disciplines, researchers and projects involved«,⁵⁰ zeigen Jens Schneider und Maurice Crul auf. Das mag auch daran liegen, dass es sich um einen Forschungsbereich handelt, dessen empirischer Fundus tatsächlich riesig ist und immer noch neues Wissen aus migrantischen Praxen geschöpft werden kann. Theoretische Migrationsmodelle werden häufig aus dem Bedarf der empirischen Praxis heraus entwickelt, wie dies beispielsweise beim Transnationalitätsmodell der Fall war, oder stammen aus kulturtheoretischen Überlegungen der Cultural Studies. Dennoch konstatieren Schneider und Crul noch 2010: »To find about the actual ›state of knowledge‹ in integration/assimilation research is difficult, because of the increasing amount of studies on specific cases, groups or problems, but also because there is [still] a lack of agreed-upon theoretical and methodological concepts and indicators.«⁵¹

Die Bezeichnung »Integrationsstheorie« fungiert im deutschsprachigen Raum einmal als Überbegriff für alle gesellschaftstheoretischen Modelle, die sich mit den

leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund, Münster 2005, sowie die in Kap. 2.2.2 ausführlich diskutierten Studien.

48 Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim, *Migration – ein Beitrag zu einer soziologischen Erklärung*, Stuttgart 1970, S. VI.

49 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, *Die langsame Wanderung*, S. 31.

50 Schneider, Jens und Maurice Crul, *New Insights into Assimilation and Integration Theory: Introduction to the Special Issue*, in: *Ethnic and Racial Studies* 33 (2010) 7, S. 1143-1148, hier S. 1143.

51 Ebd.

Folgen der Wanderung im Land der Niederlassung befassen. Gleichzeitig bezeichnen Integrationstheorien *migrationstheoretische Integrationsmodelle* in einem engeren Sinn. Diese sammelbegriffliche Funktion erfüllt in der angelsächsischen Migrationsforschung die Bezeichnung *assimilation theory*, was auf die historische Entwicklung der Migrationstheorien in den USA aus der amerikanischen *melting pot theory* zurückzuführen ist. In Kontinentaleuropa wird unter Assimilation in aller Regel eine *kulturelle Assimilation* verstanden, genauer eine kulturelle Angleichung der Migrierenden an die Mehrheitsgesellschaft (nie in die andere Richtung). Dass sich in Europa der Integrationsbegriff als Überbegriff durchgesetzt hat, wird auch darauf zurückgeführt, dass in Europa mit einer Einwanderung immer auch eine Eingliederung in die Sozialsysteme erfolgt, die in den USA traditionell weniger stark ausgeprägt sind. In Europa herrscht ein Gesellschaftsverständnis vor, das eine institutionalisierte Solidargemeinschaft einschließt, wohingegen in den USA eher das Verständnis vorherrscht, dass die Zugewanderten sich um ihren sozialen Aufstieg selbst kümmern können und sich mit dem ökonomischen Aufstieg quasi automatisch auch kulturell assimilieren.⁵²

Bei den Modellen handelt es sich mit Ausnahme des Assimilationsmodells nicht um soziologische Modelle, die analytisch erarbeitet wurden, sondern um sozialtheoretische Metaphern, die aus dem gesamtgesellschaftlichen sozialpolitischen Diskurs oder aus der politischen oder kulturellen Praxis stammen und Eingang in die sozialwissenschaftlichen Begrifflichkeiten gefunden haben. Diese Herkunft aus den sozialpolitischen und medial vermittelten Diskursen erschwert die wissenschaftliche Arbeit. Kürşat-Ahlers und Waldhoff finden, dass »ein [...] Defizit der Migrationsforschung [...] in ihrer mangelnden Distanz zu tagespolitischen, aktuellen Krisen der Zuwanderung und zur Gereiztheit der öffentlichen Meinung [liegt], d.h. in ihrer starken Verwicklung in die jeweiligen kurzfristigen Orientierungen der Politik.«⁵³ Berthold Löffler schließt sich dem an: »Dem Mangel an Theorie [in der Integrationssoziologie] steht ein Übergewicht an politischen Schlagworten und ideologisch getönten Einlassungen gegenüber. [...] Häufig ist noch nicht einmal der Schlüsselbegriff *Integration* definiert, geschweige denn eine Methode erkennbar. [...] Begrifflich [ist] so vieles im Unklaren.«⁵⁴

Der angelsächsische Diskurs um Theorien zur Aufnahmesituation setzt in den 1920er Jahren ein. Das Assimilationsmodell (a) und das Modell des kulturellen Plu-

52 Zu einem Vergleich der theoretischen Debatten zur Assimilations- und Integrationstheorie in Nordamerika und Kontinentaleuropa vgl. ebd.

53 Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, Die langsame Wanderung, S. 32. Vgl. auch Klein, Arne, Einleitung. Die Rede von der multikulturellen Gesellschaft, in: Ders. (Hg.), *Die Rede von der multikulturellen Gesellschaft. Kontroversen, Dimensionen, Strategien. Ein Reader*, Berlin 1992, S. 8-14, hier S. 12.

54 Löffler, Berthold, *Integration in Deutschland. Zwischen Assimilation und Multikulturalismus*, München 2001, S. 4.

ralismus (Multikulturalismus, c) entstehen in den USA und Kanada. Im deutschsprachigen Raum setzt eine sozialwissenschaftliche Aufnahmetheorie erst in den 1970er Jahren zwar mit Bezug auf Assimilations- und später Multikulturalismusthesen, aber mehr oder weniger schon in Gestalt des Integrationsparadigmas (b) ein.

a) Assimilation

Die ersten Theorien zur Aufnahmesituation sind Assimilationstheorien. Unter »Assimilation« wird die *allmähliche Aufgabe der Herkunftskultur und das Verblässen ihrer Elemente unter dem Eindruck der neuen Kultur* verstanden.⁵⁵ Assimilationstheorien entstehen in den USA in den 1920er Jahren in der Stadtforschung in Chicago.⁵⁶ In den USA verbreitet sich ab 1909 mit einem gleichnamigen Theaterstück von Israel Zangwill das Schlagwort des *melting pot* als Selbstverständnis der neuen (National-)Kultur.⁵⁷ Die Vorstellung des *melting pot* ist die, dass eingewanderte Ethnien und Kulturen im neuen Land zu einer neuen, gemeinsamen amerikanischen Kultur verschmelzen. Die ersten Assimilationstheorien der »Chicago School« bauen auf diesem Verständnis auf. Dort wird von einem Assimilationsprozess am neuen Lebensmittelpunkt ausgegangen, der über drei Generationen hinweg erfolgt: Die erste Generation gewöhnt (akkommodiert) sich im Kreis ihrer ethnischen Gemeinschaft an die neue Umgebung; die zweite Generation versucht, sowohl den Erwartungen des Elternhauses als auch denen der Gesellschaft um sie herum (in der Schule, am Arbeitsplatz etc.) gerecht zu werden; die dritte Generation hat sich soweit an die Aufnahmegesellschaft akkulturalisiert, dass der Assimilationsprozess als abgeschlossen gelten kann.⁵⁸ Dieser kulturellen und sozialen Assimilation entspricht in aller Regel ein sozialer Aufstieg, bei dem die Eingewanderten von einer marginalisierten Unterschicht in die »Mitte der Gesellschaft« aufsteigen und dort kulturell »verschmelzen«. Grundsätzlich ist davon ausgegangen worden, dass es sich bei diesen Assimilationsprozessen um unaufhaltbare, unumkehrbare und notwendige soziale Gesetze handelt.

Diese stark progressive Assimilationsvorstellung wird in den 1950er und 60er Jahren angezweifelt, sie gilt im Grunde mit den Erkenntnissen zur ethnischen Plu-

55 Vgl. Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 93.

56 Zum Beispiel Park, Robert E., Ernest W. Burgess und Roderick D. McKenzie, *The City*; Thomas, William I. und Dorothy Swain, *The Child in America. Behavior Problems and Programs*, New York 1928; Thomas, William I. und Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, New York 1974 (zuerst 1918-1921).

57 Es gab damals schon und es gibt immer noch in den Vereinigten Staaten auch Bewegungen, die sich eine weiße, angelsächsische und christlich-protestantische, zudem männlich dominierte (WASPM) »core culture« (Kernkultur) wünschen.

58 Vgl. Thomas, William I. und Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, hier nach Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 93ff.

ralität in den 1960er Jahren als empirisch nicht bestätigt.⁵⁹ Milton Gordon ist einer der ersten Migrationstheoretiker, die die gesellschaftliche Eingliederung als Aufgabe der Gesamtgesellschaft betrachten. Amerika ist seiner Auffassung nach eine Gesellschaft von Subgesellschaften, deren Basis ethnische Identitäten sind.⁶⁰ Gordon geht davon aus, dass nur Menschen derselben *ethclass* – also derselben ethnischen und Klassen-Identität – ein Zusammengehörigkeitsgefühl empfinden können und sich nur untereinander wirklich entspannen können.⁶¹ Für den Verlauf der Assimilation seien daher interethnische Primärkontakte entscheidend.⁶² Außerdem müssen die Machtverhältnisse zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen berücksichtigt werden, wobei in den USA die WASPM-Gruppe die mächtigste Gruppe darstellt.⁶³ Da Gordon in seiner Untersuchung interethnische Primärkontakte in nur niedrigem Ausmaß feststellen kann, kann seiner Auffassung nach auch von keiner Assimilation in größerem Umfang gesprochen werden.⁶⁴

Unter anderem durch Untersuchungen wie die Gordons geraten die Assimilationstheorien in den USA in den 1960er Jahren also in die Kritik, da sie von den realen Verläufen von Ankunftsprozessen empirisch nicht bestätigt werden und weil sie bestimmte Hierarchien innerhalb des »Schmelztiegels« nicht ausreichend berücksichtigen. Zur Zeit der Bürgerrechtsbewegung wird Herkunft und Rasse in den Zusammenhang sozialer Fragen nach gesellschaftlicher Macht und Verteilung gesetzt. Die in den USA lange Zeit vorherrschende Idee des *melting pots*, des »Schmelztiegels«, der alle Einwandernden und Immigrierenden zur amerikanischen Bevölkerung mache, wird als Ideal enttarnt, das mit den gelebten sozialen Strukturen weit weniger zu tun hat, als bisher vorgestellt oder erwünscht. Insbesondere schwarze Amerikaner:innen sowie die indigene Bevölkerung sind von vielen sozialen Aufstiegsmöglichkeiten ausgeschlossen und fangen an, dagegen zu protestieren. Es wird von einem *ethnic revival* gesprochen, bei dem das soziale Phänomen der ethnischen Grenzen und Grenzziehungen ins Zentrum rückt. Das Problem der strukturellen Benachteiligung gelangt in das politische Bewusstsein der gesamten Gesellschaft und es werden erste Gegenmaßnahmen umgesetzt (»*affirmative action*«).

59 Gordon, Milton M., *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, New York 1964; hier und im Folgenden zitiert nach Treibel, Anette, Migration in modernen Gesellschaften, S. 100f.

60 Ebd., S. 37.

61 Vgl. ebd., S. 51.

62 Vgl. ebd., S. 113.

63 Vgl. ebd., S. 71.

64 Vgl. ebd., S. 113.

b) Integration

»Integration« stammt vom lateinischen *integrare*, was »erneuern, wiederherstellen, wieder aufnehmen, etwas (wieder) einrenken« bedeutet. Es ist also ein *technischer Begriff*, der ein Ziel impliziert: Ist etwas unzusammenhängend, veraltet, in seiner Funktionalität eingeschränkt oder in seinem Gesamtzusammenhang anders unzureichend, soll dieses wieder in einen funktionierenden Gesamtzusammenhang geführt werden, es soll (neu oder wieder) »ganz« werden. Im deutschsprachigen Raum wird der Begriff der Integration für die Beschreibung der »Eingliederung [von Zugewanderten] in die Teilbereiche einer Gesellschaft«⁶⁵ verwendet. Darüber hinaus wird auch der Europäische Einigungsprozess als »europäische Integration« bezeichnet.⁶⁶ Außerdem wird der Integrationsbegriff von den Jobcentern und Arbeitsagenturen für die »Eingliederung« von Arbeitssuchenden in den Arbeitsmarkt gebraucht.⁶⁷

Seit den 1970er Jahren macht der Begriff in der Migrationssoziologie Karriere und wird ab den 1990er Jahren zur offiziellen deutschen Staatspolitik bezüglich allem, was mit Zuwanderung und Migration zu tun hat; beispielsweise schlägt sich das in Bezeichnungen wie »Amt für Migration und Integration«, »Integrationsbeauftragte:r« oder »Integrationskurse« nieder.⁶⁸

Sowohl der Assimilations- als auch der Integrationsbegriff können nach Özkan Ezli, Andreas Langenohl, Valentin Rauer und Claudia Voigtmann als »Konzepte, die auf eine Veränderung von einem gesellschaftlichen Ist- in einen Soll-Zustand abzielen[, verstanden werden]. Mit ihrem Gebrauch geht stets eine Kri-

65 Oswald, Ingrid, Migrationssoziologie, S. 93. Zu einigen Bedeutungsnuancen bei der Verwendung des Begriffs vgl. auch Treibel, Anette, Migration in modernen Gesellschaften, S. 60ff.

66 Zu einem Vergleich dieser beiden Verwendungsweisen vgl. Rauer, Valentin, Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947-2012). Ein umstrittenes Konzept zwischen ›region-building‹ und ›nation-saving‹, in: Ezli, Özkan, Andreas Langenohl, Valentin Rauer und Claudia Marion Voigtmann (Hg.), *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität. Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft*, Bielefeld 2013, S. 51-86: »Das Konzept adressiert [...] zwei Gemeinschaftsgrößen: erstens ein [...] transnational europäisches ›region-building‹ und zweitens ein nationalstaatliches ›nation-saving‹. Die erste Bedeutung konnotiert einen utopischen Projektcharakter von einem zukünftig herzustellenden Europa, die zweite Bedeutung konnotiert einen bewahrenden Projektcharakter von einer vergangenen vormigratorischen, nunmehr wiederherzustellenden Nation«, ebd., S. 52.

67 Die Abteilung der Arbeitsvermittlung bei den Jobcentern heißt »Markt und Integration«.

68 Die sogenannten Integrationskurse bestehen aus insgesamt 700 Unterrichtsstunden Sprachkurs bis Niveau B1 nach europäischem Referenzrahmen (600 UE) und einem sogenannten Orientierungskurs (100) UE, bei dem es sich um etwas Landeskunde und konkrete Lerneinheiten, wie beispielsweise das Schreiben von Bewerbungen, handelt. Neu Zugewanderte ohne Sprachkenntnisse sind zur Teilnahme an einem Integrationskurs verpflichtet.

tik am Bestehenden einher.«⁶⁹ Wo das Assimilationskonzept aber noch von einem Automatismus der kulturellen und sozialen Anpassung ausgeht, wird beim Integrationsbegriff eher der Aspekt der notwendigen Tathandlungen zur Erreichung des sozialen Gesamtziels betont. Valentin Rauer erkennt das als einen »Veränderungsimperativ«,⁷⁰ den der Integrationsbegriff stets mit ausspreche. Im Gegensatz zum Assimilationsbegriff wird vor allem im kontinentalen sozialwissenschaftlichen Diskurs Integration als der »weichere«, also der weniger normative Begriff aufgefasst.⁷¹ Normativ ist aber auch der Integrationsbegriff: Das Ziel (die Norm) ist der herzustellende, funktionierende Gesamtzusammenhang. Das heißt, es geht um eine *erfolgreiche (!) Aufnahme in die Gesellschaft der Niederlassung*. Integration ist damit ein normativer und imperativer Begriff. Es bleibt im Bedeutungsspektrum von *integrare* erstens offen, ob der herzustellende funktionierende Gesamtzusammenhang eine bloße »Wiederherstellung« oder eine »Erneuerung des Gesamtkörpers« bedeutet. Zwischen diesen Bedeutungsfeldern bewegen sich auch die virulenten Deutungen in der Tagespolitik von progressiv (Erneuerung des Gesamtkörpers) bis konservativ (Wiederherstellung).

»Der Bedeutungsgehalt des Integrationsbegriffes ändert sich je nach dem sozialen und politischen Standpunkt der Diskursteilnehmer. Die einen verstehen Integration als rechtliche Gleichstellung ohne [kulturelle] Anpassung, manchmal sogar als feste Verankerung im eigenen kulturellen Milieu. Andere zielen auf Angleichung und betrachten vor allem Kultur- und Religionsunterschiede als Problem [...]. Die Definitionen wechseln zwischen Assimilation auf der einen und multi-kultureller Gesellschaft auf der anderen Seite«,⁷²

fasst Berthold Löffler zusammen. Kurz: »Der Integrationsbegriff ist folglich überhaupt nur konsensfähig, weil er in Wirklichkeit inhaltsleer ist.«⁷³ Inhaltsleer ist er aufgrund seines technischen Charakters. Seine technische Bedeutungsleere ist vermutlich aber auch ein Grund, weshalb sich der Begriff in der politischen Praxis durchgesetzt hat, denn es können sich (fast) alle politischen Spektren zumindest vordergründig auf »Integration« einigen. Es wird darunter von »Teilhabe und An-

69 Ezli, Özkan, Andreas Langenohl, Valentin Rauer und Claudia Marion Voigtmann, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität*, Bielefeld 2013, S. 9-21, hier S. 9.

70 Rauer, Valentin, *Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947-2012)*, S. 60.

71 Vgl. beispielsweise bei Ingrid Oswald: »In der neueren Forschung ist man sich [...] weiterhin einig, dass statt von »Assimilation« als der Einebnung »aller« Unterschiede besser von »Integration« als der Eingliederung der Zuwanderer in die Teilbereiche der Gesellschaft zu sprechen ist.« Dies., *Migrationssoziologie*, S. 108.

72 Löffler, Berthold, *Integration in Deutschland*, S. 4.

73 Ebd.

erkennung« bis hin zu »kultureller Assimilation« oder »Unterordnung unter eine Leitkultur« alles Mögliche aufgefasst.

Die Migrationsforschung im deutschsprachigen Raum beginnt im Grunde in den 1970er Jahren und setzt mehr oder weniger schon mit dem sich entwickelnden Integrationsparadigma ein. Die 1970er Jahre markieren in der BRD einen migrationspolitischen Wendepunkt: 1973 erfolgt der Anwerbestopp von Gastarbeiter:innen. In diesem Jahr sind in der damaligen Bundesrepublik 2,6 Millionen ausländische Arbeitskräfte beschäftigt; sechs Jahre später (1979) gibt es nur noch 1,9 Millionen ausländische Beschäftigte, wohingegen die ausländische Wohnbevölkerung in derselben Zeit aber auf 4,1 Millionen angewachsen ist. Zahlreiche Betroffene kehren also in ihre Herkunftsländer zurück, wie es im sogenannten Rotationsprinzip der Anwerbeabkommen vorgesehen gewesen war, aber diejenigen, die bleiben, holen in den 1970er Jahren ihre Familien nach. Von da an sickert langsam in das soziologische Bewusstsein, dass es sich bei den Gastarbeiter:innen sowie ihren Familien nicht um einzelne volkswirtschaftliche oder pädagogische Sonderforschungsbereiche, sondern um ein gesellschaftliches Faktum handelt, das gesamtgesellschaftlich zu betrachten und soziologisch zu analysieren ist.

Hartmut Esser ist einer der ersten Migrationstheoretiker im deutschsprachigen Raum, als in den 1970er Jahren die erste »Gastarbeiterforschung« und »Ausländerforschung« einsetzt. In seiner Theorie der »Assimilation« bildet sich der Integrationsgedanke ab. Esser verwendet den Assimilationsbegriff zu einer Zeit, als die Assimilationsthesen der Chicago School in den USA schon als überholt gelten, bei seiner Untersuchung vermutlich zunächst in Ermangelung eines anderen handlungstheoretisch sinnvollen Begriffs. Esser untersucht die kulturelle Assimilation der Zugewanderten unter handlungstheoretischen und lernpsychologischen Fragestellungen. Dabei schwebt über den Kausalketten der Handlungsanalyse das Quasi-Ziel der »Eingliederung«, also »Integration«. ⁷⁴ Esser beklagt einen großen Mangel an Migrations- und Integrationstheorie. Deshalb will er versuchen, »das Problem der Eingliederung von Wanderern aus der üblichen bereichsspezifischen Bearbeitung [beispielsweise ökonomische Untersuchungen zu ›Gastarbeitern‹ oder pädagogische Forschung zu ›Gastarbeiterkindern‹] herauszulösen und (wenigstens ansatzweise) eine allgemeine Konzeption zu entwickeln.« ⁷⁵ Er sucht dabei nach den Bedingungen und Determinanten der Integration und versucht, bestimmte Muster des Prozesses zu extrahieren und zu generalisieren. Dabei orientiert er sich methodologisch am »methodologischen Individualismus [und] an einer kognitiven

74 Vgl. Esser, Hartmut, *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse*, Neuwied/Darmstadt 1980, S. 13.

75 Ebd.

Theorie des Lernens und Handelns von Personen, die Lernen und Handeln von Personen auch als Bewußtseinsvorgänge erfaßt und dennoch prinzipiell an der Idee der Reaktionsverursachung festhält.«⁷⁶ Das heißt, die theoretische Basis soll das lernende und handelnde Individuum sein, das sich aber stets in sozialen Kontexten der Wechselwirkung befindet. Essers zentralen Thesen lauten:

Erstens: »Je intensiver die Motive eines Wanderers in Bezug auf eine bestimmte Zielsituation; je stärker die subjektiven Erwartungen eines Wanderers sind, daß diese Zielsituation über assimilative Handlungen und/oder assimilative Situationen erreichbar ist [...] und je geringer der Widerstand für assimilative Handlungen ist, umso eher führt der Wanderer – *ceteris paribus* – assimilative Handlungen (aller Art: einschließlich Bewertungen, Wahrnehmungen und Informationssuche) aus. [...] Je mehr assimilative Handlungsoportunitäten dem Wanderer im Aufnahmesystem offenstehen; je geringer die Barrieren für assimilative Handlungen im Aufnahmesystem sind; und je weniger alternative Handlungsoportunitäten nicht-assimilativer Art verfügbar sind, umso eher führt der Wanderer – *ceteris paribus* – assimilative Handlungen aus.«⁷⁷

Es gibt also zwei Bedingungen für assimilative Handlungen: Erstens müssen sie von der Aufnahmegesellschaft ermöglicht werden und zweitens muss der oder die Betroffene sich von der Handlung einen »Gewinn« versprechen. Je öfter sich solche Prozesse wiederholen, also beispielsweise je öfter die Zuwandernden für bestimmte Handlungen »belohnt« werden, desto mehr festigt sich nach Esser dieses assimilative Handlungsmuster.

Zweitens: »Wenn eine hohe assimilative Handlungstendenz vorliegt und wenn assimilative Handlungsoportunitäten gegeben sind, dann erfolgt eine Assimilation mit hoher Wahrscheinlichkeit (auch wenn nicht-assimilative, alternative Handlungsoportunitäten gegeben sind).«⁷⁸

Sowohl bei den Zuwandernden als auch in der Umgebung sind bestimmte Voraussetzungen gegeben, die eine Eingliederung erleichtern oder erschweren. Wenn die Migrierenden eine hohe Tendenz dazu mitbringen, sich den neuen Umständen anzupassen und die Möglichkeit haben, Ideen in die Tat umzusetzen, erfolgt nach Esser mit hoher Wahrscheinlichkeit solch eine zunehmende Anpassung an die Aufnahmegesellschaft.

»Wenn eine assimilative Handlungstendenz nicht vorhanden ist, dann erfolgt eine Assimilation in dem Fall nicht, wenn es nicht-assimilative, alternative Hand-

76 Ebd., S. 14.

77 Ebd., S. 211.

78 Ebd., S. 212.

lungsoportunitäten gibt (auch wenn assimilative Handlungsoportunitäten gleichzeitig gegeben sind). [...] Wenn keine assimilativen Handlungsoportunitäten gegeben sind, dann erfolgt eine Assimilation nicht (auch wenn eine hohe personale Handlungstendenz vorliegt).⁷⁹

Wenn es beim Einzelnen keine assimilative Handlungstendenz gibt, erfolgt eine Eingliederung in die Mehrheitsgesellschaft in dem Falle nicht, wenn es für das Individuum anderweitige, vielversprechende Handlungsoptionen zur Erreichung der eigenen Ziele gibt. Wenn hingegen von vornherein die Möglichkeit zu assimilativen Handlungen gar nicht gegeben ist, kann laut Esser keine Anpassung erfolgen, egal ob der oder die Einzelne eine assimilative Handlungstendenz aufweist oder nicht.

Das Fazit von Essers Überlegungen lautet: Die erfolgreiche Eingliederung ist immer ein Zusammenspiel von Individuum und Umgebung. Das Aufnahmesystem kann eine Eingliederung nicht herbeiführen, aber immer verhindern, indem es Möglichkeiten verweigert.

Insofern ist die Eröffnung von Möglichkeiten vonseiten der Aufnahmegesellschaft die *notwendige*, die individuelle Tathandlung der einzelnen Zugewanderten die *hinreichende Bedingung* für eine erfolgreiche Eingliederung in die Teilbereiche der aufnehmenden Gesellschaft.

Nach Valentin Rauer kommt zum Integrationskonzept außerdem hinzu, dass es »auf ökonomische Kosten-Nutzen-Kalküle [verweist]. Diese ökonomischen Bedeutungsreste haften dem Konzept stets an, auch wenn es sich an die Chancengerechtigkeit von sozialen Gruppen oder Individuen wendet.«⁸⁰ Wie oben bereits erwähnt ist auch bei der Arbeitsvermittlung in den Jobcentern von »Integration in den Arbeitsmarkt« die Rede. Nach Rauer ist die spezifisch sozial-ökonomische Bedeutung auf historische Entwicklungen zurückzuführen:

»Gastarbeiter sah man zu jener Zeit nicht als Bürger [...], man [verstand] sie nicht als Mitglieder der Gesellschaft, die Steuern und soziale Abgaben zahlten und daher auch Anspruch auf soziale Leistungen hatten, sondern als ›ökonomischen Puffer‹, der in Zeiten des wirtschaftlichen Aufschwungs die Arbeitskraft bereitstellt, in Zeiten des Abschwungs aber keine wohlfahrtsstaatlichen Kosten verursacht, da die ›Gäste‹ ja wieder in ihre Heimatländer zurückkehren würden.«⁸¹

Aufgrund der Tatsache, dass die ersten Zuwandernden nach 1949 in den 1950er und 60er Jahren als Gastarbeiter:innen kommen, sehen sich auch die folgenden Generationen einer gewissen volkswirtschaftlichen Erwartungshaltung gegenüber,

79 Ebd., S. 213.

80 Rauer, Valentin, Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947-2012), S. 66.

81 Ebd.

»zu arbeiten und bitte nicht zu kosten.« Arbeitslose mit Migrationshintergrund sehen sich einem doppelten Ressentiment ausgesetzt, nämlich »gekommen zu sein und ökonomisch zu belasten«. Es handelt sich vonseiten der Mehrheitsgesellschaft um einen zusätzlich moralisch aufgeladenen Integrationsbegriff: Es sei für die Zugewanderten geboten, der Solidargemeinschaft keine Kosten (und »Probleme«) zu verursachen, sondern zu »funktionieren«. ⁸² Nach Rauer lautet »das dem zugrunde liegende Kalkül [...]: wenn die [ausländischen] ›Mitbürger‹ sich selbst und freiwillig engagieren, werden die Kosten für die ›Bürger‹ geringer. Die das Narrativ der Integrationsunwilligkeit produzierende Formel suggeriert also: Je geringer die Motivation zur Integration der ›Mitbürger‹, desto höher der wohlfahrtsstaatliche Kostenaufwand der ›Bürger‹.« ⁸³ Verglichen mit dem Schmelztiegelmodell beispielsweise wird hier ganz deutlich, wie stark im Integrationskonzept eine Dichotomie zwischen Zugewanderten und Aufnahmegesellschaft konstruiert wird. Wie oben bereits dargelegt, handelt es sich bei »Integration« um einen technischen Begriff. Das lässt auf eine bestimmte technische Vorstellung von Gesellschaft – mit dem Ideal der funktionierenden Gesellschaft – schließen. Mark Terkessidis kritisiert am Integrationsbegriff, dass

»die Idee der Integration [...] immer noch häufig einen normativen Kern auf[weist], der besagt ›Wir‹, die wir deutsche Herkunft besitzen, sind in diesem Land die ›Richtigen‹, wir haben die richtigen Voraussetzungen. Die ›Zuwanderer‹ dagegen benötigen eine spezielle Betreuung, weil sie eine ganze Reihe von Defiziten aufweisen.« ⁸⁴

Die Dichotomie zwischen »Mehrheitsgesellschaft« und »Zugewanderten« wird durch die Abwertung der »weniger gut funktionierenden«, »defizitären« Zugewanderten zusätzlich befeuert.

Zentrale Probleme des Integrationsbegriffes sind also erstens die stark konstruierte Dichotomie zwischen Zugewanderten und Aufnahmegesellschaft, wobei Erstere potenziell als »defizitär« ausgewiesen werden können; zweitens der technische Charakter und eine damit einhergehende »technische Kälte«, wobei man fragen muss, ob ein technisches Verständnis von Sozietät dem Zusammenleben von lebendigen Menschenwesen angemessen ist; drittens die ebenfalls dem technischen Charakter geschuldete Leere an Bedeutung sowie viertens das Problem, dass schließlich die Deutungshoheit darüber, ob es sich um »erfolgreiche« oder »misslungene« Integration handelt, letztlich immer bei der Mehrheitsgesellschaft liegt.

82 Zur moralischen Integrationsforderung vonseiten der Mehrheitsgesellschaft siehe Kap. 1.3.

83 Rauer, Valentin, Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947-2012), S. 67.

84 Terkessidis, Mark, Nach der Flucht, S. 27.

Bei aller Inhaltsleere des Begriffs gilt es zumindest »in der Wissenschaft [als] unstrittig, dass Integrationsziele wie Reduzierung von Gruppenkonflikten und Sicherung der Loyalität von Zuwanderern nur dann erreicht werden können, wenn diejenigen, die sich niederlassen [...], nicht dauerhaft von den Chancen und Rechten, die die Gesellschaft ihren Bürgern bietet, ausgeschlossen werden.«⁸⁵ Ebenso besitzt Essers Erkenntnis, dass eine Aufnahmegesellschaft eine »Eingliederung« zwar nicht garantiert herbeiführen, aber immer verhindern kann, nach wie vor Gültigkeit.

Sofern nicht anders präzisiert, wird in dieser Untersuchung im Folgenden unter »Integration« ein *technisches Verhältnis* verstanden.

c) Multikulturalität

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs kommen neue Immigrierendengruppen aus asiatischen und nordafrikanischen Ländern nach Kanada, das sich bis dahin als ein bilinguales und bikulturelles Land verstanden hatte. Bis Ende der 1980er Jahre gehören knapp 28 Prozent der Bevölkerung den neuen Gruppen der Zugewanderten, den sogenannten *other ethnic groups*, an. Vor dem Hintergrund dieser stark wachsenden Bevölkerungsgruppe und den zeitgleichen sozialen Bewegungen in den USA versucht der Staat Kanada in den 1970er Jahren, programmatisch eine gesellschaftliche Einheit herzustellen, von der sich keine Bevölkerungsgruppe ausgeschlossen fühlen soll. Dazu wird das Konzept des *Multikulturalismus* entwickelt. 1971 werden unter dem Titel einer neuen *Policy of Multiculturalism within a Bilingual Framework* verschiedene Sprach- und Kulturprogramme gefördert, implementiert und umgesetzt. 1988 folgt der »Canadian Multiculturalism Act«: Multikulturelle Politik wird als Ziel in die kanadische Verfassung aufgenommen und die Vielfalt der Bevölkerung wird als wesentliches Merkmal der Gesellschaft angesehen. Es wird ein Ministerium für multikulturelle Angelegenheiten geschaffen. Das Konzept versteht sich als Gegenentwurf zum Melting-Pot-Modell und beinhaltet unter anderem folgende Punkte:⁸⁶

i) Es gilt das Prinzip der kulturellen Gleichwertigkeit und Toleranz. Vom Staat gewünscht ist eine hierarchische Doppelidentität, wobei die kanadische Identifikation an erster und die zweite ethnische/kulturelle Zugehörigkeit an zweiter Stelle stehen soll (»kanadisch und x«). Es gibt einige Grundwerte, die gelten und die von allen anerkannt werden müssen, beispielsweise die Gleichberechtigung der Geschlechter.

ii) Kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt gilt als Bereicherung für die kanadische Gesellschaft. Alle können, müssen sich aber nicht ethnisch definieren; auch das Milieu, der Beruf oder der Wohnort bieten Identifikationsmöglichkeiten.

85 Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, S. 108f.

86 Vgl. ebd., S. 107.

iii) Schließlich wird davon ausgegangen, dass sich die ethnische und kulturelle Anerkennung der Gleichwertigkeit nicht auch automatisch sozial und ökonomisch verwirklicht, weshalb Antidiskriminierungsarbeit als notwendig erachtet wird und politisch umgesetzt wird.

In den 1980er Jahren gelangt der Begriff auch nach Kontinentaleuropa. Die multikulturelle Gesellschaft gilt zunächst »als eine Form des Zusammenlebens [...], in der abweichendes Verhalten toleriert wird, fremdartige Gewohnheiten anerkannt werden, Mehrsprachigkeit selbstverständlich ist, Religionsausübung dem Individuum überlassen bleibt und die Begegnung mit Menschen anderen kulturellen Hintergrunds erstrebenswert wird.«⁸⁷ Der Multikulturalismusbegriff wird dann auch zur Kritik des Integrationsbegriffs eingesetzt: Die Integrationsperspektive sei nur an der Aufnahmegesellschaft orientiert, wohingegen das multikulturelle Konzept eine Integration unter Wahrung der kulturellen Identität anstrebe.⁸⁸ In der BRD fällt dieser Diskurs in die Zeit, als die zweite Generation der Eingewanderten aus Südeuropa ihren Platz in der Gesellschaft sucht. Es findet eine verstärkte Hinwendung zur kulturellen Dimension der Konsequenzen von Zuwanderung statt.

In den öffentlichen Diskurs gelangt der Begriff durch die evangelische Kirche und schließlich 1982 markant durch den CDU-Politiker Heiner Geißler, der sich dafür ausspricht, den Weg in eine multikulturelle Gesellschaft zu gehen,⁸⁹ was innerhalb seiner Partei weniger positiv aufgenommen wird als von der damals jungen Partei »Die Grünen« und verschiedenen linken Gruppierungen. Der damalige Innenminister Bayerns Edmund Stoiber warnt vor einer »durchrassten und durchmischten Gesellschaft«.⁹⁰ In den migrantischen Communities wird der Begriff zunächst willkommen geheißen.⁹¹

Gegen Ende der 1980er Jahre wird das Konzept auch von linker Seite kritisiert, da es die Gefahren der Essentialisierung von Bevölkerungsgruppen sowie der grenzenlosen Tolerierung von kulturellen Praktiken – ein häufig genanntes Beispiel ist Gewalt gegen Frauen – birgt.⁹² Claus Leggewie beschreibt die kulturessentialistische Vorstellung als »kulturelle [...] Apartheid, [bei der] die Herkunft verabsolutiert [wird]. Die Grenzen ethnischer Gruppen sind undurchlässig.«⁹³ Kulturelle und eth-

87 Hoff, Gerd, Auf dem Weg zur Mündigkeit in der multikulturellen Gesellschaft, in: Ders. und Michele Borelli, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Baltmannsweiler 1988, S. 54. Zitiert nach Klein, Arne, Einleitung, S. 9.

88 Vgl. Klein, Arne, Einleitung, S. 9.

89 Vgl. Geißler, Heiner (Hg.), *Ausländer in Deutschland – für eine gemeinsame Zukunft*, München 1983.

90 Zitiert nach Klein, Arne, Einleitung, S. 10.

91 Vgl. ebd.

92 Ebd., S. 10f.

93 Leggewie, Claus, *Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Hamburg 1990, S. XI.

nische Zuschreibungen erfolgen nach festen Kategorien. Auch wenn bei dieser Vorstellung die verschiedenen Kulturen friedlich nebeneinander leben, so handelt es sich doch um vorgeschriebene Identitätszuweisungen, die es den Personen und Gruppen möglicherweise abspricht, sich transkulturell zu entwickeln. Außerdem ist ein zentraler Kritikpunkt an essentialistischen Auffassungen generell, dass es keine Instanz geben kann, der mit gutem Grund die Deutungshoheit zuzusprechen ist, die unterschiedlichen Kulturen und Ethnien zu trennen und zu benennen. In Europa hat durch die Geschichte der Entstehung der Nationalstaaten und der Einwanderungen ein Kulturessentialismus zudem zur Folge, dass allein durch die Kultur der quantitativen Mehrheit der Bevölkerung – und eine deswegen oft so vorgestellte »Mehrheitskultur« – in der Wahrnehmung der unterschiedlichen Kulturen Hierarchien entstehen.⁹⁴ Zugewanderte geraten dann in das Paradox, einerseits trotzdem einem Assimilationsdruck vonseiten der »Mehrheitsgesellschaft« ausgesetzt zu sein, gleichzeitig aber regelmäßig auf die eigene Herkunft/Ethnie/Kultur verwiesen zu werden.

Nach Leggewie ist »die [...] die Sache erst richtig treffende Variante des Multikulturalismus [...] die Gesellschaft ohne kulturelles Zentrum und ohne hegemoniale Mehrheit.«⁹⁵ Als Beispiel nennt er die Bevölkerung in Kalifornien. Dort gebe es bereits keine ethnische Mehrheit mehr, nur reziproke Ansprüche von Minderheiten aneinander.⁹⁶ »Hier [...] ist die moderne Ausdifferenzierung an ihr Ende gekommen: in einer Art postmodernen Reichsstruktur, der jede allein und allgemein verbindliche geistliche oder weltliche Führung fehlt – eine Gesellschaft von Fremden.«⁹⁷ Eine Gesellschaft ohne kulturellen Grundkonsens, in der jede und jeder Anderen gleichwertig »fremd« begegnet und in der es keine Hierarchien und Hegemonien gibt, wäre nach Leggewie also die am konsequentesten multikulturelle Gesellschaft.

Bis heute ist der Begriff im Diskurs des deutschsprachigen Raums umstritten. Arne Klein kritisiert beispielsweise, dass die inhaltliche Diskussion viel zu kurz komme, da sie stets durch politische Debatten überlagert werde:

94 Ebd., S. XII.

95 Ebd., S. XIII. Zufrieden ist Leggewie aber mit dem Begriff des Multikulturalismus trotzdem nicht. »MultiKulti ist ja nur ein Hilfsbegriff – weder besonders schön noch eigentlich treffend. Die Leute Gastarbeiter, »immigrants«, »travailleurs immigrés« oder »Wanderarbeiter« zu nennen, ist unterdessen völlig daneben; und der nüchterne *terminus technicus* »Migranten« läßt nicht unbedingt Menschen aus Fleisch und Blut assoziieren [...]. Auch wir haben in unseren Texten noch keinen besseren Begriff gefunden für die Sache: die Vielvölkerrepublik und ihre Bürger: die Multikulturellen«, ebd., S. 159f. Er schließt sein Buch mit der Aufforderung an die Leserschaft, sich einen besseren Begriff auszudenken, vgl. ebd., S. 160.

96 Vgl. ebd., S. XIII.

97 Ebd., S. XIII.

»Das Mißverhältnis zwischen der offenkundigen gesellschaftspolitischen Brisanz einerseits und dem stumpfen begrifflichen Instrumentarium andererseits führt in der öffentlichen Diskussion um Migration zum Stillstand der inhaltlichen Auseinandersetzung. Je stärker die einen die Vorzüge des multikulturellen Zusammenlebens preisen, desto eisiger verhärten sich die anderen im Nationalstaatsdenken, in dem Fremde keinen Platz haben [...]. Der trügerische Konsens über die Bedeutung kultureller Vielfalt für eine Gesellschaft verdeckt allenfalls die tatsächlichen Interessensgegensätze. Viel (multi) Kultur wollen schließlich alle. Dringend notwendig ist die Ablösung der Kontroverse um Begriffe zugunsten einer Kontroverse um inhaltliche Konzepte, die mit den Begriffen transportiert werden.«⁹⁸

Wie auch schon beim Integrationskonzept ist ein Problem des Multikulturalismusmodells seine minimale inhaltliche Bestimmtheit gegenüber einem öffentlichen Diskurs, der von tiefen politischen Überzeugungen angeheizt wird. Gegenüber dem technischen Integrationsmodell (»Wie können wir zusammen leben?«) ist im multikulturellen Modell der ethische Aspekt der Toleranz (»Wie wollen wir zusammen leben?«) stärker gewichtet, was unter anderem ein Grund dafür sein könnte, weshalb die Rede von der multikulturellen Gesellschaft bis heute die Rolle einer Schreckensvision im rechtskonservativen politischen Spektrum einnimmt (denn dieses *will* nicht tolerant sein [müssen]). Auffallend ist auch, dass der Begriff insbesondere in seiner Abkürzung »*Multikulti*« polarisiert bzw. die Abkürzung eingesetzt wird, um zu polarisieren: Vonseiten des linken politischen Spektrums im Sinne einer mitmenschlichen Wärme (Toleranz), vonseiten des rechtskonservativen politischen Spektrums im Sinne einer Infantilisierung und eines Lächerlichmachens der Befürwortenden (zum Beispiel als *naiv*). Leggewie ruft dazu ins Gedächtnis, dass »man [...] aus einem sozialen Faktum keine moralische Norm basteln [kann]. Weder kann die ethnische Vielfalt an sich jemanden retten, noch wird sie die europäische Menschheit ins Unglück stürzen.«⁹⁹ Im öffentlichen Diskurs ist das Verhältnis zwischen sozialem Faktum und moralischer Norm beim Multikulturalismusbegriff fast immer ein inhaltlich ungeklärtes Missverständnis.

Generell lässt sich sagen, dass viele Grundbegrifflichkeiten in der empirischen Migrationsforschung mittlerweile zum Thema gemacht werden oder sogar stark umstritten sind. Zum Beispiel erachtet es Thomas Faist als problematisch, dass Kategorien wie beispielsweise »Migrant:in«, »Nicht-Migrant:in«, »Arbeitsmigrant:in« oder »Flüchtlinge« in der Gestaltung von Forschungsvorhaben von Anfang an benutzt werden, »ohne zu beachten, auf welche Art diese Kategorien von wissenschaftlichen und nicht wissenschaftlichen Diskursen gebildet worden sind. Auch

98 Klein, Arne, Einleitung, S. 12.

99 Leggewie, Claus, *Multi Kulti*, S. 8.

die Bedingungen, unter welchen diese Kategorien relevant für die sozialen Praktiken mobiler und nicht mobiler Personen sind, werden häufig nicht spezifiziert.«¹⁰⁰ Das heißt nicht, dass die Begrifflichkeiten nicht mehr verwendet werden sollen. Faist plädiert aber für eine reflektiertere Verwendungsweise.¹⁰¹

Jochen Oltmer spricht von »räumlichen Bewegungen«¹⁰² oder von der menschlichen »Bewegung im Raum«,¹⁰³ wenn der bedeutungsschwangere Migrationsbegriff vermieden werden soll. Das heißt nicht, dass der Migrationsbegriff obsolet geworden ist. Aber die Problematisierung des Begriffs weist auf eine Lücke oder einen Mehrgehalt zwischen Bezeichnetem (der räumlichen Bewegung von Menschen) und Bezeichnendem (»Migration«) hin, derer man sich bewusst sein sollte.

Das Migrationsmodell, das sich in der Migrationsforschung in den 1990er Jahren etabliert und das bis heute in verschiedener Hinsicht maßgebend ist, ist das transnationale Modell im Anschluss an Linda Basch, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc (vgl. Kap. 2). Mit dem transnationalen Konzept hebt sich die Unterscheidung zwischen Wanderungs- und Aufnahme- bzw. »Integrations-«Theorien auf (obgleich die Unterscheidung – genauso wie je nach Forschungsfrage die »alten« Migrationsmodelle – auch nicht gänzlich überflüssig wird). 2013 konstatiert Janine Dahinden: »Die Transnationalismus-Idee präsentierte sich als Alternative zur Integrationstheorie – [das ist] ein Sachverhalt, der [...] bis heute nach weiterführenden Gedanken ruft.«¹⁰⁴ Sie vermutet, dass »diese spezifische [transnationale] Perspektive auf Migrationsprozesse ein Potential in sich trägt, das noch weit davon entfernt ist, wirklich ausgeschöpft zu sein.«¹⁰⁵ Dieses vor allem sozialtheoretisch und philosophisch noch unausgeschöpfte Potenzial soll daher im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehen.

100 Faist, Thomas, Elemente einer transnationalen Methodologie jenseits von methodologischem Nationalismus und Essentialismus, in: Pusch, Barbara (Hg.), *Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei*, Wiesbaden 2013, S. 103-128, hier S. 110.

101 Vgl. ebd.

102 Oltmer, Jochen, *Migration*, S. 8.

103 Ebd., S. 9. Eine kurze Begriffsgeschichte von »Migration« findet sich ebd., S. 9ff. Vgl. beispielsweise auch das seit 2019 laufende Forschungsprojekt »Die wissenschaftliche Produktion von Wissen über Migration« am IMIS (Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien) Osnabrück.

104 Dahinden, Janine, Von den transnationalen Migrationsstudien zu einer Transnationalisierung der Sozialtheorie: Plädoyer für einen integrativen Ansatz, in: Pusch, Barbara (Hg.), *Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei*, Wiesbaden 2013, S. 83-101, hier S. 85.

105 Ebd., S. 83. Vgl. auch Vertovec, Steven, Migration and other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization, in: *International Migration Review* 37 (2003), S. 641-665.

1.3 Migration in der Philosophie

»Die Migration ist seit jeher ein konstitutiver Bestandteil des menschlichen Lebens. Das liegt auch darin begründet, dass der Mensch prinzipiell nicht in eine Welt mit den klimatischen, materiellen und sonstigen Lebensbedingungen hineingeboren wird, die für sein Überleben freundlich gestimmt ist. Er hat die Aufgabe zu bewältigen, aus einer für ihn nicht vorbereiteten und oft feindlichen Umwelt eine bewohnbare und sein Überleben ermöglichende Lebenswelt zu schaffen. Die Migration dient dazu, neue und bessere Lebensbedingungen zu erschließen. Die Geschichte der Migration ist somit nicht von der Geschichte der Menschheit zu trennen, weil der Mensch immer auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen war und ist.«¹⁰⁶

In Anbetracht der Tatsache, dass Migration zur Menschheitsgeschichte gehört und insbesondere im Hinblick darauf, dass die Zeit von ca. 12.000 Jahren, in denen der *homo sapiens* vorwiegend sesshafte Lebensformen angenommen hat, verglichen mit der nomadischen Zeitspanne von ca. 100.000 bis 300.000 Jahren äußerst kurz ausfällt, ist die philosophische Auseinandersetzung mit dem Thema der Wanderung bemerkenswert überschaubar. Migration kann man bisher nicht wirklich als relevanten Topos des abendländischen philosophischen Kanons bezeichnen. Nachdem in Europa die Zahl der Flüchtlinge aus Syrien vor allem im Sommer 2015 stark angestiegen war, bemerkt Thomas Meyer noch im Dezember 2015 in einem Radioessay im Deutschlandfunk, es sei

»gegenwärtig aus der Philosophie wenig zu hören [...]. Zwar finden sich immer wieder Äußerungen von Vertretern des Fachs, doch man merkt ihnen an, dass sie kaum eine Sprache für die aktuelle Situation haben – nicht für die politischen Ursachen, nicht für das Elend, für die Möglichkeiten und Gefahren dessen, was gerade passiert. Soziologen, Politologen und Kulturwissenschaftler finden offensichtlich weitaus leichter Begriffe, um die neue Lage zu beschreiben und zu analysieren. Und so will der Eindruck nicht schwinden, dass zu der Frage [der Migration] den Philosophen wenig einfällt.«¹⁰⁷

Es stimmt, dass die Soziologie, die Politikwissenschaft und die Kulturwissenschaften schon sehr viel weiter sind, was Migrationsforschung angeht. Allerdings geht Meyer der Philosophie auch zu, eine genuin langsame Disziplin zu sein.¹⁰⁸

106 Han, Petrus, *Theorien zur internationalen Migration*, Stuttgart 2006, S. 7.

107 Meyer, Thomas, Hannah Arendt über Flüchtlinge: »Es bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt«, Radioessay vom 20.12.2015 im Deutschlandfunk. Abgedruckt in und zitiert nach: Arendt, Hannah, *Wir Flüchtlinge*, mit einem Essay von Thomas Meyer, Stuttgart 2018, S. 41-59, hier S. 43.

108 Vgl. ebd.

Im Zuge des Anstiegs der Zahlen der Geflüchteten aus Syrien 2015 ist seit 2016/2017 tatsächlich auch in der Politischen Philosophie und in der Angewandten Ethik ein verstärktes Interesse am Thema der Migration zu beobachten, was sich in einigen Tagungen und Publikationen niederschlägt. Dabei wird die »Langsamkeit« der philosophischen Disziplin aber andererseits auch als ihre spezifische Tugend eingefordert: Thomas Schramme findet, zumindest die Moralphilosophie und die Politische Philosophie verfügten noch nicht über angemessene Methoden, reale politische Probleme angemessen zu analysieren, weshalb zuerst geeignete methodische Instrumentarien entwickelt werden müssten.¹⁰⁹ Und »dabei sind weder Migrationsbewegungen noch Flüchtlingsströme etwas Besonderes in der menschlichen Geschichte [...]. Seit jeher verlassen Menschen ihre Heimat und brechen auf vom Land in die Stadt, in andere Landesteile, andere Länder oder sogar andere Kontinente«, weshalb nach Elif Özmen und Anita Rösch das lange philosophische Desinteresse erst recht verwundern muss.¹¹⁰ Denn »auch wenn die Not oft fern von uns ist, so hängt sie doch zumeist mit der zunehmenden globalen Ungleichheit zwischen Reich und Arm, mächtig und ohnmächtig, frei und unfrei zusammen.«¹¹¹ Gerade Aspekte wie Macht und Ohnmacht, Freiheit und Unfreiheit im Kontext von Migration sind Felder, die insbesondere in der Philosophie bearbeitet werden müssten, denn hier stoßen die Sozial- und Kulturwissenschaften teilweise an ihre Grenzen.

Überhaupt findet bisher noch kein philosophischer Dialog mit der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung statt; ein Austausch hat in der politischen Theorie gerade begonnen (vgl. Kap. 1.3.3). Die vorliegende Untersuchung ist daher als ein Versuch anzusehen, erstmals einen Teil der umfassenden Wissensstände der empirischen sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung mit der philosophischen Herangehensweise zusammenzuführen. Eine breit geführte Diskussion über Fächergrenzen hinweg wäre wünschenswert.

Über die bisher bestehenden philosophischen Analysen zum Themenkomplex der Migration wird im Folgenden ein Überblick gegeben. Die zentralen Überlegungen betreffen dabei Besuchs- und Gastrechte, Aufnahmerechte und -pflichten, sozialtheoretische Überlegungen zu Einwanderungsgesellschaften sowie die existenzielle Bedeutung von Vertreibung, Flucht und Exil. Immanuel Kant identifiziert ein allgemeines Besuchsrecht (Kap. 1.3.1). Daran anschließend sind Jacques Derridas Überlegungen zu bedingter und unbedingter Gastfreundschaft relevant (Kap. 1.3.2). Des Weiteren gibt es in der Angewandten Ethik und in der Politischen Philosophie verschiedene Ansätze darüber, was die Rechte und Pflichten von Staaten

109 Vgl. Schramme, Thomas, Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 377-384, hier S. 377.

110 Özmen, Elif und Anita Rösch, Alles in Bewegung, in: Dies. (Hg.), *Flucht und Migration. Fakten, Probleme, Positionen. Texte und Materialien für den Unterricht*, Stuttgart 2016, S. 9-10, hier S. 9.

111 Ebd., S. 10.

angeht, migrantische Ströme unter bestimmten Umständen aufzunehmen oder nicht (Kap. 1.3.3). In der Sozialphilosophie werden Überlegungen zu Rassismus und zum Zusammenhang zwischen Migration und dem kapitalistischen Wirtschaftssystem angestellt (Kap. 1.3.4). Nach ihrer Flucht vor den Nationalsozialisten nach Nord- bzw. Südamerika machen sich außerdem schließlich Hannah Arendt und Vilém Flusser Gedanken zu Emigration und Exil und eruieren die philosophische Bedeutung ihrer Erfahrungen (Kap. 1.3.5).

1.3.1 Besuchsrecht

Kant nennt in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* das Recht eines Menschen, anderswo nicht feindlich aufgenommen zu werden, allgemeine »Hospitalität«.

»Hospitalität (Wirtbarkeit) [bedeutet] das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein *Besuchsrecht*, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden zu müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere [Hervorh. im Orig.]«¹¹²

Kant unterscheidet zwischen Hospitalität und Gastrecht. Hospitalität entspricht einem Besuchsrecht, das besagt, dass ein jeder Mensch das Recht habe, anderswo nicht feindlich behandelt zu werden. Der aufnehmenden Person wird das Recht zugestanden, den Besuch abzuweisen, wenn dies ohne dessen Untergang geschehen kann. Ein generelles Recht, überall als Gast aufgenommen werden zu können, wird nicht zugestanden. Schließlich und endlich sei aber die Oberfläche der Erde gemeinschaftlicher Besitz aller, und »ursprünglich« habe niemand mehr Recht als ein anderer, an einem bestimmten Ort der Erde zu sein. Dabei wird noch einmal betont, dass es hier um ein *Recht* gehe, nicht um Philanthropie.¹¹³ Das Hospitalitätsrecht der fremden Ankömmlinge erstrecke sich auf »die Bedingungen der

112 Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werkausgabe, Bd. XI, hg. von Wilhelm Weischedel, S. 191-251, hier S. 213.

113 Vgl. ebd.

Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu *versuchen* [Hervorh. im Orig.].¹¹⁴

Kant gesteht also Betroffenen das Recht zu, Besuch abzuweisen. Das Recht, »sich zur Gesellschaft anzubieten«, haben alle. Es kann aber von aufnehmender Seite die Gesellschaft der Ankömmlinge abgelehnt werden, falls dies geschehen kann, ohne dass die Besuchenden in Lebensgefahr geraten. Über eine positiv formulierte Pflicht, Menschen, die in Not sind, aufzunehmen, äußert sich Kant nicht; indirekt formuliert er aber zumindest ein Verbot, Schutzsuchende abzuweisen.

Tatsächlich entspricht das geltende internationale Völkerrecht im Grunde Kants Bestimmung eines Besuchsrechts. Staaten sind nicht verpflichtet, Personen mit ausländischer Staatsangehörigkeit die Einreise in ihr Hoheitsgebiet zu gestatten.¹¹⁵ Es wird aber jedem Menschen das Recht zugestanden, jedes Land dieser Welt zu verlassen, auch das eigene: »Everyone shall be free to leave any country, including his own.«¹¹⁶ Im Rahmen dieser faktischen Widersprüchlichkeit auf einem Globus, wo es kein Land gibt, das nicht Staatsgebiet ist, bewegen sich dann auch die ethischen und politischen Überlegungen über die Berechtigung und Verpflichtung von Staaten, Migrierende aufzunehmen oder abzulehnen (vgl. Kap. 1.3.3).

Seinerzeit hat Kant mehr die Frage nach dem Besuchsrecht im Blick, da die weltweite »Migration« damals in erster Linie aus Kolonisierung, Versklavung und Verschleppung besteht. Er kritisiert:

»Vergleicht man hiermit das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich Handel treibenden Staaten unseres Weltteils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem *Besuche* fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit. Amerika, [...], die Gewürzinseln, das Kap etc. waren, bei ihrer Entdeckung, für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts.«¹¹⁷

Die kolonisierenden Länder missbrauchen in Kants Sinn das allgemeine Besuchsrecht. Ohnehin ist vor dem historischen Hintergrund der Kolonisierung zu überlegen, wie die jetzige globale Migrationssituation ethisch zu beurteilen ist, wenn der gegenwärtigen Situation eine jahrhundertelange Rechtsverletzung vorausgegangen ist. Dieser Zusammenhang wird in der Postkolonialen Theorie betont (vgl. Kap. 4.1), in der Politischen Philosophie und Angewandten Ethik hingegen bisher sehr wenig thematisiert (vgl. Kap. 1.3.3).

114 Ebd., S. 214.

115 Vgl. Dietrich, Frank und Véronique Zanetti, *Philosophie der internationalen Politik zur Einführung*, Hamburg 2014, S. 87.

116 Zitiert nach ebd., S. 90; vgl. auch ebd., S. 88f.

117 Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, S. 214f.

1.3.2 Gastfreundschaft

Jacques Derrida unterscheidet zwischen einer *absoluten* oder *unbedingten Gastfreundschaft* und einem *bedingten Gastrecht*. Für eine Form des Gastrechts ist Kants Besuchsrecht ein Beispiel, für die absolute Gastfreundschaft wird die abrahamitische Gastfreundschaft des Alten Testaments als paradigmatischer Fall herangezogen.

Abraham empfängt drei fremde Reisende. Er weiß zu dem Zeitpunkt nicht, dass es Gott selbst ist, der ihn in Gestalt der drei Männer besucht:

»Und der HERR erschien ihm im Hain Mamre, während er an der Tür seines Zeltes saß, als der Tag am heißesten war. Und als er seine Augen aufhob und sah, siehe, da standen drei Männer vor ihm. Und als er sie sah, lief er ihnen entgegen von der Tür seines Zeltes und neigte sich zur Erde und sprach: Herr, hab ich Gnade gefunden vor deinen Augen, so geh nicht an deinem Knecht vorüber. Man soll euch ein wenig Wasser bringen, eure Füße zu waschen, und lasst euch nieder unter dem Baum. Und ich will euch einen Bissen Brot bringen, dass ihr euer Herz labt; danach mögt ihr weiterziehen. Denn darum seid ihr bei eurem Knecht vorübergekommen. Sie sprachen: Tu, wie du gesagt hast.

Abraham eilte in das Zelt zu Sara und sprach: Eile und nimm drei Maß feines Mehl, knete und backe Brote. Er aber lief zu den Rindern und holte ein zartes, gutes Kalb und gab's dem Knechte; der eilte und bereitete es zu. Und er trug Butter und Milch auf und von dem Kalbe, das er zubereitet hatte, und setzte es ihnen vor und blieb stehen vor ihnen unter dem Baum, und sie aßen.«¹¹⁸

Abraham fragt seine Besucher nicht, woher sie kommen, wohin sie gehen, wer sie sind oder Ähnliches. Er bietet ihnen ohne zu fragen seine Gastfreundschaft an und lässt ihnen die beste Mahlzeit zubereiten, die sein Haushalt zu bieten hat. Er weiß nicht, dass es Gott ist, der ihn in der Gestalt dreier Reisender besucht. Er lädt die Reisenden ein, ohne irgendetwas von ihnen zu wissen. Dieser *absoluten* oder *unbedingten Gastfreundschaft* des Alten Testaments setzt Derrida ein *Gastrecht* gegenüber, wie es beispielsweise von Kant in Form des Besuchsrechts formuliert wird, bei dem die Beteiligten in gewissem Sinne einen wechselseitigen Vertrag eingehen.

»Die absolute und unbedingte Gastfreundschaft, die ich ihm [dem unbekanntem Fremden] gewähren möchte, setzt einen Bruch mit der Gastfreundschaft im gängigen Sinne, der bedingten Gastfreundschaft, dem Recht auf Gastfreundschaft oder dem Gastfreundschaftspakt voraus [...]. Das Gesetz der Gastfreundschaft [...] scheint nämlich zu bestimmen, dass die absolute Gastfreundschaft mit dem

118 Erstes Buch Mose (Genesis) 18, Verse 1-8. Hier zitiert nach der Lutherbibel, 2017.

Gesetz der Gastfreundschaft als Recht oder Pflicht, mit dem Gastfreundschafts-›Pakt‹, brechen muss. Mit anderen Worten: Die absolute Gastfreundschaft erfordert, dass ich mein Zuhause (*chez-moi*) öffne und nicht nur dem Fremden (der über einen Familiennamen, den sozialen Status eines Fremden usw. verfügt), sondern auch dem unbekanntem, anonymen absolut Anderen (eine) Statt gebe (*donne lieu*), dass ich ihn kommen lasse, ihn ankommen und an dem Ort (*lieu*), den ich ihm anbiete, Statt haben (*avoir lieu*) lasse, ohne von ihm eine Gegenseitigkeit zu verlangen (den Eintritt in einen Pakt) oder ihn nach seinem Namen zu fragen.«¹¹⁹

Die bedingte Gastfreundschaft, also das Recht auf Gastfreundschaft oder der »Gastfreundschaftspakt«, entsprechen bei Derrida einer in gewissem Sinne beschränkten Gastfreundschaft. Die unbedingte oder absolute Gastfreundschaft zeichnet sich dadurch aus, dass die Gastgeber:innen ihr Haus gegenüber dem »unbekanntem, anonymen absolut Anderen« öffnen, ohne von diesem Informationen über ihn zu erfragen und ohne von ihm eine Gegenleistung zu verlangen. Nach Derrida bricht die unbedingte Gastfreundschaft in gewisser Weise mit der bedingten Gastfreundschaft, andererseits ist sie aber auch ihre Voraussetzung.

Das Recht auf Gastfreundschaft bei der bedingten Gastfreundschaft geht mit Pflichten des Gastes – zum Beispiel sich friedlich zu verhalten – einher.¹²⁰

»Die wahre [unbedingte] Gastfreundschaft bricht mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft; nicht dass sie sie verdammen oder sich ihr widersetzen würde – sie kann sie im Gegenteil zu immer weiteren Fortschritten führen –, doch sie ist ihr gegenüber in ebenso seltsamer Weise heterogen, wie die Gerechtigkeit dem Recht gegenüber heterogen ist, dem sie dennoch so nahe und mit dem sie in Wahrheit unlöslich verbunden ist.«¹²¹

Nach Derrida verhält sich die unbedingte Gastfreundschaft zum Gastrecht so ähnlich, wie sich die Gerechtigkeit zum Recht verhält. Die unbedingte Gastfreundschaft steht dem Gastrecht nicht als Gegenteil gegenüber, sie begründet sie vielmehr auf eine Art, entspricht einem gewissen normativen Ziel des Gastrechts und kann letztgenanntes zu »Fortschritten« führen. In einer gastrechtlichen Situation würde der Fremde zuerst nach seinem Namen gefragt. Damit übernehme er eine gewisse Verantwortung für sich und trete in den Status eines Rechtssubjekts.¹²²

»Ist es [also dann] gerechter und liebevoller, zu fragen oder nicht zu fragen? [...] Gewährt man die Gastfreundschaft einem Subjekt [...] oder wird die Gastfreund-

119 Derrida, Jacques, *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2018, S. 25f.

120 Vgl. ebd., S. 23f.

121 Ebd., S. 26.

122 Vgl. ebd. 26f.

schaft dem Anderen gewährt, ihm geschenkt, bevor er sich identifiziert?«¹²³ Die unbedingte Gastfreundschaft wird in gewissem Sinne geschenkt, sie ist eine reine Gabe. Derrida fragt danach, ob es gerechter oder liebevoller sei, den Gast als unbekannt absolut Anderen anzunehmen, oder ihn als ein Rechtssubjekt anzuerkennen. Einerseits wird durch die Anerkennung des Gastes als Rechtssubjekt für beide beteiligten Seiten eine gewisse Sicherheit in ihr Verhältnis gebracht. Andererseits wird durch ein Vertragsverhältnis eine gewisse misstrauische Grundhaltung generiert. Ein Gastrecht ohne zumindest ein Element unbedingter Gastfreundschaft wäre in dem Sinne zumindest keine »Gastfreundschaft« mehr.

Aber ohne eine minimale Konkretion gastrechtlicher Strukturen birgt nach Derrida auch die absolute Gastfreundschaft eine Gefahr. Derrida führt mit der Geschichte von Lot in Sodom eine weitere alttestamentarische Geschichte unbedingter Gastfreundschaft an, bei der die absolute Gastfreundschaft in Unrecht kippt. Die Geschichte von Lot:

»Die zwei Engel kamen nach Sodom am Abend; Lot aber saß zu Sodom unter dem Tor. Und als er sie sah, stand er auf, ging ihnen entgegen und sprach: Siehe, liebe Herren, kehrt doch ein im Hause eures Knechts, bleibt über Nacht und lasst eure Füße waschen. Frühmorgens mögt ihr aufbrechen und eure Straße ziehen. Aber sie sprachen: Nein, wir wollen über Nacht im Freien bleiben. Da nötigte er sie sehr und sie kehrten zu ihm ein und kamen in sein Haus. Und er machte ihnen ein Mahl und backte ungesäuerte Brote, und sie aßen.

Aber ehe sie sich legten, kamen die Männer der Stadt Sodom und umgaben das Haus, Jung und Alt, das ganze Volk aus allen Enden, und riefen Lot und sprachen zu ihm: Wo sind die Männer, die zu dir gekommen sind diese Nacht? Gib sie heraus, dass wir ihnen beiwohnen [sie vergewaltigen]. Lot ging heraus zu ihnen vor die Tür und schloss die Tür hinter sich zu und sprach: Ach, liebe Brüder, tut nicht so übel! Siehe, ich habe zwei Töchter, die wissen noch von keinem Manne; die will ich euch herausgeben, und dann tut mit ihnen, was euch gefällt; aber diesen Männern tut nichts, denn darum sind sie unter den Schatten meines Dachs gekommen.«¹²⁴

Die Männer Sodoms sind damit nicht einverstanden. Sie greifen Lot an, aber dieser wird von den beiden Engeln schnell ins Haus gezogen, sodass sich die Angreifer vor Lots Tür gegenseitig »mit Blindheit«¹²⁵ selbst verprügeln.¹²⁶ Lots Familie kommt dank der Gäste, die Engel sind, unversehrt davon. Für die Erörterung eines Gastrechts ethisch relevant ist hier vor allem Lots Angebot, statt der Gäste seine Töchter herauszugeben. Der im eigenen Haus absolut herrschende männliche Hausherr,

123 Vgl. ebd., S. 28.

124 Erstes Buch Mose (Genesis) 19, Verse 1-8. Hier zitiert nach der Lutherbibel, 2017.

125 Ebd. Vers 11.

126 Vgl. ebd.

der über die Frauen in seinem Haushalt wie über Besitz verfügt, erachtet den generellen Erhalt der Gastfreundschaft höher als das Leben und die Unversehrtheit seiner weiblichen Familienmitglieder. Lot ist im Dilemma: Er will einerseits seine Gäste schützen, andererseits den (vermeintlichen) sozialen »Frieden« in der Stadtgemeinschaft erhalten. Um beiden Seiten gerecht zu werden, ist er bereit, seine eigenen Töchter zu opfern. Das Leben einzelner Personen wird der unangetasteten Gastfreundschaft und der »intakten« sozialen Sodomer Gemeinschaft also radikal untergeordnet und geopfert. In einer patriarchalen Kultur sind die geopfertem Leben selbstverständlich weibliche Leben; Lot käme nicht auf die Idee, sich selbst zur Vergewaltigung anzubieten, obgleich er die Situation zu verantworten hat.

Derrida kommt bei seinen Überlegungen zu den biblischen Erzählungen der Gastfreundschaft zu dem Schluss, dass die unbedingte und die bedingte Gastfreundschaft in bestimmter Weise ineinander verwoben und wechselseitig voneinander abhängig sind:

»Obgleich es über den Gesetzen der Gastfreundschaft steht, braucht *das* unbedingte Gesetz der Gastfreundschaft *die* Gesetze, es *erfordert* sie. Diese Forderung ist konstitutiv. Das Gesetz wäre nicht wirklich unbedingte, wenn es nicht wirklich, konkret, bestimmt *werden müsste* [...]. Es würde Gefahr laufen, abstrakt, utopisch, illusorisch zu sein und sich somit in sein Gegenteil zu verkehren. Um zu sein, was es ist, braucht *das* Gesetz *die* Gesetze, die es dennoch negieren, die es jedenfalls bedrohen, bisweilen korrumpieren oder pervertieren [...]. Umgekehrt würden die bedingten Gesetze aufhören, Gesetze der Gastfreundschaft zu sein, wenn sie nicht vom Gesetz der unbedingten Gastfreundschaft geleitet, inspiriert, verlangt, ja eingefordert würden.«¹²⁷

Die unbedingte Gastfreundschaft könnte also ohne Gesetze der Gastfreundschaft nicht existieren. Bedingte und unbedingte Gastfreundschaft brauchen sich gegenseitig. Die unbedingte Gastfreundschaft entspricht vielleicht einer abstrakten Norm, während die bedingte Gastfreundschaft konkret ist und sich an der absoluten Gastfreundschaft orientiert, ja orientieren muss. Für Derrida ist die unbedingte Gastfreundschaft von der bedingten Gastfreundschaft zwar auch bedroht, als *Idee* leitet sie sie aber an. In den biblischen Geschichten verbirgt sich Gott selbst hinter den unbekanntem Gästen. Das war das Glück von Lots Töchtern. Aber wenn der unbedingten Gastfreundschaft alles Andere untergeordnet wird und die absolute Gastfreundschaft zu einem absoluten *und* konkreten Recht erhoben wird, kann sie Unrecht werden, insbesondere wenn es sich um nicht gerechte und/oder ethisch bedenkliche soziale Umstände handelt. Insofern hat es Abraham allein in seinem Zelt im Hain natürlich auch leichter als Lot in der unsittlichen Stadt Sodom, unbedingte Gastfreundschaft zu leisten. Bedingte und unbedingte

127 Derrida, Jacques, Von der Gastfreundschaft, S. 62.

Gastfreundschaft sind auf jeden Fall wechselseitig voneinander abhängig und können nie ineinander aufgehen. Als konkrete und abstrakte Gastfreundschaft können sie sich darüber hinaus gegenseitig weiterentwickeln. Die unbedingte Gastfreundschaft kann nicht ohne Formen der bedingten Gastfreundschaft konkret oder wirklich werden. Aber wenn die Idee der unbedingten Gastfreundschaft als Idee aufgegeben würde, ginge ein grundlegendes Urvertrauen in die eigene Gattung verloren, das durch kein noch so ausgefeiltes konkretes (Vertrags-)Recht ersetzt werden könnte.

1.3.3 Migration in Politischer Philosophie und Angewandter Ethik

Ein- und Auswanderung als Themen der internationalen Politik finden in der klassischen westlichen Politischen Philosophie lange nur eine marginale Beachtung. In den 1980er Jahren beginnen Michael Walzer und Joseph Carens, das Thema der internationalen Wanderung als eine Frage der Ethik und Politischen Philosophie aufzunehmen; ein kleinerer Fachdiskurs entwickelt sich.¹²⁸ Hierbei steht vor allem im Zentrum der Debatte, ob und inwieweit Staaten dazu berechtigt sind, ihre Grenzen zu kontrollieren, und ob und inwieweit sie dazu verpflichtet sind, Migrierende einreisen zu lassen. Mit der starken Zunahme von Flüchtenden aus Syrien im Jahr 2015 in Europa ist auch im deutschsprachigen Raum ein verstärktes Interesse am Thema in der Politischen Philosophie und in der Ethik zu verzeichnen.¹²⁹

Die Überlegungen werden in der Regel ohne Kenntnis der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung angestellt. Begriffe und Forschungsergebnisse aus den Sozialwissenschaften werden nicht einbezogen. In der Politischen Philosophie und Angewandten Ethik wird zwischen Fluchtmigration und Arbeits- oder Wirtschaftsmigration unterschieden. Die Trennung wird aus dem Alltagsgebrauch übernommen und nicht begrifflich hergeleitet. Hochqualifizierte Mobilität bleibt außen vor. Inhaltlich spannt sich die Auseinandersetzung im Grunde an dem rechtlichen Widerspruch auf, wie er zwischen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (»Everyone shall be free to leave any country, including his own«)¹³⁰ und dem Selbstbestimmungsrecht der Völker, das die territoriale Herrschaftsgewalt mit einschließt, besteht. Die verschiedenen Positionen bewegen sich zwischen diesen beiden Polen des Rechts auf Freizügigkeit auf der einen und des Rechts auf Selbstbestimmung über das staatliche Territorium auf der anderen Seite. Damit verwoben

128 Einen Überblick über zentrale Positionen dieses Diskurses bietet Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017.

129 Beispielsweise wurde eben genannter Band von Frank Dietrich, in dem einige Texte auch erstmals in deutscher Übersetzung vorliegen, aufgrund der politischen Entwicklungen seit 2015 erstmals 2017 herausgegeben.

130 AMRE hier zitiert nach Dietrich, Frank und Véronique Zanetti, *Philosophie der internationalen Politik*, S. 90.

und die politischen Rechtszustände umgrenzend sind die ethischen Fragen nach dem moralisch richtigen Umgang mit dem Phänomen der Migration.

Michael Walzer versucht, das Recht auf Bestimmung über ein Territorium mit dem Selbstbestimmungsrecht einer Gruppe – im Falle von Staaten also eines »Volkes« – zu begründen. Seine Grundannahme besteht dabei darin, dass »das erste und wichtigste Gut, das wir aneinander zu vergeben und zu verteilen haben, [...] Mitgliedschaft in einer menschlichen Gemeinschaft« sei.¹³¹ Dabei gilt, dass

»Wir, die wir bereits Mitglieder sind, [...] die Auswahl vor[nehmen], und zwar gemäß unserem Verständnis davon, was Mitgliedschaft in unserer Gemeinschaft bedeutet und welche Art von Gemeinschaft wir zu haben wünschen [...]. Gegenseitige Hilfe greift [aber] über politische (ebenso wie über kulturelle, religiöse und sprachliche) Grenzen hinaus.«¹³²

Nach Walzer bestimmt eine Gruppe selbst darüber, wer zu ihr gehören soll und wer nicht. Bei der Auswahl der Mitglieder werden Kriterien des Zugehörigkeitsgefühls angewendet. Eine Ausnahme bilden Situationen, in denen Nicht-Mitglieder auf Hilfe angewiesen sind.

Nach Walzer kann man sich deshalb »Staaten vorstellen als perfekte Vereine, deren Souveränität über ihre eigenen Auswahlprozesse unantastbar ist.«¹³³ Denn »solange Mitglieder und Fremde, wie es derzeit der Fall ist, zwei voneinander getrennte Gruppen sind, müssen Zulassungsentscheidungen getroffen, Männer und Frauen aufgenommen oder abgewiesen werden.«¹³⁴ Staaten werden also zu Vereinen analog gesetzt und eine Trennung zwischen »Mitgliedern« und »Fremden« wird kategorial gesetzt. Was würde nach Walzer passieren, wenn es keine Grenzen der Zugehörigkeit gäbe? Er stellt Überlegungen zu Nachbarschaften an, die »Zufallsvereinigungen« ohne Umgrenzung sind. In einer Nachbarschaft können »Fremde [...] freundlich oder unfreundlich aufgenommen, sie können aber nicht ›zugelassen‹ oder ›ausgeschlossen‹ werden.«¹³⁵ Aber

»Nachbarschaften können nur dann offen sein, wenn die Länder, in denen sie angesiedelt sind, zumindest potentiell geschlossen sind. [Denn] die Mauern des Staates niederreißen heißt nicht [...], eine Welt ohne Mauern zu schaffen, sondern vielmehr tausend kleine Festungen zu errichten.«¹³⁶

131 Walzer, Michael, Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 29–47, hier S. 29.

132 Ebd., S. 30f.

133 Ebd., S. 43.

134 Ebd., S. 33f.

135 Ebd., S. 36.

136 Ebd., S. 39f.

Nachbarschaften sind offene soziale Gebilde ohne feste Zugehörigkeit. Die Bedingung für ihre Offenheit ist eine größere Struktur um sie herum, die über eine Grenze definiert ist. Walzer geht davon aus, dass eine Welt ohne (Staats-)Grenzen eine Welt voller »kleine[r] Festungen« würde. Er resümiert:

»Gemeinschaften müssen Grenzen haben; und wie immer sie diese Grenzen im Hinblick auf Territorium und Ressourcen definieren, in Bezug auf die Bevölkerung werden sie von einem Gefühl der Verwandtheit und Gegenseitigkeit bestimmt. An dieses Gefühl müssen Flüchtlinge appellieren. Es ist ihnen dabei Erfolg zu wünschen; und dennoch gibt es Fälle, in denen sie mit Blick auf einen bestimmten Staat kein Anrecht auf diesen Erfolg haben.«¹³⁷

Für Walzer steht fest, dass Gemeinschaften Grenzen haben müssen, damit sie im Inneren offen sein können. Über die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft bestimmt die Gemeinschaft selbst, so wie es bei Vereinen üblich ist. Menschen, die nicht zur Gemeinschaft gehören und aber Hilfe brauchen, haben normalerweise einen Anspruch auf Hilfe und Aufnahme in die Gemeinschaft, aber nur, solange es diese nicht belastet.

Das Faktum, dass Menschen in ihre Staatsangehörigkeit hineingeboren werden, blendet Walzer aus. Da außerdem keine grundsätzliche Verpflichtung zur Hilfeleistung besteht, bleibt die Lage von Hilfebedürftigen eine reine Frage von Glück oder Pech. Es gibt kein prinzipielles Anrecht auf Hilfe, auch keines auf Zugehörigkeit. Es gibt nur ein prinzipielles Recht auf Selbstbestimmung von Gemeinschaften. Wie Gemeinschaften definiert werden, dass vielen Gemeinschaften auch dieses Recht wiederum von anderen Gemeinschaften verwehrt wird, oder dass Gemeinschaften ihre »Gemeinschaftlichkeit« von anderen »Gemeinschaften« wiederum abgesprochen werden kann, blendet Walzer ebenso aus wie die äußerst komplexe und oftmals bis heute mit Gewaltausübung verbundene Entstehung von Staaten.

Joseph Carens liefert dagegen ein *Plädoyer für offene Grenzen* und will die Annahme infrage stellen, dass Staaten moralisch berechtigt seien, Einwanderung zu beschränken.¹³⁸

»In vielerlei Hinsicht stellt die Staatsbürgerschaft in westlichen Demokratien das moderne Äquivalent feudaler Klassenprivilegien dar – ein erbter Status, der die eigenen Lebenschancen deutlich erhöht [...]. Wie feudale Praktiken sind die gegenwärtigen sozialen Strukturen kaum zu rechtfertigen, wenn man genauer über sie nachdenkt.«¹³⁹

137 Ebd., S. 47.

138 Vgl. Carens, Joseph H., Ein Plädoyer für offene Grenzen, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 166-211, hier S. 167.

139 Ebd., S. 168.

Man wird in seine Staatsangehörigkeit hineingeboren. So wie eine Klassenzugehörigkeit per Geburt moralisch nicht gerechtfertigt werden kann, kann auch eine Staatsangehörigkeit per Geburt moralisch im Grunde nicht gerechtfertigt werden. Carens will in seinem Plädoyer dafür argumentieren, dass »Grenzen prinzipiell offen sein sollten und es den Menschen normalerweise freistehen sollte, ihren Heimatstaat zu verlassen und sich in einem anderen niederzulassen.«¹⁴⁰

Dabei geht es Carens nicht darum zu sagen, dass Freizügigkeit uneingeschränkt gelten sollte, sondern vielmehr um die Argumentation, derer Staaten sich bedienen können oder nicht können. Es geht also nicht darum zu zeigen, dass Zwang niemals vertretbar ist, sondern darum, dass dieser überhaupt erst einmal begründet werden muss.¹⁴¹

»Beschränkungen der Freizügigkeit erfordern eine Art moralischer Rechtfertigung, das heißt ein Argument dafür, warum die Freiheitsbeschränkung im Interesse all derjenigen liegt, die ihr unterliegen, und ihnen allen gegenüber fair ist [...]. Diese Rechtfertigung muss sowohl die Interessen derjenigen berücksichtigen, die ausgegrenzt werden, als auch die Interessen derjenigen, die bereits drinnen sind [...]. Es gibt Beschränkungen, die [...] diesem Rechtfertigungsmaßstab genügen, aber Staaten ein Recht zu gewähren, die Einwanderung nach eigenem Ermessen zu kontrollieren, zählt nicht dazu.«¹⁴²

Staaten haben kein grundsätzliches Recht, die Einwanderung zu kontrollieren. Wenn sie es doch tun, müssen sie das all jenen gegenüber, die von der Regelung betroffen sind, plausibel begründen können. Es kann also Gründe dafür geben, die Einwanderung zu beschränken, aber es gibt keine moralisch akzeptablen Gründe, die Entscheidung darüber ganz allein den einzelnen Immigrationsstaaten zu überlassen.¹⁴³ Analog zur Bewegungsfreiheit innerhalb eines Staates ist es nach Carens an sich einleuchtend, dass zumindest theoretisch keinem Menschen das Recht verwehrt werden darf, sich auf dem Globus frei zu bewegen.¹⁴⁴

Carens nimmt damit den Rechtfertigungsdruck von den Migrierenden und legt ihn den Staaten auf. Nicht die Migrierenden müssen sich dafür rechtfertigen, dass sie sich zwischen verschiedenen Staatsgebieten bewegen, denn sie können nichts dafür, wo sie geboren sind. Es sind die Staaten, die immer allen Beteiligten begründen können müssen, warum sie Einreisebeschränkungen auferlegen, wenn sie es tun. Ein grundsätzliches moralisches Recht auf die Einrichtung von Einreisebeschränkungen gibt es dabei nicht. Es kann höchstens komplexe Gründe geben, die

140 Ebd., S. 167.

141 Vgl. ebd. S. 169.

142 Ebd.

143 Vgl. ebd., S. 181.

144 Vgl. ebd., S. 184ff.

so gewichtig ausfallen müssen, dass sie im jeweiligen Fall das allgemeine moralische Recht überwiegen.

David Miller untersucht hingegen die Möglichkeit der grundsätzlichen Begründung territorialer Rechte. Es geht also um die Frage, wie der Anspruch auf das Machtmonopol über ein Territorium ganz allgemein gerechtfertigt werden kann.¹⁴⁵

»Die Existenz einer [territorialen] Autorität ermöglicht es den Menschen, an jedem beliebigen Ort zu wissen, welchem Rechtsregime sie unterliegen und welche anderen politischen Regelungen für sie gelten. Das wiederum macht viele menschliche Tätigkeiten möglich, die ohne diese Gewissheit schwierig oder unausführbar wären. Insbesondere wirtschaftliche Tätigkeiten können nur unter der Voraussetzung stattfinden, dass jeder an einem bestimmten Ort demselben Vertragsrecht, demselben Arbeitsrecht und so weiter unterliegt.«¹⁴⁶

Damit an bestimmten Orten stets klar ist, welches Recht dort gilt und zur Anwendung gebracht werden kann, ist eine territoriale Eingrenzung der rechtlichen Geltungsbereiche sinnvoll. So schließen beispielsweise zwei Handelspartner zu den rechtlichen Bedingungen ihren Vertrag, die am jeweiligen Ort gelten. Offenbar herrschte beispielsweise im frühen Mittelalter in Europa eher ein Personenrecht als ein Territorialrecht, wobei die jeweiligen Rechtssubjekte »ihr« eigenes Recht mit sich führten und weshalb bei jedweder Rechtsbeziehung zwischen zwei Personen zunächst geklärt werden musste, nach welchem geltenden Recht verfahren wird.¹⁴⁷ Für die Immigration bedeute das, dass

»eine Person, die auf einem bestimmten Stück Land steht, rechtmäßig der Autorität des Staates untersteht, dessen Gesetze dort gelten, wenn es einen solchen Staat gibt [...]. Und diese Autorität [des Staates] muss das Recht mit einschließen, sie zur Ausreise zu zwingen, da ein System territorialer Autorität ohne ein gewisses Maß an Kontrolle darüber, wer in seinen Geltungsbereich fällt, nicht funktionieren kann.«¹⁴⁸

Die rechtliche territoriale Autorität schließt dabei ein Mindestmaß an Kontrolle darüber, wer in den Geltungsbereich fällt und wer nicht, mit ein, denn sonst könne sie nicht funktionieren. Autorität ist nach Miller also mit Kontrolle verbunden. Ohne eine gewisse Kontrolle über das Herrschaftsgebiet funktioniert die Autorität als Autorität nicht.

145 Vgl. Miller, David, Immigration und territoriale Rechte, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 77-97, hier S. 77.

146 Ebd., S. 78.

147 Ebd.

148 Ebd., S. 79.

Dabei gilt nach Miller aber auch, dass territoriale Rechte niemals absolut sind und dass »Ansprüche auf materielle Notwendigkeiten [...] ihrer Durchsetzung bisweilen Grenzen setzen können.«¹⁴⁹ Im Falle großer Not müsse Außenstehenden Zugang gewährt werden.¹⁵⁰ Denn ein »Staat kann, ethisch gesprochen, in einer Welt, in der Menschenrechte an vielen Orten gefährdet sind, nicht seine Grenzen verteidigen und sonst untätig bleiben.«¹⁵¹ Es gibt nach Miller eine Gesamtverantwortung, die insbesondere die reicheren Territorialstaaten tragen.¹⁵²

Der staatlichen Autorität wird bei Miller also in erster Linie aus pragmatischen Gründen ein allgemeines Recht zugestanden, Kontrolle über ihr Territorium auszuüben. Dieses Kontrollrecht ist aber in Verantwortung auszuüben und es kann immer Notsituationen geben, in denen Staaten aus ethischen Gründen dazu verpflichtet sind, Notleidende aufzunehmen.

Arash Abizadeh liefert demokratietheoretische Argumente gegen die staatliche Grenzhoheit. Er »glaub[t] nicht, dass sich aus der demokratischen Theorie politischer Legitimität, insbesondere aus ihrem Prinzip der Selbstbestimmung, ein Recht auf die einseitige [!] Kontrolle der eigenen Grenzen ergibt.«¹⁵³ Entgegen der im Diskurs verbreiteten Annahme, die demokratische Legitimation eines Staates berechtige ihn aufgrund des Selbstbestimmungsrechts der Völker dazu, die Grenzhoheit einseitig auszuüben, vertritt Abizadeh die These, dass *gerade aus demokratischen Gründen* eine Einbeziehung *aller Betroffenen* in die Entscheidung über Grenz- und Einwanderungskontrollen geboten ist. Aus demokratietheoretischer Sicht ist

»die Ausübung politischer Macht nur legitim [...], insofern sie tatsächlich *von und gegenüber* denjenigen Leuten *gerechtfertigt* [Hervorh. im Orig.] wird, *über* [Hervorh. C.E.] die sie ausgeübt wird, und zwar in einer Weise, die mit der Auffassung vereinbar ist, dass sie frei (autonom) und gleich sind.«¹⁵⁴

Eine der grundlegenden Ideen der Demokratie ist die Legitimierung der Herrschaft durch die Beteiligung derer, die unter der – quasi eigenen – Herrschaft stehen. Autonomie bedeutet, sich selbst die Gesetze zu geben. Die Grundprämisse ist dabei, dass der demokratische Träger – der Demos – als frei und untereinander gleich(wertig) gedacht wird.

149 Ebd., S. 86.

150 Vgl. ebd., S. 85f.

151 Ebd., S. 87.

152 Vgl. ebd., S. 96f.

153 Abizadeh, Arash, Demokratietheoretische Argumente gegen die staatliche Grenzhoheit, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 98-120, hier S. 109.

154 Ebd., S. 103.

Dieser Demos ist nach Abizadeh prinzipiell unbegrenzt.¹⁵⁵ Deshalb muss »das Regime der Grenzkontrolle nicht nur gegenüber Staatsbürgern, sondern auch gegenüber Ausländern [– dem potenziellen Demos –] demokratisch gerechtfertigt werden.«¹⁵⁶ Dabei ist es wichtig, zwischen der Grenze an sich und der Kontrolle dieser Grenze zu unterscheiden:

»Wenn man sagt, Demokratie verlange die Existenz von Grenzen (das heißt von einander unterschiedene politische Zuständigkeitsbereiche), dann heißt das natürlich nicht, dass damit etwas über die Art von Grenzkontrolle gesagt ist, die sie verlangt: Demokratie mag Grenzen verlangen, aber keine geschlossenen Grenzen unter einseitiger [!] Kontrolle eines Staates. Die Fragen der Existenz und der Kontrolle dürfen, obwohl sie verwandt sind, nicht miteinander vermengt werden. Die bloße Existenz einer Grenze, die verschiedene Zuständigkeitsbereiche voneinander abgrenzt, impliziert nicht notwendigerweise bestimmte Konsequenzen für das Regime der Grenzkontrolle, das die herrschende Einreisepolitik (wie offen, durchlässig oder geschlossen die Grenze ist) und die Frage, wer die Einreisepolitik kontrolliert, umfasst.«¹⁵⁷

Demokratie mag eine Form von Grenze verlangen, damit Zuständigkeitsbereiche klar sind. Das sagt für Abizadeh aber noch nichts darüber aus, wer über die Grenzen bestimmt und in welcher Form sie kontrolliert werden. Von einer Grenze seien nämlich nicht nur die betroffen, die »drinnen« sind, sondern genauso diejenigen, die sich außerhalb der Grenze befinden. Es ist also nicht selbstverständlich, wer über die Definitionshoheit verfügt und wie sich die Kontrolle der Grenze – die immer ein »Dazwischen« darstellt – rechtfertigen lässt. Die bloße Existenz der Grenze impliziert demnach noch keine bestimmten Folgen für das Regime der Grenzkontrolle.

Auch Seyla Benhabib stellt Überlegungen zur politischen Legitimation des Demos an: »Das Fehlen eines Wahlrechts [stellt] für legale, dauerhaft im Inland lebende Ausländer faktisch eine Entrechtung dar [...]. Das Wahlrecht [...] allein von der nationalen Zugehörigkeit abhängig zu machen, widerspricht einer komplexen Lebensrealität, die über territoriale Grenzen längst hinweggeht.«¹⁵⁸

Es gibt weltweit Millionen Menschen, die kein Wahlrecht in dem Land haben, in dem sie legal und dauerhaft leben. Das widerspricht dem demokratischen Ideal,

155 Vgl. ebd., S. 99.

156 Ebd., S. 99f.

157 Ebd., S. 108.

158 Benhabib, Seyla, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, Frankfurt a.M. 2017. Hier zitiert nach Özmen, Elif und Anita Rösch (Hg.), *Flucht und Migration. Fakten, Probleme, Positionen. Texte und Materialien für den Unterricht*, Stuttgart 2016, S. 93-98, hier S. 97.

dass der Demos durch die regelmäßige Wahl der Legislative sich selbst seine Gesetze gibt. Gerade auch in den großen Einwanderungsländern in Europa und Nordamerika sind weite Teile der Bevölkerung von der demokratischen Mitbestimmung ausgeschlossen.

Ähnlich wie Abizadeh geht deshalb auch Benhabib von einem »offenen« oder »unbegrenzten« Demos aus. »Wir sollten uns den *demos* [deshalb] nicht mehr als ein einheitliches, harmonisches Gegebenes vorstellen, sondern als Ergebnis einer fortlaufenden Selbstkonstituierung im Gefolge mehr oder weniger bewusster Auseinandersetzungen und Debatten um Zugehörigkeit bzw. Ausschließung.«¹⁵⁹ Der Demos unterliegt einem fortwährenden Wandel. Es handelt sich um ein offenes Gebilde, bei dem permanent ausgehandelt werden muss, wer dazu gehört und wer nicht. Einem Staat, bei dem die Legislative nicht den realen Demos repräsentiert, fehlt die demokratische Legitimation. Denn »der entscheidende Aspekt demokratischer Selbstbestimmung ist das Prinzip, demzufolge all jene, die dem Gesetz unterliegen, zugleich seine Urheber sein müssen.«¹⁶⁰ Solange es Teile in der Bevölkerung gibt, die zwar den Gesetzen unterliegen, aber kein Mitspracherecht bei der Gestaltung der Gesetze haben, wird dieses demokratische Grundprinzip verletzt.

Nach Oliviero Angeli besteht »zwischen Demokratie und Migration ein Spannungsverhältnis«.¹⁶¹ Internationale Migration würde erst durch die Tatsache, dass die moderne Staatlichkeit auf den vier Dimensionen Territorialität (1), Nationalität (2), Sozialstaatlichkeit (3) und Demokratie (4) gründet, zu einem »Problem«.¹⁶²

»Der Migrant in modernen Gesellschaften wird [deshalb ...] als einer angesehen, der (1) von außerhalb der Staatsgrenzen kommt, (2) sich an die Kultur des Landes anpassen soll, (3) mit dem Grenzübertritt einen Anspruch auf Sozialleistungen erwirbt und (4) als *Angehöriger eines anderen Staates prinzipiell nicht Subjekt, sondern Objekt demokratischer Entscheidungen über seine Zugehörigkeit ist* [Hervorh. C.E.].«¹⁶³

Aufgrund der vier Dimensionen Territorialität, Nationalität, Sozialstaatlichkeit und Demokratie, auf denen moderne Staatlichkeit gründet, können Angehörige anderer Staaten prinzipiell nicht als demokratisches Subjekt oder als Teil des Demos angesehen werden. Sie sind vielmehr Objekt der demokratischen Entscheidungen über Zugehörigkeiten. In diesem Sinne ist der demokratische Demos tautologisch: Demos ist, wer der Demos ist. Hier ist ein sozialontologischer Vorsprung derjenigen, die in die Staatsangehörigkeit hineingeboren sind, wirksam. Transnationale Migration würde nicht als »Problem« erscheinen, wenn nicht diese

159 Ebd.

160 Ebd.

161 Angeli, Oliviero, *Migration und Demokratie. Ein Spannungsverhältnis*, Stuttgart 2018, S. 48.

162 Vgl. ebd., S. 10.

163 Ebd., S. 12.

vier Dimensionen die Form der Staatlichkeit statuieren würden. Angeli trennt deshalb zwischen demokratietheoretischen und ethischen Aspekten: »Konkret bedeutet dies, dass sich Staatsbürger demokratischer Staaten für den Ausschluss von Einwanderern aussprechen dürfen, obwohl sie es moralisch gesehen nicht tun sollten.«¹⁶⁴ Es müsse aus demokratietheoretischen Gründen erlaubt sein, sich gegen die Aufnahme von Migrierenden auf das Staatsterritorium auszusprechen. Ob es moralisch gerechtfertigt ist, sei keine demokratietheoretische, sondern eine moralische Frage. Wie Abizadeh und Benhabib stellt Angeli fest, dass

»Migration [...] die Frage nach dem demokratischen ›Wir‹ [stellt]. Mit Zunahme der Einwanderung in der Nachkriegszeit hat sich in vielen europäischen Staaten die Kluft zwischen dem Wahlvolk und dem Wohnvolk deutlich vertieft. Diese Kluft erzeugt ein demokratisches Legitimationsproblem: Ein wachsender Teil der Steuerzahlenden Bevölkerung ist den Entscheidungen der Parlamente oder Regierungseinrichtungen seines Aufenthaltslands unterworfen, kann aber deren Zusammensetzung nicht auf demokratischem Wege beeinflussen.«¹⁶⁵

Jan Brezger geht von der Frage aus, ob Staaten bzw. deren Bevölkerung das Recht haben, einwanderungswilligen Personen die Einreise und die Ansiedlung auf dem jeweiligen Staatsgebiet zu untersagen.¹⁶⁶ Als Antwort entwickelt er ausgehend von vier Intuitionen Argumente für ein moralisches Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit.¹⁶⁷ Ein juristisches Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit, das bereits Eingang in internationale Menschenrechtsdokumente gefunden hätte, gibt es (noch) nicht und kann deshalb auch nicht Gegenstand einer Untersuchung bilden.¹⁶⁸ Genannte Intuitionen sind a) die Intuition der Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit als menschliche Grundfreiheit, b) die Intuition globaler Chancengleichheit, c) die Intuition der Migration als Instrument zur Linderung extremer Armut sowie d) die Intuition der demokratischen Inklusion von Zuwanderungswilligen.¹⁶⁹ Brezger kommt zu dem Ergebnis, dass sich für ein Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit auf moralischer Ebene schlüssig argumentieren lässt. »Bei dem moralischen Menschenrecht auf internationale Freizügigkeit handelt es sich um ein moralisches Menschenrecht, das nicht absolut ist und zur globalen

164 Ebd., S. 49.

165 Ebd., S. 22. Für eine demokratietheoretische Perspektive, bei der Migration und demokratische Bewegung sich nicht gegenüberstehen, sondern im Gegenteil zusammenfallen, vgl. Schwiertz, Helge, *Migration und radikale Demokratie. Politische Selbstorganisation von migrantischen Jugendlichen in Deutschland und den USA*, Bielefeld 2019.

166 Vgl. Brezger, Jan, *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*, Frankfurt a.M./New York 2018, S. 13.

167 Vgl. ebd., S. 18.

168 Vgl. ebd., S. 39.

169 Vgl. ebd., S. 14f.

Bewegungsfreiheit und zum dauerhaften Aufenthalt im Staat der eigenen Wahl berechtigt.«¹⁷⁰

Einen stärkeren Schwerpunkt auf die ethischen Fragen zu Flucht und Migration legen Julian Nida-Rümelin, Anna Goppel und Clemens Sedmak. Nida-Rümelin versucht nach eigener Aussage *Über Grenzen [zu] denken* und entwickelt im gleichnamigen Essay seine »Ethik der Migration«.¹⁷¹ Im Kern spricht er sich dabei »aus kosmopolitischen und humanitären Erwägungen gegen eine Politik der offenen Grenzen zur Bekämpfung des Weltelends aus.«¹⁷² Seiner Auffassung nach pendelt die Migrationsdebatte zwischen zwei Polen: Auf der einen Seite stünden Positionen, die für eine generelle »Verflüssigung«¹⁷³ der Menschen- und Warenströme eintreten. Diese »Befürworter offener Grenzen finden sich sowohl im wirtschaftsliberalen Lager als auch in weiten Teilen der politischen Linken.«¹⁷⁴ Auf der anderen Seite stünden die Vertreter der »Verfestigung«.¹⁷⁵ Diese »Kritiker einer zu weit gehenden Verflüssigung finden sich sowohl unter Sozialisten und Sozialliberalen wie unter Konservativen und Rechten.«¹⁷⁶ Nida-Rümelin spricht sich selbst für starke staatliche Institutionen sowie für eine relativ starke staatliche Kontrolle von Migrations- und Kapitalbewegungen aus und vertritt damit das Lager der »Kritiker einer zu weit gehenden Verflüssigung«: Im »Essay [wird] eine kosmopolitische Argumentation für die Legitimation, ja Unverzichtbarkeit staatlicher Grenzen und ihrer Sicherung [entwickelt]. Die[se] Argumentation [...] beruht auf der These, dass das Menschenrecht auf kollektive Selbstbestimmung auch nur im Rahmen staatlicher Institutionen realisieren lässt.«¹⁷⁷ Somit nimmt auch die Kritik an der »Verflüssigung« vor allem in Form der Idee eines globalen Arbeitsmarktes im Essay großen Raum ein. Seine Argumentation bezeichnet Nida-Rümelin als »kosmopolitisch«:

»Wie stellen wir uns eine humane und wohlgeordnete Weltgesellschaft vor? [...] Zu den kosmopolitischen Kriterien einer humanen Migrationspolitik gehört das Schädigungsverbot gegenüber den Zurückgebliebenen, den Ländern, Kulturen und Regionen, aus denen die Migranten in die reichen Länder streben [...]. Zu den kosmopolitischen Kriterien gehört aber auch die Sozialverträglichkeit der Einwanderung in die reicheren Länder. Der im Laufe von eineinhalb Jahrhunderten in den industrialisierten Ländern erkämpfte Standard sozialer Sicherheit

170 Ebd., S. 38.

171 Nida-Rümelin, Julian, *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*, Berlin 2017.

172 Ebd., S. 24.

173 Ebd., S. 195.

174 Ebd., S. 196.

175 Ebd., S. 195.

176 Ebd., S. 196.

177 Ebd., S. 29.

und die Praxis, einen sozialen Ausgleich zu organisieren, der der Tendenz ökonomischer Märkte zur Ungleichverteilung entgegenwirkt, darf nicht außer Kraft gesetzt werden. Dies hängt zunächst von den Quantitäten, aber auch von der Zusammensetzung der Immigrierenden ab. Konflikte zwischen dem ethischen Kriterium der Sozialverträglichkeit und dem der Nichtschädigung der Ursprungsländer sind zu erwarten. Eine einfache ethische Auflösung dieser Konflikte ist vermutlich nicht möglich, hier ist jeweils politische Urteilskraft gefragt.¹⁷⁸

Kosmopolitismus bedeutet nach Nida-Rümelin, in Form der bestehenden Staaten zu denken. Die Grenzen der Staaten und die staatlichen Institutionen müssen gegenüber den Migrationsbewegungen gestärkt werden. Abwanderung und Brain-Drain sind für Auswanderungsländer große Probleme. Gleichzeitig stellt eine »Einwanderung« in bestehende Sozialsysteme in den Aufnahmeländern in zu großem Ausmaß ein Problem für diese dar.

Kern seines Essays sind »sieben ethische Postulate für die Migrationspolitik«.¹⁷⁹ Unter anderem neben der Aufforderung, die Migrationspolitik so zu gestalten, dass sie zu einer »gerechteren und humaneren Welt beiträgt«,¹⁸⁰ der Aufforderung, Migrationspolitik so zu gestalten, dass sie in den aufnehmenden Gesellschaften als Bereicherung statt als Bedrohung wahrgenommen werde sowie auf eine Art und Weise, die den Sozialstaat nicht gefährde,¹⁸¹ bildet das siebte Postulat folgende interessante ethische Handlungsaufforderung: »Verlange von der Migrationspolitik nichts, was du nicht auch in deinem sozialen Nahbereich akzeptierst, und praktiziere in deinem sozialen Nahbereich, was du von der Migrationspolitik erwartest.«¹⁸² Damit ist auch gemeint, dass »nur solche ethischen Prinzipien an die Migrationspolitik [angelegt werden sollten], die sich einbetten lassen, in die von uns geteilte und im Ganzen für gerechtfertigt gehaltene Lebensform.«¹⁸³

Ethische Prinzipien, die an die Migrationspolitik angelegt werden, sollen also einerseits in einem gesamtgesellschaftlich akzeptierten Rahmen stehen, andererseits nichts vertreten, was das Individuum nicht auch im sozialen Nahbereich vertritt. Das siebte Postulat lässt sich als ein umgekehrter kategorischer Imperativ verstehen: Es seien nur solcherlei ethische Maßstäbe gegenüber der Migrationspolitik gerechtfertigt, die man in individuellen Einzelsituationen ebenfalls ansetzen würde. So kann oder soll das Gegenüber auf eine »Doppelmoral« hingewiesen werden.

178 Ebd., S. 26f.

179 Vgl. ebd., S. 144ff.

180 Ebd.

181 Vgl. ebd.

182 Ebd., S. 154.

183 Ebd., S. 155.

Nida-Rümelin kritisiert außerdem stark die Hinnahme sogenannter Wirtschaftsmigration. »Migration ist kein geeignetes Mittel, um Armut und Elend in der Welt zu bekämpfen [...]. Aus einer kosmopolitischen Perspektive ist Armutsmigration in der Regel die schlechteste Form der globalen Armutsbekämpfung [Hervorh. im Orig.].«¹⁸⁴ Viele Regionen bluteten aus und verlören durch Abwanderung ihre besten Leute.¹⁸⁵ Dieser »Brain Drain« und »Brain Waste« sei ethisch nicht vertretbar.¹⁸⁶ Tatsächlich stellt es ein großes Problem für Abwanderungsländer dar, wenn die Personen, die eine Entwicklung vor Ort tragen könnten, abwandern.

Es kann festgehalten werden, dass im Essay weniger »über Grenzen hinaus« als eher »über Grenzen nach-« gedacht wird. Nida-Rümelins Begriff von Kosmopolitismus ist einer, der auf der Vorstellung von politischen Grenzen aufbaut. Dabei geht es um eine generelle Kritik der zu starken oder zu schnellen »Verflüssigung«, wie er es selbst nennt, womit sowohl ökonomische als auch migrantische Bewegungsströme gemeint sind. Nida-Rümelin positioniert sich klar gegen einen »globalen Arbeitsmarkt« und ist der Auffassung, dass Staaten gegenüber der transnationalen Wirtschaft und ihren Konsequenzen ausgeprägte Handlungsmacht besitzen sollten. Er kritisiert des Weiteren stark die Abwanderung von gebildeten Schichten aus Entwicklungs- und Schwellenländern, die zu deren Nachteil gereicht. Ethisch fordert er ein, dass die Migrationspolitik im Großen vom sozialen Handeln im Kleinen ableitbar sein muss.

Anna Goppel sieht die Politische Philosophie stark in der Pflicht, sich in die Migrationsdebatte einzumischen. Sie schließt mit ihrer These zunächst an Carens und Brezger an:

»Es ist nicht »natürlich«, dass wir als staatliche Gemeinschaften das Recht haben, frei über die Aufnahme von Migrantinnen und Migranten, inklusive Flüchtlingen, zu entscheiden. Ebenso wenig liegt es einfach in unserer Entscheidungsfreiheit, wie mit denjenigen, die bereits auf unserem Staatsgebiet sind, umgegangen wird [...]. Die Entscheidungsfreiheit seitens der Staaten muss begründet werden und es ist zunächst offen, ob sie sich begründen lässt.«¹⁸⁷

Staaten sind nichts Natürliches, sondern von Menschen Geschaffenes. Die Annahme, es sei selbstverständlich, dass ein Staat oder eine Gesellschaft darüber entscheidet, wer aufgenommen wird, weist Goppel zurück. Sie sieht den Staat in der

184 Ebd., S. 98f.

185 Vgl. ebd., S. 102.

186 Vgl. ebd.

187 Goppel, Anna, Was derzeit falsch läuft: Zur öffentlichen Migrationsdebatte und einem möglichen Beitrag der politischen Philosophie, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 339-348, hier S. 344.

Rechtfertigungspflicht. Dabei ist zunächst offen, ob sich eine Entscheidungsfreiheit aufseiten des Staates überhaupt begründen lässt.

»Denn die Annahme, dass diese Freiheit besteht und sie ohne Begründung angenommen werden kann, verhindert eine angemessene Auseinandersetzung mit Migrationsfragen, nämlich eine Auseinandersetzung, bei der akzeptiert wird, dass auch auf Seiten der Migrantinnen und Migranten berechnete Ansprüche geltend gemacht werden können, dass viele Regelungen nicht im Belieben der Staaten liegen und Migrantinnen nicht im besten Fall von staatlicher Großzügigkeit profitieren können, sondern ihnen vielmehr ein gewisser Umgang geschuldet ist. Wenn dies anerkannt würde, wären wir einer gerechten Migrationspolitik zumindest einen Schritt näher.«¹⁸⁸

Migrierende haben für Goppel berechnete Ansprüche. Deshalb ist ihnen ein gewisser Umgang geschuldet. Ein Staat kann sie nicht aus Großzügigkeit aufnehmen, auch wenn er sich moralisch gern so gerieren möchte. Bei der Entscheidung eines Staates, Migrant:innen aufzunehmen oder nicht, müssen deren berechneten Ansprüche einbezogen werden.

Clemens Sedmak entwickelt aus der grundlegenden Feststellung, dass Flüchtlinge Menschen sind, moralische Analysen zur Situation der Flüchtlingsaufnahme.

»Flüchtlinge sind Menschen; eine Konsequenz dieser Aussage lautet: Flüchtlinge sind keine Engel. Und weil sie keine Engel sind, können wir das, was in der Moralphilosophie mitunter ›moralische Heiligkeit‹ (*moral sainthood*) genannt wird, nicht erwarten. Moralisch Heilige sind Menschen, die sich in heroischer Weise ethisch gut verhalten, auch angesichts von Widrigkeiten und unter Opfern. Es verlangt moralische Heiligkeit, umsichtige und schutzgebende und sorgende Verantwortung für die eigene Familie auf der Flucht zu zeigen und dann in einem fremden Land gleichzeitig geduldig, dankbar, langmütig, anpassungsfreudig und hoffnungsfroh zu sein. [...] Notreisende sind Menschen. Sie sind keine Engel. Und weil sie keine Engel sind, werden sich manche unter dem Existenzdruck, unter dem sie stehen, nicht nur rücksichtsvoll und höflich verhalten. Ich will das an einem Begriff illustrieren: Ich habe einmal den Begriff ›Arbeitslosigkeitsfähigkeit‹ verwendet – damit ist die Fähigkeit gemeint, »ein guter Arbeitssuchender« zu sein, also flexibel und nicht frustriert, motiviert und dankbar für jegliche wie auch immer geringe Unterstützung, begeisterungsfähig für Umschulungen und so weiter. Die meisten Menschen in meinem Umkreis, die über einen festen Arbeitsplatz verfügen, weisen diese Eigenschaften nicht auf; um wie viel weniger [...] kann man diese Eigenschaften von Menschen einfordern, die aufgrund ihrer Situation unter Existenzdruck geraten sind. Analog kann man den Begriff ›Flüchtlingsfähigkeit‹ bilden

und hier fallen zwei Dinge auf: erstens die Asymmetrie (wie viele von uns, die wir staatsbürgerliche Privilegien haben, verfügen über die Eigenschaften, die einen integrationsqualifizierten Notreisenden auszeichnen?) und zweitens die nüchterne Feststellung, dass ein Notreisender, der ›flüchtlingsfähig‹ sein will, im Grunde schon integriert sein muss.«¹⁸⁹

Die basale Feststellung, dass Flüchtlinge Menschen sind, müsse daran erinnern, dass von Geflüchteten keine moralische Heiligkeit erwartet werden darf. Es handelt sich um ganz normale, komplexe Menschen mit Stärken und Schwächen. Sedmak macht darauf aufmerksam, welche moralisch hohen Erwartungen aufseiten der aufnehmenden Länder teilweise vorherrschen: Im Aufnahmeland werden von den Geflüchteten Dankbarkeit, Anpassungswilligkeit, Geduld und Optimismus erwartet, obgleich sie unter einem hohen Existenzdruck stehen und den Verlust des alten Lebens verarbeiten müssen. Ähnlich wie der »perfekte Arbeitslose« in einer Leistungsgesellschaft als dankbar, motiviert und flexibel stilisiert wird, herrscht in Aufnahmegesellschaften ein Bild vom moralisch perfekten Flüchtling vor. Dabei wird selten die Überlegung angestellt, ob die aufnehmenden Teile der Gesellschaft diesen Ansprüchen selbst genügen könnten.

»Flüchtlinge sind Menschen. Und das bedeutet, dass sich das ganze Spektrum des Menschseins in einer Flüchtlingsunterkunft abbilden wird, ebenso wie in einer Schule oder einer Behörde. Flüchtlinge sind Menschen und gerade weil sie Menschen sind, können sie nicht wie Waren, die logistische Herausforderungen aufwerfen, behandelt werden; Waren werden registriert und gelagert; Menschen kann man nicht »lagern«; »Lager« sind keine menschengemäßen Formen der Unterbringung [...]. Menschen sind fragile Wesen, die nicht nach Belieben gezwängt und gepfercht werden können.«¹⁹⁰

Eine weitere Konsequenz der Tatsache, dass Flüchtlinge Menschen sind, ist, dass man sie nicht wie Waren behandeln könne. Selbstverständlich muss die Unterbringung von Flüchtlingen auch logistisch organisiert werden. Aber ein Problem entsteht, wenn ankommende Menschen *ausschließlich* unter logistisch-organisatorischen Aspekten betrachtet werden. Es dürfe nicht vergessen werden, dass Menschen als das behandelt werden müssen, was sie sind: hochkomplexe und fragile Lebewesen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Argumente im Diskurs zwischen politiktheoretischen und ethischen Erwägungen pendeln. Mal beschränken ethische Gründe das politisch Machbare, mal beschränkt das politisch Mögliche die

189 Sedmak, Clemens, Drei Sätze und zwei Fische. Nachdenken über Notreisende, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 361-376, hier S. 364f.

190 Ebd., S. 365f.

Ethik. Der kleinste gemeinsame Nenner, auf den sich im Grunde fast alle einigen können, ist der, dass Notleidenden grundsätzlich Schutz gewährt werden muss, und dass es immer auch Fälle geben kann, in denen Einreisebeschränkungen oder Ausschlüsse begründet werden können. Ein Großteil der Ansätze sieht zumindest ein einseitiges Bestimmungsrecht über die Staatsgrenzen in der Begründungspflicht. Daran anschließend sind auch Überlegungen zu Form und Grenze(n) des politischen Demos von Bedeutung. Und schließlich ist es sowohl ethisch als auch politisch wichtig, nicht aus den Augen zu verlieren, dass es sich bei Menschen um hochkomplexe Lebewesen handelt.

1.3.4 Sozialphilosophische Überlegungen zur Einwanderungsgesellschaft

Auch sozialphilosophische Überlegungen zu Einwanderungsgesellschaften haben in den vergangenen Jahren zugenommen. Neben Überlegungen zum Zusammenhang von Migration und Kapitalismus¹⁹¹ sowie Untersuchungen zu migrantischen Arbeitsverhältnissen¹⁹² und »-märkten« steht dabei regelmäßig »Rassismus als soziales Verhältnis«¹⁹³ im Mittelpunkt der Erörterungen.

Elif Özmen konstatiert in der deutschen Debatte die Besonderheit der »stetige[n] Vermengung von Fragen der Migration (Flucht, Asyl, Einwanderung) mit Fragen der Integration.«¹⁹⁴ Aus eigener Erfahrung beschreibt Özmen, wie ihr selbst als Professorin für Philosophie vonseiten der deutschen Mehrheitsgesellschaft immer wieder aufgezeigt wird, dass sie keine »richtige« Deutsche sei.

»Mitte der 1990er Jahren erhielten wir – d.h. meine Eltern, die mehr als zwei Drittel ihres Lebens in diesem Land gelebt, gearbeitet und gehofft haben, und ich, die kein anderes Heimatland kennt – endlich den offiziellen Staatsbürgerstatus. Dass das »Integration« heißen soll, weise ich zurück. Nichts wäre uns lieber gewesen, als von Anfang an zum *demos* zu gehören, ohne dieses lange, bittstellerische, kostenintensive Einbürgerungsverfahren. Nichts wäre mir lieber, als mich als Deutsche unter Deutschen willkommen und sicher zu fühlen. Aber das ist offenbar nicht zu haben: Der »Migrationshintergrund« klebt (schon aus statistischen Gründen) zäh an mir, obwohl weder ich noch meine Kinder nach Deutschland

191 Hier z. B. Hardt, Michael und Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a. M./New York 2002, S. 225ff.

192 Vgl. beispielsweise Hess, Sabine und Ramona Lenz (Hg.), *Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume*, Königstein 2001; Karakayalı, Serhat, *Gespenster der Migration. Zur Genealogie illegaler Einwanderung in der Bundesrepublik Deutschland*, Bielefeld 2008 u. a.

193 Bojadžijev, Manuela, *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*, Münster 2008, Titel des ersten Kapitels.

194 Özmen, Elif, Warum eigentlich »Werte«? Einige Gedanken zur »Flüchtlingskrise«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 349–360.

immigriert sind. Als die bürgerliche Fremdenfeindlichkeit dem unehrenwerten Herrn Sarrazin einen Bestseller bescherte, habe ich angefangen, mich leise zu fürchten.«¹⁹⁵

Özmen berichtet, dass ihr trotz sozialer, wirtschaftlicher und staatsbürgerlicher »Integration« eine Anerkennung als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft verwehrt bleibt. Allein das Einbürgerungsverfahren wird als erniedrigend empfunden. Ihr und ihren Kindern wird ein »Migrationshintergrund« zugewiesen, obgleich sie in zweiter oder dritter Generation in Deutschland leben. Die Tatsache, dass Thilo Sarrazins *Deutschland schafft sich ab* 2010 ein Bestseller wurde, macht Özmen Angst, denn es bedeutet, dass seine Thesen zur »Überfremdung« offenbar auf ein großes Interesse in der Bevölkerung stoßen.

Dazu stehen Menschen »mit Migrationshintergrund« unter einem permanenten Rechtfertigungsdruck, sich zu integrieren oder »integriert« zu sein.

»In den letzten Monaten sind viele Flüchtlinge [...] ins Land gekommen [...]. Und wieder einmal geht es um unsere Werte (bzw. unsere Identität, unser Wesen), an denen die Flüchtlinge genesen bzw. an denen ihre Integrationsleistung bemessen werden soll. Die Flüchtlinge müssen unsere Werte lernen (die sie, so die Unterstellung, weder kennen noch schätzen, weil sie ihnen grundfremd sind); an diesen Werten darf nicht gerüttelt werden (da muss man aufpassen, denn »die« haben ganz andere Werte, die wir weder zu kennen, noch zu respektieren haben); wir werden die Werte jedenfalls durchsetzen und schützen (zur Not auch mit drastischeren Mitteln), keineswegs werden oder dürfen wir diese Werte verraten (an wen auch immer). Auch dieser aktuellen Integrationsdebatte fehlt es an einer inhaltlichen Ausarbeitung derjenigen Werte, die wir angeblich teilen.«¹⁹⁶

Als 2015 die Integrationsdebatte erneut aufflammt, wird viel auf die »Werte« der Aufnahmegesellschaft verwiesen. Den Zugewanderten wird unterstellt, dass sie diese Werte nicht kennen – weshalb sie sie beispielsweise in Integrationskursen kennenlernen sollen –, und dass sie sie nicht teilen, denn sie entstammen ja einem anderen Kulturkreis. Hierbei ist es nach Özmen besonders widersprüchlich, dass insbesondere sogenannte europäische Werte, beispielsweise »demokratisch sein«, in den Kontexten, in denen sie in andere Weltteile getragen werden sollen, als universell aufgefasst werden. Insofern ist es nicht logisch, weshalb andere Teile der Weltbevölkerung diese universellen Werte teilen können sollen, solange sie in »ihrem« Land sind, und aber nicht mehr in der Lage sein sollen, diese universellen Werte zu teilen, sobald sie nach Europa migrieren. Umgekehrt muss die aufnehmende Gesellschaft die mitgebrachten Werte der Herkunftskulturen nicht

195 Ebd., S. 351f.

196 Ebd., S. 356f.

kennen, geschweige denn respektieren. Was genau die Werte der Aufnahmegesellschaft sein sollen, wird nach Özmen ohnehin selten ausgesprochen und schon gar nicht diskutiert. Noch weniger bekommen Zugewanderte die Chance, im öffentlichen Diskurs, »ihre« Werte vorzustellen.

Aus Özmens Text spricht der Frust darüber, dass sich Zugewanderte in Deutschland offenbar noch so sehr anstrengen können: Egal wie gut »integriert« man ist, als Mensch mit Migrationshintergrund steht man unter Erklärungs- und/oder Rechtfertigungsdruck ob der eigenen »Integrationsleistung« (vgl. Kap. 1.2.2). Noch dazu sind die Erwartungen vonseiten der (mehrheitlich deutschen) Leistungsgesellschaft sehr hoch: Es wird nicht nur die Integrationsleistung selbst, sondern auch der Integrationswille (insbesondere in Akzeptanz der vermeintlichen Werte) sozial und moralisch erwartet und bewertet. Dabei liegt es nicht in der Kompetenz der Zugewanderten oder ihrer Nachfahren, ihre eigene »Integrationsleistung« zu bewerten, sondern dieses Recht obliegt der Mehrheitsgesellschaft. Jürgen Habermas vermutet, dass

»multikulturelle Gesellschaften durch eine noch so bewährte politische Kultur nur dann zusammengehalten werden können, wenn sich Demokratie nicht nur in Gestalt von liberalen Freiheits- und politischen Teilnahmerechten auszahlt, sondern auch durch den profanen Genuss sozialer und kultureller Teilhaberechte. Die Bürger müssen den Gebrauchswert ihrer Rechte auch in der Form sozialer Sicherheit und der reziproken Anerkennung verschiedener kultureller Lebensformen erfahren können. Die demokratische Staatsbürgerschaft wird eine integrative Kraft nur entfalten, d.h. Solidarität zwischen Fremden stiften, wenn sie sich als ein Mechanismus bewährt, über den die Bestandsvoraussetzungen für erwünschte Lebensformen tatsächlich realisiert werden.«¹⁹⁷

Neben den liberalen und politischen Teilhaberechten, die auch Benhabib, Abizadeh und Angeli bereits einforderten, sieht Habermas auch soziale und kulturelle Teilhaberechte als essenziell an. Ein politisches Mitbestimmungsrecht allein reicht noch nicht aus, um die Anerkennung der eigenen Lebensform soziokulturell erfahrbar werden zu lassen. Die demokratischen Mitbestimmungsrechte können einen Zusammenhalt in der Gesellschaft nach Habermas nur stiften, wenn auch sozial und kulturell Gestaltungsspielräume gegeben sind, und die Akzeptanz und Teilhabe am Gesamtprojekt real und im Einzelnen erfahrbar werden.

Alex Demirović argumentiert indes dafür, die ökonomischen Ursachen und Verflechtungen von Migrationsbewegungen stärker in den Blick zu nehmen.

197 Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996. Zitiert nach Özmen, Elif und Anita Rösch (Hg.), *Flucht und Migration. Fakten, Probleme, Positionen. Texte und Materialien für den Unterricht*, Stuttgart 2016, S. 90-92, hier S. 92.

»Viele Wirtschaftsabläufe ergeben sich deswegen, weil globale Ressourcen genutzt oder Produkte exportiert werden, die an anderen Orten Menschen aus der Produktion freisetzen und ihnen die Subsistenz entziehen. Diese Probleme einer disparitären Entwicklung der Ökonomie und Gesellschaft und heterogen-ungleichzeitigen Arbeitsteilung wird mit den industriell-technologischen Fortschritten weiter zunehmen [...]. Die kapitalistische Ökonomie tendiert dazu, in großem Umfang ›Überflüssige‹ zu erzeugen, die nicht einmal mehr damit rechnen können, als Mitglieder einer industriellen Reservearmee irgendwann einmal in den Produktionskreislauf einbezogen zu werden.«¹⁹⁸

Die Wirtschaftsabläufe sorgen dafür, dass gesellschaftliche Arbeitsteilungen und Arbeitsmärkte einem beständigen Wandel unterworfen sind. So kann sich beispielsweise ein Arbeitskräftemangel ergeben, der mit der Anwerbung von Arbeitskräften aus dem Ausland (vorübergehend) behoben werden kann. Prominentes Beispiel sind die Gastarbeiter:innen-Anwerbeabkommen der BRD in den Nachkriegsjahrzehnten. Umgekehrt werden durch die Bewegungen der Wirtschaftsabläufe aber auch regelmäßig Arbeitskräfte freigesetzt, die an Ort und Stelle nicht (mehr) gebraucht werden oder die ihre Kenntnisse nicht im lokalen Arbeitsmarkt in Wertigkeit übersetzen können. Das führt zum Phänomen des »Brain Drain« und »Brain Waste«: Viele Hochqualifizierte des sogenannten globalen und europäischen Südens sehen sich vor die Wahl gestellt, entweder im eigenen Land ihr Potenzial zu verschenken oder abzuwandern und ihr Glück im globalen bzw. europäischen Norden zu versuchen, wo sie aber aufgrund fehlender Sprachkenntnisse und fehlender gesellschaftlicher Einbindung zu großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls unter Niveau arbeiten werden.¹⁹⁹ Migration resultiere

»aus einer Ungleichzeitigkeit und Disproportionalität der Bevölkerungszusammensetzung und damit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung [...]. Es geht eben auch und vor allem um wirtschaftliche Gesichtspunkte: Menschen wird die Grundlage ihrer Subsistenz entzogen oder sie erwarten sich von der Migration eine Verbesserung der Lebensperspektiven für sich und ihre Kinder. ›Wirtschaftsflucht‹ wird als etwas Anrüchiges dargestellt – und das in einer Gesellschaft, in der es immer um Gewinn, Wirtschaftswachstum etc. geht. [Es müsste] darum [gehen], die kapitalistischen Mechanismen in Deutschland und der EU zu än-

198 Demirović, Alex, *Bevölkerung und Klassenpolitik. Gramscis hegemonietheoretische Annäherung an die Frage der Migration*, <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/bevoelkerung-und-klassenpolitik-gramscis-hegemonietheoretische-annaehderung-an-die-frage-der-migration>, 2018, aufgerufen am 19.09.2019, unter Punkt e).

199 Vgl. Nida-Rümelin, Julian, *Über Grenzen denken*, S. 26f und S. 102ff. Vgl. auch den Roman von Chimamanda Ngozi Adichie, *Americanah*, Frankfurt a.M. 2014.

dern, die zu einer systematischen Ausplünderung dieser Länder führen und die Herausbildung einer organischen Arbeitsteilung stören.«²⁰⁰

Die in den Aufnahmeländern oft als minderwertig angesehene sogenannte Wirtschaftsmigration hat konkrete wirtschaftliche Ursachen, an deren Entstehung die reichen Länder des globalen Nordens aktiv beteiligt sind. Aufgrund der ständigen Bewegung, in der sich Märkte und Produktionsweisen befinden, ändert sich andauernd die erforderliche Arbeitsteilung, und zwar in globalem Ausmaß. Die moralische Abwertung der Wirtschaftsmigration in den reichen Zuwanderungsländern erscheint umso paradoxer, wenn man sich die diesen Gesellschaften inhärente Kultur der Gewinnmaximierung sowie des Wachstumsideals vor Augen führt. Um der Arbeitsteilung in Abwanderungsländern die Chance zu geben, sich lokal und stärker autark entwickeln zu können und die fortwährenden Abwanderungsursachen auf diese Weise nachhaltig zu minimieren, bedarf es nach Demirović einer grundsätzlichen Änderung der Wirtschaftspolitik der reichen Länder und der Art und Weise des kapitalistischen Wirtschaftens überhaupt.

Serhat Karakayalı versucht hingegen eine Neubestimmung des Gegenstands der illegalen Migration. Dazu rekonstruiert er vor allem die Kontexte, die den Begriff bedingen: Staat, Ökonomie, die zugrundeliegenden Macht-Wissen-Komplexe und die daraus resultierenden Regime.²⁰¹ Erst aus diesen Kontexten ergebe sich auch der Sinn des Begriffes der Migration:

»Kaum jemand vermag recht zu definieren, nach welchem Kriterium territoriale Mobilität als Migration zu betrachten sei. Ist sie nur der einmalige Akt einer Grenzüberschreitung oder die ›kulturelle Fremdheit‹ der Eingewanderten? Und was ist mit den Nachkommen derer, die sich auf den Weg machten, jene also, für die man heute in Deutschland den mehr oder weniger sinnigen Ausdruck ›Migrationshintergrund‹ geschaffen hat? [...] Wie Migrationen benannt werden, das zeigt nicht zuletzt die Geschichte der Namen der MigrantInnen in Deutschland, ist offenbar auch ausschlaggebend dafür, unter welchen Bedingungen sie realisiert werden können. Vom Fremd- und Gastarbeiter, über den Ausländer und Asylanten, bis hin zum erst kürzlich in die Arena getretenen MigrantIn – all diese Namen reflektieren auch die Gestalt der Machtbeziehungen zwischen den auf diese Weise sich immer wieder neu gründenden Größen namens ›Mehrheitsgesellschaft‹ und MigrantInnen.«²⁰²

Karakayalı problematisiert damit den Begriff der Migration. Es sei weder im gesamtgesellschaftlichen und medialen Diskurs noch in der Migrationsforschung

200 Demirović, Alex, Bevölkerung und Klassenpolitik, hier in der Zusammenfassung unter Punkt b).

201 Karakayalı, Serhat, Gespenster der Migration.

202 Ebd., S. 11f.

eigentlich klar, wie Migration zu definieren sei. Denn nicht jede Versetzung des Lebensmittelpunktes gilt als Migration: Binnenmigration wird oft nur als Umzug aufgefasst, die »Migration« Hochqualifizierter gilt als »Mobilität« (vgl. Kap. 1.2 und 2.3.4). Die Verwendung des Begriffes lässt darauf schließen, dass nur die Form der territorialen Mobilität als Migration bezeichnet wird, mit der das Aufeinandertreffen relativ stark verschiedener Kulturen einhergeht. Binnenmigration innerhalb der (West-)Europäischen Union beispielsweise wird als »Freizügigkeit« bezeichnet; »Migration« innerhalb der EU bezeichnet die Mobilität aus den osteuropäischen Staaten in die westlichen Teile des Kontinents. Dem Migrationsbegriff ist also ein spezifisches soziales Gefälle inhärent. »Trotz der hohen und konstanten Aufmerksamkeit bleibt die Wahrnehmung räumlicher Bevölkerungsbewegungen [also] sehr selektiv«, konstatiert auch Jochen Oltmer.²⁰³ Karakayalı weist insbesondere auf die Machtbeziehungen hin, die in den Begriffen implizit mit ausgesprochen sind.

»Aus welchen Gründen MigrantInnen ihre Reise antreten, war noch nie [...] mit den Kategorien erklärbar, die Staaten zur Verfügung stellen, um eine legale Einreise zu ermöglichen. Die staatlichen Kategorien [...] repräsentieren ein ganzes Setting der politischen Bearbeitung von Migration, das unter anderem die Grenzen des Sagbaren und des Legitimen strukturiert und die Achsen des Diskurses um Migration mitbestimmt.«²⁰⁴

Das begriffliche und hermeneutische Setting, in dem Migration als Phänomen betrachtet wird, ist durch die staatlichen Kategorien bestimmt. Die komplexen Gründe, aus denen sich Menschen auf den Weg machen, sind in diesen Kategorien nicht fassbar oder erklärbar. Nach Karakayalı ist es sogar so, dass durch die soziopolitischen Kontexte der Staatlichkeit »Migration« als diskursive Formation erst entsteht.

Karakayalı liefert eine Art Negativabzug des Migrationsbildes: Das Phänomen ist durch die soziopolitischen Macht-Kontexte bedingt und wird von ihnen und durch sie beschrieben. Der Begriff der Migration wird durch Staatlichkeit und ihre Dispositive erschaffen.

1.3.5 Vertreibung und Existenz

Hannah Arendts Text *Wir Flüchtlinge* erscheint im Januar 1943 auf Englisch als *We Refugees* in der Zeitschrift *The Menorah Journal*, die sich an ein deutschsprachiges Auswanderungspublikum in den USA richtet. Arendt spricht in dem Text also zu einer Leserschaft, die sich in irgendeiner Form (noch) als deutsche Zugewanderte identifizieren; einige darunter waren in einer vergleichbaren Situation wie Arendt.

203 Oltmer, Jochen, Migration, S. 238.

204 Karakayalı, Serhat, Gespenster der Migration, S. 15f.

Eine deutsche Übersetzung des Textes wird erst 1986 von Marie Luise Knott herausgegeben. Auch dies zeugt von einer lang herrschenden Paradoxie im Migrationsdiskurs: Migrierende selbst kommen jahrzehntelang bemerkenswert wenig zu Wort. In der Migrationsforschung ändert sich dieses diskursive Ungleichgewicht ungefähr seit den 1990er Jahren migrationstheoretisch mit dem transnationalen Paradigmenwechsel (vgl. Kap. 2) und methodologisch mit einer verstärkten Anwendung qualitativer Forschungsmethoden. In der Politischen Philosophie und Angewandten Ethik hat ein vergleichbarer Perspektivenwechsel bisher noch keinen zentralen Eingang gefunden.

Hannah Arendt entstammt einer nichtreligiösen jüdischen Familie. Aufgrund ihrer Herkunft wird sie bereits 1933 kurz inhaftiert, woraufhin sie nach Frankreich flieht. Als Frankreich im Krieg dann von den Deutschen besetzt wird und sie erneut in ein Lager muss, gelingt ihr aber nach wenigen Wochen gemeinsam mit anderen Insassinnen die Flucht und sie kann mit ihrem Mann und ihrer Mutter 1941 in die USA emigrieren. Dort lernt sie in kurzer Zeit fließend Englisch und verdient als Publizistin den Lebensunterhalt für ihre Familie. Ab 1953 ist sie als Professorin an verschiedenen Universitäten tätig, zuletzt an der New School for Social Research in New York. Vom deutschen nationalsozialistischen Regime wird sie 1937 ausgebürgert und ist dann mehrere Jahre staatenlos, bis sie 1951 die US-amerikanische Staatsbürgerschaft erhält.

In *Wir Flüchtlinge* zeichnet Arendt die Erfahrung der Vertreibung aus einem Land und des Ankommens in einem anderen Land in seinen handlungstheoretischen und existenziellen Dimensionen nach. In einem zweiten Schritt zieht sie daraus politische Konsequenzen.

»Wir haben unser Zuhause und damit die Vertrautheit des Alltags verloren. Wir haben unseren Beruf verloren und damit das Vertrauen eingebüßt, in dieser Welt irgendwie von Nutzen zu sein. Wir haben unsere Sprache verloren und mit ihr die Natürlichkeit unserer Reaktionen, die Einfachheit unserer Gebärden und den ungezwungenen Ausdruck unserer Gefühle. Wir haben unsere Verwandten in den polnischen Ghettos zurückgelassen, unsere besten Freunde sind in den Konzentrationslagern umgebracht worden, und das bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt.«²⁰⁵

Das soziale Umfeld wurde gesprengt, Freunde und Familie wurden umgebracht. Dazu kommt ein mit der Migration einhergehender Verlust der »kulturellen Natürlichkeit« im soziokulturellen Umfeld: Sprache und Ausdruck, Verhalten und Benehmen entsprechen auf einmal nicht mehr der »Norm«, sondern sind in einem anderen Land auf einmal »besonders«, auffällig. Arendt fasst das als den »Zusam-

205 Arendt, Hannah, *Wir Flüchtlinge*, mit einem Essay von Thomas Meyer, Stuttgart 2018, S. 10f.

menbruch der privaten Welt« zusammen: Das Sozialleben ist zerstört und der kulturelle Habitus in seinen Tiefen erschüttert.

»Vor allem mögen wir es nicht, wenn man uns ›Flüchtlinge‹ nennt. Wir selbst bezeichnen uns als ›Neuankömmlinge‹ oder ›Einwanderer‹ [...]. Wir taten unser bestes, um zu beweisen, dass wir ganz gewöhnliche Einwanderer seien. Wir erklärten, dass wir uns ganz freiwillig auf den Weg in ein Land unserer Wahl gemacht hätten, und bestritten, dass unsere Situation irgend etwas mit ›sogenannten jüdischen Problemen‹ zu tun hätte [...]. Wir wollten uns eine neue Existenzgrundlage schaffen, das war alles. Man muss ein Optimist und sehr stark sein, wenn man eine neue Existenz aufbauen möchte. Also legen wir großen Optimismus an den Tag.«²⁰⁶

Die Art und Weise, mit diesem Zusammenbruch der privaten Welt umzugehen, ist dann »nach vorn zu blicken«. Man möchte sich nicht als Flüchtling bezeichnen lassen, um nicht in einen Opferstatus zu fallen, sondern sich selbst erklären und/oder zeigen, dass man seinen Lebensweg selbst in der Hand hat. Deshalb ist Optimismus geboten.

»Auf ganz freundliche Weise wurde uns klar gemacht, dass das neue Land unsere neue Heimat werden würde; und nach vier Wochen in Frankreich oder sechs Wochen in Amerika gaben wir vor, Franzosen bzw. Amerikaner zu sein [...]. Um reibungsloser zu vergessen, vermeiden wir lieber jede Anspielung auf die Konzentrations- und Internierungslager, die wir fast überall in Europa durchgemacht haben – denn das könnte man uns als Pessimismus oder als mangelndes Vertrauen in das neue Heimatland auslegen. Wie oft hat man uns außerdem zu verstehen gegeben, dass das niemand hören möchte; die Hölle ist keine religiöse Vorstellung mehr und kein Phantasiegebilde, sondern so wirklich wie Häuser, Steine und Bäume [...]. Selbst untereinander sprechen wir nicht über diese Vergangenheit. Stattdessen haben wir unseren eigenen Weg gefunden, die ungewisse Zukunft zu meistern. Da alle Welt plant und wünscht und hofft, tun wir das auch.«²⁰⁷

Im neuen Umfeld im neuen Land wird zu verstehen gegeben, dass nichts anderes als dieser Optimismus erwünscht ist. Die Schrecknisse der Verfolgung und des Krieges wollen nicht gehört werden. Die aufnehmende Gesellschaft erwartet von den Zugewanderten, im neuen Land sofort und endlich glücklich zu sein, am biographischen Ziel zu sein. Dieses Redeverbot legen sich die Neuankömmlinge auch untereinander freiwillig auf. Sie sind voll und ganz damit beschäftigt, den Optimismus an den Tag zu legen und am angestrebten Glück zu schmieden. Aber

206 Ebd., S. 9f.

207 Ebd., S. 11f.

»mit unserem Optimismus stimmt etwas nicht. Es gibt unter uns jene seltsamen Optimisten, die ihre Zuversicht wortreich verbreiten und dann nach Hause gehen und das Gas aufdrehen oder auf unerwartete Weise von einem Wolkenkratzer Gebrauch machen [...]. Wir sind mit der Überzeugung groß geworden, dass das Leben das höchste Gut und der Tod das größte Schrecknis sei, und wurden doch Zeugen und Opfer von Schrecklichkeiten, die schlimmer sind als der Tod – ohne dass wir ein höheres Ideal als das Leben hätten entdecken können [...]. Wenn jemand [von uns] stirbt, dann führen wir uns frohgemut den ganzen Ärger vor Augen, der ihm erspart geblieben ist.«²⁰⁸

Immer wieder begehen solche »Optimisten« Suizid. Normalerweise wird davon ausgegangen, dass Suizid aus Depression und Pessimismus heraus begangen wird. Nach den erlebten »Schrecklichkeiten, die schlimmer sind als der Tod« ist der Tod nicht mehr das Schlimmste. Die »private Welt« ist ohnehin schon zusammengebrochen, das alte Leben ist ohnehin schon zerstört worden. Im neuen Land der Ankunft wird Optimismus sowie der Aufbau eines neuen Lebens gefordert – *und nichts Anderes*. Da ist es für diejenigen, die feststellen, dass es kaum gelingt, diesen (Pseudo-)Optimismus dauerhaft an den Tag zu legen und sich ein neues zufriedenstellendes Leben aufzubauen, einfacher, Suizid zu begehen. Denn »gestorben« sind sie schon ein erstes Mal, als sie ihr Leben zurückließen.

Jüdische Geflüchtete haben noch dazu die Besonderheit, dass sie sowohl im Auswanderungs- als auch im Einwanderungsland einer Minderheit angehören. Arendt führt als Beispiel einen fiktiven Herrn Cohn an, der

»jenen idealen Einwanderer [verkörpert], der immer und in jedem Land, wohin ihn sein schreckliches Schicksal verschlagen hat, sofort die einheimischen Berge entdeckt und liebt. Doch da der Patriotismus noch nicht als eine einüb bare Haltung angesehen wird, fällt es schwer, die Leute von der Ernsthaftigkeit unserer wiederholten Verwandlungen zu überzeugen [...]. Die Einheimischen, die mit so merkwürdigen Wesen wie uns konfrontiert sind, werden misstrauisch; aus ihrer Sicht ist in der Regel nur eine Loyalität gegenüber unseren Herkunftsländern verständig.«²⁰⁹

Diese »verdächtige Loyalität«²¹⁰ habe ihre Geschichte in der 150-jährigen Geschichte des assimilierten Judentums, in der »die Juden die ganze Zeit ihre Nichtjüdischkeit unter Beweis stellten, [wobei aber] nur heraus[kam], dass sie trotzdem Juden blieben.«²¹¹ In einer Welt, die in Nationalstaaten strukturiert ist, wird von den Eingewanderten also einerseits Optimismus und der Wille, ein neues

208 Ebd., S. 14f.

209 Ebd., S. 30.

210 Ebd., S. 31.

211 Ebd.

Leben aufzubauen, erwartet; andererseits wird aber trotzdem eine patriotische Loyalität zum Land der Herkunft unterstellt, denn »es könne ja gar nicht anders sein«. In dieser Lage sind jüdische Einwander:innen schachmatt gesetzt. Sie können weder einen mitgebrachten nationalen Patriotismus vorweisen, noch ist es ihnen erlaubt, einen neuen aufzubauen. Als Arendt den Text schreibt, ist sie selbst ohne offizielle Staatsangehörigkeit. »Wenn wir damit anfangen, die Wahrheit zu sagen, nämlich dass wir nichts als Juden sind, dann würden wir uns dem Schicksal bloßen Menschseins aussetzen; wir wären dann, von keinem spezifischen Gesetz und keiner politischen Konvention geschützt, nichts weiter als menschliche Wesen. Eine gefährlichere Einstellung kann ich mir kaum vorstellen.«²¹² Arendt sieht Juden faktisch dem *bloßen Menschsein* ausgesetzt. Nationalstaaten könnten sie je nach Laune in ihre Gesetzgebung mit aufnehmen, *als Nationalstaaten* müssen sie das aber nicht. Das macht Juden faktisch rechtlos. Die Ermordung der jüdischen Bevölkerung im Nationalsozialismus wurzelte ja mit ihren Grundgedanken im faschistischen Nationalismus: Die Nationalsozialisten wollten einen faschistischen Nationalismus *verwirklichen*. Dass eine gefährlichere Einstellung als die, rechtloses bloßes Menschenleben zu sein, kaum vorstellbar sei, ist genau damit bewiesen worden. Schließlich münden ja auch die Erfahrungen aus dem Zweiten Weltkrieg in die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* fasst Arendt das Problem nochmal so zusammen, dass der

»Verlust der Menschenrechte [...] nicht dann statt[findet], wenn dieses oder jenes Recht, das gewöhnlich unter die Menschenrechte gezählt wird, verloren geht, sondern nur *wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert*, durch den er allein überhaupt Recht haben kann und der die Bedingung dafür bildet, daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind [Hervorh. C.E.]«²¹³

Der Verlust dessen, was man im Anschluss an die Erfahrung des Holocaust Menschenrechte genannt hat, erfolgt, wenn der einzelne Mensch seinen »*Standort in der Welt verliert*«. *Einen Ort zu haben bildet die Bedingung dafür, dass einem Rechte zugesprochen werden können*. Wer den Ort wechselt oder wer keinen Ort mehr hat, riskiert einen Verlust seiner Rechte. Diese Überlegungen von Arendt sind nach wie vor äußerst relevant und in vielerlei Hinsicht auf die heutige Situation Migrierender übertragbar.

Der Philosoph und Kommunikationswissenschaftler Vilém Flusser muss 1939 aufgrund seiner jüdischen Herkunft vor den Nationalsozialisten aus seiner Heimatstadt Prag fliehen. Er ist der einzige seiner Familie, der die Verfolgung über-

212 Ebd., S. 32.

213 Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München 2014 [1986, zuerst 1951], S. 613. Vgl. auch Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002.

lebt; seine Eltern, seine Schwester und seine Großeltern werden in Konzentrationslagern umgebracht. Über London wandert er mit seiner späteren Frau nach Brasilien aus. Von dort müssen sie 1972 aufgrund der politischen Situation erneut wegziehen. Nach einem Aufenthalt in Südtirol lassen sie sich in Südfrankreich in der Provence nieder. Nach dem ersten Besuch in Prag seit seiner Flucht stirbt Flusser 1991 auf der Rückfahrt bei einem Autounfall.

In dem Aufsatz »Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit« fasst er einige zentrale Gedanken zusammen, die er auch in seiner Autobiographie *Bodenlos* entfaltet. Flusser stellt über sich selbst fest: »Ich bin heimatlos, weil zu zahlreiche Heimaten in mir lagern [...]. Ich bin in mindestens vier Sprachen beheimatet und sehe mich aufgefordert und gezwungen, alles Zu-Schreibende wieder zu übersetzen und rückzuübersetzen.«²¹⁴ Flusser identifiziert sich als Prager deutscher Kultur, als Jude, als konstitutiver Teil der sich neu aufbauenden brasilianischen Kultur sowie als Provencianer. Er spricht Deutsch, Tschechisch, Englisch, Portugiesisch und Französisch. Seine Texte schreibt er vorwiegend auf Deutsch und Portugiesisch. Im Aufsatz stellt er einige gebündelte Überlegungen zu »Heimat und Heimatlosigkeit« an.²¹⁵ Dabei entwickelt er einen Freiheitsbegriff, der an einen Kritikbegriff gekoppelt ist und den man »(post-)migrantisch« nennen könnte.

»Wer sie [die Heimat] verliert, der leidet. Er ist nämlich mit vielen Fasern an seine Heimat gebunden, und die meisten dieser Fasern sind geheim, jenseits seines wachen Bewußtseins. Wenn die Fasern zerreißen oder zerrissen werden, dann erlebt er dies als einen schmerzhaften chirurgischen Eingriff in sein Intimstes. Als ich aus Prag vertrieben wurde (oder den Mut aufbrachte zu fliehen), durchlebte ich dies als einen Zusammenbruch des Universums [...]. Erst als ich unter Schmerzen erkannte, daß mich die nun amputierten Fasern angebonden hatten, wurde ich von jenem seltsamen Schwindel der Befreiung und des Freiseins ergriffen [...]. Im London des ersten Kriegsjahres [...] und unter Vorahnungen des kommenden Entsetzens der Menschheit in den Lagern erlebte ich damals die Freiheit. Das Umschlagen der Frage ›frei wovon?‹ in ›frei wozu?‹, dieses für die errungene Freiheit charakteristische Umschlagen, hat mich seither in meinen Migrationen wie ein *Basso continuo* begleitet. So sind wir alle, wir aus dem Zusammenbruch der Sefshaftigkeit emportauchenden Nomaden.«²¹⁶

214 Flusser, Vilém, Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit, in: Ders., *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Hamburg 2013 (1994), S. 15-30, hier S. 15. Vgl. auch seine Autobiographie: Ders., *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, mit einem Nachwort von Milton Vargas, Frankfurt a.M. 1999. Vgl. auch die kürzlich erschienene Biographie: Culdin, Rainer und Gustavo Bernardo, *Vilém Flusser (1920-1991), Ein Leben in der Bodenlosigkeit. Biographie*, Bielefeld 2017.

215 Vgl. Flusser, Vilém, Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit, S. 16f.

216 Ebd., S. 17.

Menschen sind mit geheimen Fasern an ihre Heimat gebunden. Das Zerreißen dieser Fasern, also der Verlust der Heimat ist schmerzhaft. Seine Vertreibung aus Prag erlebt Flusser als einen »Zusammenbruch des Universums«. Flusser unterscheidet dabei nicht zwischen einer passiven Vertreibung und einer aktiven Flucht, sondern die Vertreibung und der Mut, zu fliehen, sind ein passiv-aktiv verwobener, Ereignis-und-Handlungs-Vorgang. Unter Schmerzen erkennt Flusser diesen Verlust dann aber als eine *Befreiung*: Die geheimen Fasern, mit denen er in einer Selbstverständlichkeit an Prag gebunden war, hatten ihn auch sozial, kulturell, praktisch und intellektuell gebunden. Im ersten Exil in London erkennt Flusser, dass die Trennung der Heimatverbindung eine neue *Freiheit zu etwas* ermöglicht.

»Das in der Prosa und Dichtung gerühmte und besungene Heimatgefühl, diese geheimnisvolle Verwurzelung [...] widersteht der nüchternen Analyse nicht, zu welcher der Heimatlose verpflichtet und befähigt ist [...]. Der Sichselbst-Analysierende erkennt dann, bis zu welchem Maß seine geheimnisvolle Verwurzelung in der Heimat seinen wachen Blick auf die Szene getrübt hat. Er erkennt nicht etwa nur, daß jede Heimat den in ihr Verstrickten auf ihre Art blendet und daß in diesem Sinn alle Heimaten gleichwertig sind, sondern vor allem auch, daß erst nach Überwindung dieser Verstrickung ein freies Urteilen, Entscheiden und Handeln zugänglich werden.«²¹⁷

Wer seine Heimat verloren hat, ist damit zu »nüchterner« Analyse fähig und verpflichtet. Die Verwurzelung in der Heimat hält die »Beheimateten« unter einem Schleier. Wer in der Heimat heimisch ist, kann nicht erkennen, dass es sich dabei um kontingente Konstellationen handelt. Nach der Überwindung der heimatlichen Verstrickung wird erst ein freies Urteilen möglich. Migration ist damit also eine Bedingung der Möglichkeit von Kritik und kritischem Denken. Durch einen Ortswechsel werden plötzlich neue Perspektiven auf die Zusammenhänge in der Heimat möglich, die aus der Heimat-internen Sicht nicht erkennbar sind. Es handelt sich also um einen besonderen Kritikbegriff, der darin besteht, *sich selbst in Bewegung zu versetzen*.

Flusser schließt daraus, dass

»jede Heimat, sei man in sie durch Geburt geworfen, sei man an ihrer Synthese engagiert, nichts ist als *Sakralisation von Banalem*; daß Heimat, sei sie wie immer geartet, nichts ist als *eine von Geheimnissen umwobene Wohnung*. Und daß man, wenn man die in Leiden erworbene Freiheit der Heimatlosigkeit erhalten will, ablehnen muß, an dieser *Mystifikation von Gewohnheiten* teilzunehmen [Hervorh. C.E.].«²¹⁸

217 Ebd., S. 18.

218 Ebd., S. 26.

Die geheimnisvolle »Heimat« wird als »Sakralisation von Banalem« definiert. Heimat ist etwas Selbstverständliches. Willkürliche Alltagspraxen werden im »Heimatgefühl« nicht als kontingent erkannt, sondern sogar geheiligt und mystifiziert. Denn wenn etwas als nicht kontingent betrachtet werden soll, muss ihm ein Grund zugewiesen werden; und wenn aber kein realer Grund auffindbar ist, so wird dieser Grund mystisch, unbekannt und unantastbar erfunden. Deshalb ist die Heimat in »Geheimnis gebadet«. ²¹⁹ Wer dann seine Heimat verliert oder aufgibt, verliert auch den Schleier der Selbstverständlichkeit und der Mystifikation. Durch den Verlust dieser selbstverständlichen Heimat wird sowohl eine praktisch-handlungstheoretische, als auch eine erkenntnistheoretisch-kritische Freiheit gewonnen: Die erkenntnistheoretisch-kritische Freiheit ermöglicht es, die Willkürlichkeit der ganzheitlich mystischen Heimat auszusprechen und sich vom verschleierte heimatlichen Bewusstsein zu emanzipieren. Die Migration macht hier eine Form der Kritik möglich, die sich als Entmystifizierung versteht. Damit gerät die migrierende Person in ein intellektuelles und emanzipatorisches Projekt, das an aufklärerische Motive anschließt.

»Ist [dann] etwa die Freiheit des Migranten, dieses über allen Orten schwebenden ›Geistes‹, eine verantwortungslose, solipsistische Freiheit? [...] Das oben erwähnte Umschlagen aus der Vertriebenheit in die Freiheit [zu etwas] verneint diese Frage. Ich wurde in meine erste Heimat durch meine Geburt geworfen, ohne befragt worden zu sein, ob mir dies zusagt. Die Fesseln, die mich dort an meine Mitmenschen gebunden haben, sind mir zum großen Teil angelegt worden. In meiner jetzt erlangenen Freiheit bin ich es selbst, der seine Bindungen zu seinen Mitmenschen spinnt, und zwar in Zusammenarbeit mit ihnen. Die Verantwortung, die ich für meine Mitmenschen trage, ist mir nicht auferlegt worden, sondern ich habe sie selbst übernommen. Ich bin nicht, wie der Zurückgebliebene, in geheimnisvoller Verkettung mit meinen Mitmenschen, sondern in frei gewählter Verbindung. Und diese Verbindung ist nicht etwa weniger emotional und sentimental geladen als die Verkettung, sondern ebenso stark, nur eben freier.

Das, glaube ich, zeigt, was Freisein bedeutet. *Nicht das Zerschneiden der Bindungen an andere, sondern das Flechten dieser Verbindungen in Zusammenarbeit mit ihnen. Der Migrant wird frei, nicht wenn er die verlorene Heimat verleugnet, sondern wenn er sie aufhebt* [Hervorh. C.E.].²²⁰

Die Freiheit der Migrierten, die sich von ihrer Heimat gelöst haben, ist nach Flusser keine solipsistische oder verantwortungslose Freiheit. Mit der Migration schlägt die Freiheit von (den Heimatbindungen) in eine Freiheit zu etwas um. Das beginnt mit den sozialen Beziehungen: in die Heimat wird man »geworfen«, wie Flusser

219 Ebd., S. 19.

220 Ebd., S. 20.

auf Heidegger referiert; nach Verlassen der »Heimat« kann man sich seine sozialen Beziehungen zu einem gewissen Grad aussuchen und neu aufbauen. Insofern hat man im Exil die Verantwortung, die man für seine Mitmenschen trägt, sich selbst auferlegt. In der »Heimat« hingegen wird man in sie hineingeboren. Deshalb bedeute Freisein »nicht das Zerschneiden der Bindungen an andere, sondern das Flechten dieser Verbindungen in Zusammenarbeit mit ihnen« (s.o.). Frei ist, wer sich soziale (Mit-)Verantwortung selbst auferlegen kann. Dieses Verständnis von Freiheit steht in einer Denktradition, die von Kant geprägt ist und bei der Freiheit als *Autonomie* (Selbstgesetzgebung) aufgefasst wird. Die »Freiheit des Migranten« ist also keine negative Freiheit, sondern eine Freiheit, die mit dem Übernehmen von Verantwortung für sich selbst und andere einhergeht. Mit der Migration nimmt also eine bestimmte Form der Autonomie zu.²²¹

Der oder die Migrierende wird nach Flusser deshalb *frei* in einem grundlegenden philosophischen Sinne, wenn er oder sie die Heimat *aufhebt*. Wenn die Heimat nur verleugnet wird, findet keine Emanzipation von der Heimat statt. Mit der Aufhebung ist vermutlich eine hegelsche Aufhebung gemeint. Das bedeutet, die »Heimat« wird nicht vergessen, aber sie wird in einen anderen Zustand transformiert, in dem sie dann als Geschichte erhalten bleibt. Hinter dieser Aufhebung der Heimat verbirgt sich eine Art *migrantische Entwicklung* oder *Entwicklung (als Geschichte) durch Migration*.

Gleichzeitig entfaltet Flusser dabei einen spezifischen Heimatbegriff: »Nicht Brasilien ist meine [neue] Heimat, sondern ›Heimat‹ sind für mich die Menschen, für die ich Verantwortung trage.«²²² Heimat ist also kein Ort, sondern der Modus einer sozialen Beziehung. Als »Heimat« sind die Menschen zu bezeichnen, für die man Verantwortung trägt – und zwar gleich, ob man in diese Verantwortung hineingeboren wurde oder ob man diese Verantwortung freiwillig übernimmt. Diese Verantwortung ist keine abstrakt-theoretische, sondern eine konkrete Verantwortung für die Mitmenschen. »Daher ist die in der Heimatlosigkeit gewonnene Freiheit gerade nicht Philanthropie, Kosmopolitismus oder Humanismus. Ich bin nicht verantwortlich für die ganze Menschheit [...]. Sondern es ist die Freiheit der Verantwortung für den ›Nächsten‹.«²²³ Die durch die Migration gewonnene Freiheit ist keine abstrakte universalistische Freiheit, sondern eine konkrete, in reale soziale Kontexte gebundene Freiheit. Es handelt sich um eine »Freiheit der Verantwor-

221 Dass durch Migration Autonomie auch abnehmen kann, beispielsweise, wenn sich Einwandernde Behörden gegenübergestellt sehen, ist selbstverständlich der Fall und vielleicht sogar die Regel. Flusser spricht hier aber zunächst nicht von staatsbürgerlichen »Freiheiten«, die durch Gesetzestexte geregelt sind, sondern von einer grundlegenden, abstrakt-theoretischen, philosophischen Freiheit.

222 Vgl. Flusser, Vilém, *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit*, S. 26.

223 Ebd., S. 26.

tung«, also um eine Freiheit, »Verantwortung für den »Nächsten« zu übernehmen. Auch Abraham übernimmt Verantwortung für seine Nächsten, als er den unbekanntem Reisenden seine bedingungslose Gastfreundschaft anbietet. Der biblische »Nächste« ist, wie Derrida erkannt hat, der »Andere« schlechthin (s.o.). Nach Flusser bedeutet Freisein »nicht das Zerschneiden der Bindungen an andere, sondern das Flechten dieser Verbindungen in Zusammenarbeit mit ihnen.« (s.o.). Bei Flusser wird die soziale Verantwortung nicht in alttestamentarischem Paternalismus übernommen, sondern in Zusammenarbeit mit den Anderen aufgebaut.

1.3.6 Zusammenfassung: Migration in der Philosophie

Migration und Existenz

Migration ist ein konstitutiver Bestandteil menschlichen *Lebens und Überlebens* und hat existenzielle Dimension. So, wie die Menschheit über die Jahrtausende verschiedene Techniken entwickelt, um sich die gegebene Umwelt besser zu eignen zu machen oder um das Überleben zu sichern, so wird migriert, wenn die gegebenen Umstände dem Überleben und/oder einem guten Leben nicht (mehr) dienen können. Alle Migrant:innen sind Menschen. Arendt, Flusser und Sedmak gelingt es, die hohe Komplexität der menschlichen Existenz im Kontext der Migration nicht aus dem Blick zu verlieren.

Wie Flusser anmerkt, fällt eine Entscheidung zur Migration meistens weder ausschließlich frei, noch ausschließlich unfrei, obgleich beide extremen Fälle existieren. Jede Wanderung hat für die wandernde Person existenzielle Dimension: Das alte Leben wird zurückgelassen. Da Menschen hochkomplexe Lebewesen sind, die gar nicht anders können, als in ebenfalls hochkomplexen soziokulturellen Gefügen zu leben, kann eine Person durch die Versetzung des eigenen Lebensmittelpunktes soziokulturell komplett desorientiert werden.

Flusser betont, dass aus dem der Migration geschuldeten Verlust der soziokulturellen Bindungen eine postmigrantische Freiheit erwachsen kann. Es handelt sich um eine radikale, existenzielle, handlungstheoretische, geistige, abstrakte und konkrete Freiheit, um eine philosophische Freiheit. Nach der Migration ist der Einzelne frei von der in Geheimnis gebadeten Heimat und in der Lage, Zusammenhänge neu zu betrachten und zu beurteilen. Außerdem ist der Migrierte frei dazu, selbst gewählte Verantwortung für sich und seine Mitmenschen zu übernehmen und in Zusammenarbeit mit ihnen neue soziokulturelle Bindungen zu knüpfen. Der anfängliche Verlust des alten Lebens ist also ein philosophischer Gewinn. Die Freiheit der Migration ermöglicht eine Entmystifizierung der Geheimnis-Heimat. Migration ermöglicht eine Form der Aufklärung sowie die eigene Emanzipation. Wer in der Lage ist, sich der philosophischen postmigrantischen Freiheit zu stellen und sie existenziell anzunehmen, kann also groß gewinnen. Es gibt dann aber auch keinen Weg mehr zurück: So wie die Vertreibung von Adam und Eva aus dem

Paradies erfolgte, weil sie vom Baum der Erkenntnis aßen, oder wie der Austritt aus der Schattenwelt bei Platons Höhlengleichnis, handelt es sich um einen unumkehrbaren Erkenntnis-Vorgang. Die Schatten können fortan nicht mehr für die Realität gehalten werden. Es ist in der neuen Freiheit aber möglich, neue und andere Verbindungen zu knüpfen; es ist eine »Freiheit zu«, es ist Autonomie, es ist eine Freiheit zur Verantwortungsübernahme.

Der Verlust der soziokulturellen Umgebung, die zu jedem Menschenleben und zu jeder Person genuin dazugehört, kann aber auch als der Verlust des eigenen Lebens überhaupt empfunden werden. Arendt bezeichnet diesen Verlust als den *Zusammenbruch der privaten Welt*. Im schlimmsten Fall wird Suizid begangen. Der Verlust des alten Lebens, das das Leben *war*, wird als ein Sterben empfunden. Der Suizid ist die physische Vollendung und die extremste Form dieses »Sterbens«. Realiter sind zahllose existenzielle und psychosoziale Kombinationen, Zwischenstadien und Wechselzustände zwischen »Freiheit« und »Sterben« möglich.

Kommen, Empfangen, Aufnehmen

»Vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie [die Menschen] sich nicht ins Unendliche zerstreuen können« (s.o.), identifiziert Kant ein generelles Besuchsrecht. Es ist grundsätzlich eines jeden Menschen Recht, sich anderen zur friedlichen Gesellschaft anzubieten. Es gibt niemanden, dem ein größeres Recht auf dieser Erde zu weilen zusteht als jemandem anderen. Alle Menschenleben haben das genau gleich gewichtige Recht, auf dem begrenzt großen Erdball zu existieren. Und auf diesem bewegt man sich, da die vorgefundenen Umstände nicht immer unbedingt das bieten, was zum Überleben und/oder zum guten Leben notwendig ist und sich nicht alle Widrigkeiten auf die Schnelle durch findige Techniken beheben lassen. Nach Kant hat der Besuchte aber das Recht, den Gast abzuweisen, solange diesem davon kein Schaden entsteht.

Derrida sieht darin eine gewisse Form des Vertrags: Es wird zwischen den beiden Parteien ein Pakt geschlossen. Solange der Gast dem Gastgeber nicht schadet, und so lange der Gast nicht in Gefahr schwebt, können sich Gast und Gastgeber friedlich treffen. Beide wissen dabei, was der oder die Andere jeweils erwartet. Es herrscht Klarheit darüber, dass der Person, die sich an einem Ort zuerst befindet, ein gewisses Vorrecht an diesem Ort zusteht. Dieser Form der *bedingten*, in ihren lokalen Kontext gebetteten *Gastfreundschaft* stellt Derrida die *unbedingte Gastfreundschaft* gegenüber, wie er sie in den alttestamentarischen Geschichten von Abraham und Lot verkörpert sieht. Bei der unbedingten Gastfreundschaft wird der Kommende unbefragt aufgenommen und bestens behandelt. Alles andere wird in diesem Moment der Gastfreundschaft untergeordnet. Gäste zu haben ist eine Ehre, es ist egal, um wen es sich dabei handelt. Nach Derrida sind bedingte und

unbedingte Gastfreundschaft aufeinander angewiesen. Sie können nicht wechselseitig ineinander aufgehen und brauchen einander. Die unbedingte Gastfreundschaft leitet die bedingte als Idee an. Bedingte und unbedingte Gastfreundschaft können sich gegenseitig weiterentwickeln. Aus der unbedingten, alttestamentarischen Gastfreundschaft spricht ein Urvertrauen in die eigene Menschengattung und/oder auch ein gattungswelter »Schutzinstinkt«: Wer unterwegs ist, ist auf den Schutz durch Andere angewiesen. In dieser Situation sind wir »ursprünglich« alle, denn »ursprünglich [hat] niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht [...] als der andere« (s.o.), wie Kant anmerkt. Ohne ein grundlegendes Urvertrauen in die eigene Gattung wäre außerdem eine vertragliche Vereinbarung gar nicht treffbar.

Sedmak macht zudem darauf aufmerksam, welche hohen moralischen Erwartungen an die Kommenden in den modernen Gesellschaften der Gegenwart gestellt werden. So wie es in ausdifferenzierten Leistungsgesellschaften eine latent virulente Vorstellung des »perfekten Arbeitslosen« gibt, so existiert auch eine Vorstellung vom »perfekten Flüchtling«: Er ist genügsam, dankbar, lernbegierig, optimistisch, kooperativ und so weiter. Wie auch beim perfekten Arbeitslosen handelt es sich um Tugenden der Unterordnung.

Arendt konstatiert ebenfalls einen seltsamen Zwang zum Optimismus, den aufnehmende Gesellschaften ihren Zugewanderten gegenüber produzieren, und den diese manchmal nur sehr schwer aufrechterhalten können oder an dem sie sogar zerbrechen können. Dahinter mag ein gewisser Narzissmus der aufnehmenden Gesellschaften stecken: Wenn die Ankömmlinge optimistisch sind, bedeutet das, dass sie glücklich sind, hier »bei uns« zu sein. Das bestätigt das eigene Land und die eigene Kultur. Darüber hinaus bedeutet es, Ankömmlingen nicht zuhören und sich nicht um sie und ihre psychische Verfassung kümmern zu müssen, was der aufnehmenden Gesellschaft »Arbeit erspart«. Das bestätigt auch die Auffassung des Integrationsparadigmas als ein Imperativ an Neuzugewanderte, möglichst schnell »zu funktionieren« und den Gesamtzusammenhang – »die Gesellschaft« – in ihrer Funktionsweise möglichst wenig »zu stören« (sich zu »integrieren«).

Özmen schließt sich Sedmaks Kritik der hohen Erwartungshaltung ob der »Integrationsleistung« von Zugewanderten an und weist zudem darauf hin, dass mit zweierlei Maß gemessen wird, was die »Werte« in den Gesellschaften des Westens angeht. »Westliche Werte« werden selten definiert, aber von Zugezogenen erwartet. Deren mitgebrachte Werte hingegen sind nach Auffassung der Aufnahmegesellschaft weder von Interesse noch von Relevanz für das funktionierende Zusammenleben in dieser Gesellschaftsform, weswegen sie weder gekannt noch respektiert werden müssten.

Nach Habermas brauchen Migrant:innen nachhaltig Mitbestimmungsrechte und soziale und kulturelle Teilhabe sowie Gestaltungsspielräume, wenn ein dauerhafter Zusammenhalt der Gesellschaft gewährleistet werden soll.

Migration und moderner Staat

In der Politischen Philosophie und in der Angewandten Ethik geht es bisher vor allem um Fragen, die sich um das Verhältnis von Migration zum modernen Staat bzw. zur modernen Gesellschaft drehen. In diesem Diskurs bleibt die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung, die sich seit den 1920er Jahren im angelsächsischen Sprachraum und seit den 1970er Jahren im deutschsprachigen Raum ebenfalls vor allem mit dem Phänomen der Migration vor dem Hintergrund der »modernen Gesellschaft« ausführlich beschäftigt, bisher noch weitgehend außen vor. Hier liegt noch sehr viel Entwicklungspotenzial.

Bei der Politischen Philosophie und der Angewandten Ethik fällt auf, dass recht viel Energie darauf verwendet wird, *Rechte* (auf Selbstbestimmung, Migration, Einwanderung, Auswanderung, Grenzkontrolle etc.) zu *begründen*. Ethische und politische Argumentationen wechseln sich dabei ab, wobei die einzelnen Ansätze jeweils eigene Schwerpunkte setzen. Der kleinste gemeinsame Nenner ist im Grunde, dass Schutzbedürftigen (*eher* aus moralischen Gründen) Schutz gewährt werden muss, und dass es auf der anderen Seite aber auch Situationen geben kann, in denen es (*eher* aus politischen Gründen) legitim ist, eine Einreise zu verwehren.

Die Frage, die heraussticht, ist die, wie Migrierende und der demokratische Demos eines Landes miteinander in Beziehung zu setzen sind. Einerseits steht der schon anwesende Demos den Ankömmlingen gegenüber, andererseits sind diese zukünftige Mitbürger:innen. In vielen Einwanderungsgesellschaften in Nordamerika und Europa haben unzählige Menschen mit ausländischer Staatsbürgerschaft keine politischen Partizipationsrechte, obgleich sie ökonomisch und sozial Teil dieser Gesellschaften sind. Genauso ist die Implementierung bestimmter Grenzregime demokratiethoretisch daraufhin zu befragen, ob *denjenigen, die diesen Regelungen unterliegen*, bei deren Verabschiedung in irgendeiner Form ein Mitspracherecht eingeräumt wurde. Da es sich bei Grenzen um etwas handelt, das mindestens zwei Bereiche voneinander abtrennt – und die nicht nur durch ihre Innerlichkeit bestimmt werden, wie Walzer mit seiner Analogie von Staaten zu Vereinen fälschlicherweise annimmt –, müssten an sich auch mindestens die zwei betroffenen Bereiche dazu befragt werden. (Nicht zuletzt aus dem Grund wurden schließlich zahllose Kriege zwischen Parteien geführt, die sich über ihre gemeinsame Grenze uneins waren). Zu einer territorialen Grenze gehören also immer mindestens zwei.

Migration und (globaler) Kapitalismus

Nida-Rümelin spricht sich explizit gegen einen globalen Arbeitsmarkt und Migration als Form der Armutsbekämpfung aus. Er plädiert für »starke Staaten«, die in der Lage sind, die verschiedenen »Ströme« – Kapital, Migrierende, Handel – einzudämmen, um für ihre Bevölkerungen soziale Leistungen zu erhalten. Außerdem

macht er darauf aufmerksam, wie viel Potenzial durch Migration verschwendet wird, indem die in der Regel gut Qualifizierten aus dem globalen Süden in den globalen Norden abwandern, wo sie ihr Potenzial aufgrund ihres Migrationshintergrundes wiederum gar nicht entfalten können: »Brain Drain« und »Brain Waste.«

Demirović weist hingegen darauf hin, dass es im kapitalistischen Wirtschaftssystem gar nicht anders sein kann, als dass mancherorts ein Arbeitskräftemangel, und regelmäßig andernorts ein Überangebot an Arbeitskräften entsteht. Der Markt ist einem andauernden Wandel unterworfen. Insofern ist eine der größten Produzentinnen von »Migration« die kapitalistische Wirtschaftsweise. Gleichzeitig ist die sogenannte Wirtschaftsmigration, egal ob international oder regional, eine Bedingung der Möglichkeit der kapitalistischen Wirtschaftsform.

Was ist Migration?

Karakayalı problematisiert den Begriff der Migration. Der Begriff erklärt weniger das Phänomen an sich; vielmehr verweist er auf die Bedingungen und Kontexte sowie die Macht-Wissen-Komplexe, in denen er verwendet und/oder produziert wird: »Staat« und Staatlichkeit, »Mehrheitsgesellschaft«, »kulturelle Fremdheit« u.v.m.

Im Wahlkampf zur Kommunalwahl in Rotterdam im März 2018 spielt das Thema der Migration eine große Rolle. Wie in vielen westeuropäischen Großstädten hat in Rotterdam mehr als die Hälfte der Bevölkerung einen Migrationshintergrund. So auch Nourdin el Ouali, in den 1980ern in Rotterdam in eine marokkanische Gastarbeiterfamilie hineingeboren. El Ouali stellt in Anbetracht der Tatsache, dass die Rotterdamer Bevölkerung niederländischer Abstammung zumeist außerhalb von Rotterdam geboren ist, die berechtigte Frage: »Wer ist hier eigentlich der Migrant?«²²⁴

Es ist tatsächlich unklar, wie Migration zu definieren ist. Nicht jede »Versetzung des Lebensmittelpunktes« gilt als Migration: Binnenmigrationen gehen fließend in »bloße Umzüge« über, Binnenflucht steht zwischen Flucht und Binnenmigration, die Mobilität Hochqualifizierter heißt nicht »Migration« sondern »Mobilität«. Wer innerhalb Westeuropas migriert ist »freizügig«, wer hingegen von Ost nach Westeuropa migriert, »migriert«. »Migration« bedeutet nicht grundsätzlich »Wanderung« oder die »räumliche Bewegung von Menschen« (Oltmer, vgl. Kap. 1.2), sondern beschreibt eher Wanderungsprozesse, die mit einer gewissen »Einwanderung von unten« in »moderne Gesellschaften« einher zu gehen scheinen.²²⁵

224 Nourdin el Ouali, in: Tobias Müller, Ich und die anderen. »Identität« lautet das große Thema in Rotterdam, in: *die tageszeitung* vom 19.03.2018.

225 Vgl. die Problematisierung der Grundbegriffe in der empirischen Migrationsforschung in Kap. 1.2.

Frauke Annegret Kurbacher sieht in Flussers Begriff der *Bodenlosigkeit* einen guten Ausgangspunkt für die Entwicklung einer »Philosophie der Migration«:

»Die Heftigkeit, Leichtigkeit und Schwere des [migrantischen] Bodenlosen als existentieller Erfahrung haftet der Philosophie tatsächlich in vielfacher und konstitutiver Weise an, denn: Frei und eigen zu denken, kostete bereits in der Vergangenheit, wenn nicht gleich den Kopf, so doch nicht selten – und mehr als bildlich gesprochen – den ›Boden‹. Wie viel von unserer abendländischen Philosophie, kann gefragt werden, ist nicht auch Exilphilosophie und -literatur? Dies gilt für einige, die zum Kernbestand abendländischen Denkens zählen: René Descartes, Jean-Jacques Rousseau, Hannah Arendt und viele andere. – Doch das Bodenlose bezieht sich nicht nur auf das Faktische der jeweiligen Migrationsbiographie, sondern ist Bestandteil eines Denkens, das als solches keinen festen Boden, kein *fundamentum inconcussum*, hat, noch je haben wird.«²²⁶

Eine »Bodenlosigkeit« ist für das philosophische Denken also in diesem Sinne konstitutiv. Philosophisches Denken ist ein Denken, das sich seine eigene Bedingung der Möglichkeit zum Thema macht. »Mit dem Verweis auf das Bodenlose ließe sich durchaus die ganze Philosophie als eine der Migration – retrospektiv wie prospektiv – neu lesen und entwerfen.«²²⁷

Dieser Einschätzung schließe ich mich an. Gleichzeitig besteht die philosophische und wissenschaftliche Herausforderung, das empirische Phänomen der Migration nicht dergestalt in eine philosophische Metapher zu transformieren, dass reale Erfahrungen von Personen qua Hypostase aufgehoben und ihrer Geltung beraubt werden.

226 Kurbacher, Frauke Annegret, Zwischen ›Verwurzelung‹ und ›Bodenlosigkeit‹. Gedanken zu einer Philosophie der Migration, in: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 3 (2018) 1, S. 21-34, hier S. 22.

227 Ebd., S. 33.

2. Die Entwicklung des Transnationalitätskonzeptes

Die Arbeitshypothese dieses Kapitels lautet, dass der migrationssoziologische Diskurs zum transnationalen Modell und seinen Folgen auch ein philosophischer Diskurs ist: Das migrationstheoretische Problem ist auch ein philosophisches.

Frauke Kurbacher identifiziert zwei grundlegende methodologisch-argumentative Ansätze, die hier sowohl inhaltlich in Bezug auf den Transnationalitätsbegriff, als auch methodisch Bedeutung haben. Kurbachers Auffassung nach zeichnen sich

»zwei große Seiten mit ihren Ansätzen ab[...]: ein Denken, das Grenzen, Ausschluß, historische Ablösung, aber auch Vermittlung, Grenzüberschreitung und Überwindung kennt – kurz: ein Denken, dem der Gedanke der Grenze konstitutiv und bis hin zu ihrer eigenen Transzendierung eingeschrieben ist, gegenüber einem Denken, das gerade unter Absehung von solch konstituierender Grenzziehung wohl am ehesten und weitesten als ein solches des ›Sich-selbst-Fortschreibens‹ beschrieben werden könnte und auf eine strikte Grenzziehung weitgehend verzichtet.«¹

Die Methode, die in diesem Kapitel Anwendung findet, steht im Kontext eines solchen von Kurbacher identifizierten Denkens, das zunächst unter Absehung von disziplinären *und* gesellschaftstheoretischen Grenzziehungen in Form eines ›Sich-selbst-Fortschreibens‹ des transnationalen Gedankens erfolgt. Das heißt nicht, dass im Verlauf der Analyse nicht auf Grenzen gestoßen werden kann oder dass Grenzen nicht artikulierbar oder benennbar werden.

Das Ziel ist die Herausarbeitung der (sozial-)philosophischen Implikationen des transnationalen Modells und seiner Folgeideen. Dazu wird der migrationssoziologische Diskurs einer philosophischen Analyse unterzogen. Erstens soll damit das transnationale Modell dargestellt, seine historische Entwicklung nachvollzogen und der migrationssoziologische Forschungsstand vermittelt werden. Zwei-

1 Kurbacher, Frauke Annegret, Zwischen Bedingung und Ermöglichungsgrund – Die Grenze? Philosophisch-kritische Überlegungen zu einem grenzwertigen Phänomen, in: Kuhn, Barbara und Ursula Winter (Hg.), *Grenzen. Annäherungen an einen transdisziplinären Gegenstand*, Würzburg 2019, S. 53-80, hier S. 58f.

tens sollen dabei Philosopheme markiert und, soweit möglich, »extrahiert« werden. Die Verflechtung von philosophischen, empirischen und methodologischen Fragen ist oft erkennbar, aber nie ganz lösbar: Der migrationssoziologische Diskurs und auch die Entwicklung des Modells bis hinein in empirische Details bleiben als Ganzes von philosophischer Relevanz. Das philosophische »Konzentrat« dient als Ausgangspunkt für die Weiterentwicklung der philosophischen Implikationen in den Folgekapiteln 4 bis 6.

Die Entwicklung des migrationstheoretischen Transnationalitätskonzepts lässt sich in drei Phasen gliedern: Die erste Phase umfasst die Geburtsstunde des Modells und die ersten Reaktionen und Weiterentwicklungen verschiedener Autor:innen (Kap. 2.1). Grob eingeordnet handelt es sich dabei um die 1990er Jahre. Die zweite Phase, die ungefähr mit der Verbreitung des Modells im deutschsprachigen Raum um die Jahrtausendwende herum einsetzt, steht unter dem Zeichen empirischer Anwendungen und Überprüfungen des Konzeptes sowie der Idee, transnationale Lebenswelten als bestimmte Sozialräume aufzufassen (Kap. 2.2). Dabei gerät besonders das Problem des methodologischen Nationalismus in den Fokus. Die dritte Phase spiegelt etwa den Forschungsstand des vergangenen Jahrzehnts wider. In ihr stehen die neuesten Weiterentwicklungen, die noch offenen Fragen und die ungelösten Probleme des Modells im Mittelpunkt (Kap. 2.3).

2.1 Erste Phase: »Transmigration«: Ein Paradigmenwechsel in der Migrationsforschung

Die erste Phase der Entwicklung des transnationalen Modells ist geprägt von dem Paradigmenwechsel, den die drei Anthropologinnen Linda Basch, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc mit der programmatischen Vorstellung des neuen analytischen Rahmens zur Beschreibung von Migration auslösen (Kap. 2.1.1). In den ersten Reaktionen auf das Modell mischt sich Begeisterung mit Kritik und es wird versucht, das Modell weiterzuentwickeln. Transmigrierende werden als Akteur:innen des Weltmarktes in den Mittelpunkt gerückt, was die Artikulierung eines alternativen ökonomischen Globalisierungsbegriffs mit sich bringt (Kap. 2.1.2), der theoretische Mehrwert des Konzeptes gegenüber bisherigen Integrationsmodellen wird bezweifelt (Kap. 2.1.3) und in der Ethnologie werden die methodologischen Konsequenzen dieses Paradigmenwechsels ausgelotet (Kap. 2.1.4).

2.1.1 Die Geburtsstunde des Transnationalitätsmodells in der anthropologischen Migrationsforschung

In der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung verbreitet sich in den 1990er Jahren die Theorie des transnationalen Beschreibungsmodells. Es geht Linda

Basch, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc bei der Formulierung des Konzepts darum, einen adäquaten analytischen Rahmen für die Lebensräume von Migrant:innen zu finden, die sich zunehmend über Ländergrenzen hinweg in transnationalen Beziehungen, Netzwerken und Organisationen etablieren und dauerhaft festigen. In ihrem programmatischen Text »Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration«² wird das Transnationalitätskonzept 1992 als theoretisches Beschreibungsmodell von Migrationsprozessen erstmals vorgestellt. Damit stoßen die Autorinnen eine wichtige Diskussion an und inspirieren sowohl zahlreiche theoretische und methodologische Erörterungen zum Transnationalitätskonzept als auch vielfältigste empirische Forschungsprojekte zu transnationalen Räumen. Glick Schiller und ihre Kolleginnen konstatieren, dass

»Migranten immer mehr dazu [neigen], Netzwerke, Aktivitäten und Lebensmuster zu schaffen, die sowohl ihre Gast- als auch ihre Heimatgesellschaften umfassen. Diese Art zu leben ermöglicht es ihnen, nationale Grenzen zu überwinden und damit zwei verschiedene Gesellschaften zu verknüpfen. [...] Um die Erfahrungen und das Bewußtsein dieser neuen Generation von Migranten überhaupt begreifen zu können, bedarf es eines innovativen Entwurfs, den wir ›Transnationalismus‹ nennen wollen. Den neuen Typus von Migranten bezeichnen wir entsprechend als ›Transmigranten‹.«³

Die Autorinnen halten die bisherigen Vorstellungen von Emigration und Immigration für unzureichend. Migrierende schufen Netzwerke und Lebensmuster, in denen sie Herkunfts- und Ankunftsgesellschaften miteinander verknüpften.⁴ Es geht nicht mehr um Migrationsbewegungen, die von A nach B vollzogen werden, sondern es werden Netzwerke zwischen A und B, auch möglicherweise zusätzlich zwischen C, D, E usw. gesponnen. Zur Beschreibung dieses Migrationsmodus wird

2 Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc, *Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration*, in: Dies. (Hg.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York 1992, S. 1-24. Die deutsche Übersetzung erschien als: *Transnationalismus: ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration*, in: Kleger, Heinz (Hg.), *Transnationale Staatsbürgerschaft*, Frankfurt a.M. 1997, S. 81-107. Eine weitere, zusammenfassende Version des Textes findet sich als: »Transnational Projects: A New Perspective« and »Theoretical Premises«, in: Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt (Hg.), *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 261-272.

3 Basch, Linda u.a., *Transnationalismus*, S. 81.

4 Vgl. ebd.

ein analytischer Rahmen vorgeschlagen, den Glick Schiller u.a. als »Transnationalismus« bezeichnen.⁵

»Transnationalismus definieren wir als den Prozeß, in dem Immigranten soziale Felder schaffen, die das Land ihrer Herkunft und das Land ihrer Niederlassung miteinander verbinden.«⁶ Transnationalismus bezeichnet den Autorinnen nach also die Schaffung sozialer Felder durch die migrantische Bevölkerung, in denen das Herkunftsland und das Land der Niederlassung miteinander verbunden werden, und ist als ein Prozess aufzufassen. Die Akteur:innen sind die Migrierenden. Diese werden als »Transmigrierende« bezeichnet.

»Transmigranten entwickeln und unterhalten vielfältige, grenzüberschreitende Beziehungen im familiären, ökonomischen, sozialen, organisatorischen, religiösen und politischen Bereich. Transmigranten handeln, entscheiden, sorgen und identifizieren sich in Netzwerken, die sie an zwei oder mehr Gesellschaften gleichzeitig binden.«⁷

Die Träger:innen des Transnationalen sind die Migrierenden. Ihre transnationalen Felder konstituieren sich aus persönlichen Beziehungen, aus gemeinschaftlichen Zugehörigkeiten oder Zugehörigkeitsgefühlen sowie einem bestimmten Aktionsradius. Nach den Autorinnen verbinden Transmigrierende durch diese Netzwerke zwei oder mehr Gesellschaften miteinander. So können sie »das Land ihrer Herkunft« und »das Land ihrer Niederlassung« bzw. »zwei oder mehr Gesellschaften« miteinander verbinden. Dadurch, dass erstens »Land« und »Gesellschaft« in den zwei Definitionen synonym verwendet werden, und dass zweitens Transmigrierte sich an »zwei oder mehr Gesellschaften gleichzeitig [zu] binden« imstande seien, werden »Gesellschaften« hier indirekt als »Nationalgesellschaften« mitdefiniert.

»Today, immigrants develop networks, activities, patterns of living, and ideologies that span their home and the host society.«⁸ Über ihre Art zu leben, zu reisen und zu kommunizieren vernetzen sich Migrierende zwischen ihrer Herkunfts- und Gastgesellschaft und spinnen so Verbindungsfäden zwischen verschiedenen Sozietäten. Das »today« suggeriert, diese Art und Weise zu migrieren sei ein neues Phänomen und stehe anderen, historischen Migrationsformen gegenüber.

5 Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc sprechen in ihren ersten Texten von »Transnationalismus«, da sie versuchen, ein programmatisches Konzept zu artikulieren. Die Verwendung der Termini ändert sich im Verlauf des Diskurses (s.u.). Da hier davon ausgegangen wird, dass es sich bei Transnationalität tatsächlich um einen Begriff handelt, der real bestehende Strukturen beschreibt und um eine normative Dimension des Begriffes zu vermeiden, wird im Folgenden generell von »Transnationalität« gesprochen.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 81f.

8 Basch, Linda u.a., *Transnational Projects*, S. 262.

Die Autorinnen beabsichtigen mit der Formulierung ihres Konzeptes, einen neuen analytischen Rahmen bereitzustellen, wo man bisher mit »permanente[n] Migranten, Rückkehrmigranten, temporäre[n] Migranten oder Gäste[n]/Gastarbeiter[n]« an Grenzen gestoßen sei.⁹ Sie wollen eine Perspektive einnehmen, in der transnationale Phänomene als Ergänzung statt als Widerspruch wahrgenommen werden.¹⁰ In Ermangelung handhabbarer Beschreibungsmodelle und auch aus dem wissenschaftshistorischen Grund, dass sich die Sozialwissenschaften zur Zeit der Entstehung der Nationalstaaten in Europa entwickelten, war soziologische Migrationsforschung lange im Rahmen nationalstaatlich verfasster Gesellschaften betrieben worden, was zum Ergebnis hatte, dass der Migration über nationalstaatliche Grenzen hinweg unvermeidlich eine gewisse sozialtheoretische Widersprüchlichkeit unterstellt werden musste.¹¹ Diese Sicht wollen Glick Schiller und ihre Kolleginnen überwinden. Mit dem Modell der transnationalen Netzwerke wird ihrer Ansicht nach ermöglicht, in zwei oder mehr Gesellschaften zu leben nicht als *widersprüchlich*, sondern als (sich) *ergänzend* zu denken. In der Konsequenz »schaffen und beziehen sich Transmigranten auf fluide und multiple Identitäten, die sowohl ihrer Heimat- als auch ihrer Siedlungsgesellschaft entspringen können.«¹² Die Identität von Transmigrierenden konstruiert sich dann in und aus dieser prozesshaften, ergänzenden, transnationalen Praxis. Dass die Identitäten sowohl fluid als auch multipel sind, bedeutet, dass es sich bei der *Ergänzung*, die durch transnationale Praxis vollzogen wird, sowohl um $A + B = A$ und B als auch um $A + B = C$ handeln kann.

Von Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc werden drei illustrierende Beispiele für Transnationalität angeführt, in denen politische Vertreter:innen der drei Emigrationsländer Haiti, Grenada und der Philippinen die in die USA migrierten Noch- oder Ehemals-Staatsbürger:innen als wichtige wirtschaftliche, soziale und politische Stütze ihrer jeweiligen Herkunftsländer adressieren: 1. Der 1991 neu gewählte Präsident von Haiti Aristide lädt zur Feier seiner Wahl über hundert Haitianer:innen aus der Diaspora ein und bezeichnet sie als die Mitglieder des »10. Bezirks«; Haiti ist in 9 Bezirke gegliedert. Die tatsächliche Staatsbürgerschaft spielt dabei keine Rolle, viele der Gäste haben einen US-amerikanischen Pass. 2. Der Landwirtschafts- und Entwicklungsminister von Grenada setzt für seine Vorhaben auf die Zusammenarbeit der grenadischen und der amerikanischen Bevölkerung grenadischer Herkunft in New York sowie deren neu gegründete Karibisch-Amerikanische Handelskammer. 3. Nach besonderen Richtlinien der philippinischen Behörden dürfen sogenannte Balikbayan-Sendungen von im Ausland leben-

9 Basch, Linda u.a., *Transnationalismus*, S. 86.

10 Vgl. ebd., S. 87.

11 Vgl. ebd.

12 Ebd., S. 94.

den Philippin:innen an ihre zurückgebliebenen Familien egal welchen Inhalts nahezu zollfrei eingeführt werden, da diese als ein Beitrag zur Entwicklung des Landes gesehen werden.¹³ Die Beispiele sind nicht viel mehr als Momentaufnahmen; aber sie verdeutlichen, dass Transmigierte als Akteur:innen fungieren, die, wie von politischen Institutionen aufseiten des Auswanderungslandes erkannt worden ist, sowohl dem Niederlassungs- als auch dem Herkunftsland ökonomisch und kulturell etwas zutragen können. Nach Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc werden die Netzwerke dabei nicht nur monetär und sozial, sondern auch über erwartete Zugehörigkeiten und Solidaritätseinforderungen gefestigt.¹⁴

»Our definition of transnationalism allows us to analyze the ›lived‹ and fluid experiences of individuals who act in ways that challenge our previous conflation of geographic space and social identity. This definition also will enable us to see the ways transmigrants are transformed by their transnational practices and how these practices affect the nation-states of the transmigrants' origin and settlement.«¹⁵

Von ihrer Transnationalitätsdefinition erhoffen sich die Autorinnen, transnationale und transmigrantische Lebenspraxen und Erfahrungen besser beschreibbar machen zu können. Sie gehen zusätzlich davon aus, dass Transmigrant:innen durch die transnationalen Praxen Auswirkungen auf die involvierten Nationalstaaten haben.

»The epistemological problem is [...] fundamental. Bounded concepts of culture, whether signaled by the rubric of tribe, ethnic group, race, or nation, are social constructions [...]. Culturally constructed boundaries – be they those of nations, ethnicities, or races – may seem fixed, timeless [...]. The current confluences of time and space brought about by global communications and transnational social relations only serve to highlight more deep-seated contradictions in the way in which we think about culture and society.«¹⁶

Kategorisierungen wie Ethnie, Rasse oder Nation entstehen nach Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc in sozialen Kontexten. Es handelt sich nicht um naturgegebene Kategorien, sondern um Konstruktionen, die in politischen Kontexten, sozialen Praxen und Diskursen entstehen und wirken. »*Bounded social science concepts* such as ›ethnic group‹, ›race‹, and ›nation‹ can limit the ability of researchers

13 Vgl. Basch, Linda u.a., *Transnational Projects*, S. 261f.

14 »Through the use of symbols, language, and political rituals, migrants and political leaders in the country of origin are engaged in constructing an ideology that envisions migrants as loyal citizens of their ancestral nation-state«, ebd., S. 262.

15 Ebd., S. 263.

16 Ebd., S. 267.

first to perceive and then to analyse the phenomenon of transnationalism [Her-
vorh. C. E.].«¹⁷ Nach Auffassung der Autorinnen erschweren vorgängige Konzepte
und Grenzziehungen aber eine Erforschung der praktizierten Migrationspraxen.
Mit dem transnationalen Modell wollen sie dafür eine Alternative bieten, die
zunächst von Grenzen abstrahiert.

Das Modell wirkt bahnbrechend. In der Identifikation der Transmigrieren-
den als sozialtheoretisches Subjekt der grenzüberschreitenden Netzwerke, Pro-
zesse und Sozietäten liegt der Kern des folgenden Paradigmenwechsels: Zum ers-
ten Mal in der Geschichte der Migrationsforschung werden nicht »Gesellschaften«,
sondern Migrant:innen sowie ihre Praxen selbst zum theoretischen Ausgangspunkt
der Untersuchung. Das ist mit ein Grund, weshalb trotz einiger Unklarheiten das
transnationale Modell ziemlich schnell eine migrationstheoretische Wende mar-
kiert, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Die ersten Reaktionen auf
das von Glick Schiller u.a. vorgestellte Modell schließen an diese grundlegenden
Überlegungen an.

2.1.2 Transnationalität bottom-up

»Transnational migration studies form a highly fragmented, emergent field
which still lacks both a well-defined theoretical framework and analytical rigour«,
schreiben wenige Jahre später Alejandro Portes, Luis Guarnizo und Patricia Landolt
in *The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field*.¹⁸
Sie versuchen, das Modell von Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc ausgehend
von ökonomischen Fragen insgesamt zu präzisieren und zur Konkretisierung des
Transnationalitätsmodells, von dem sie im Ansatz überzeugt sind, beizutragen.

Es wird von Portes, Guarnizo und Landolt am Transnationalitätsmodell grund-
sätzlich kritisiert, dass nicht klar sei, inwiefern sich transnationale Migration von
allgemeiner »Migration«, die es schon immer gegeben habe, abgrenzen lasse.

»Contemporary transnationalism had plenty of precedents in early migration his-
tory [...]. Contemporary transnationalism corresponds to a different period in the
evolution of the world economy and to a different set of responses and strategies
by people in a condition of disadvantage to its dominant logic. Herein lies the im-
port of its emergence.«¹⁹

17 Ebd., S. 264, vgl. auch S. 266f.

18 Portes, Alejandro, Luis E. Guarnizo und Patricia Landolt, *The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field*, in: *Ethnic and Racial Studies* 22 (1999), S. 217-237, hier S. 218. Gekürzt findet sich der Text auch in Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt, *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 275-283.

19 Ebd., S. 277.

Die Bedeutung des Transnationalitätsmodells wird im Verhältnis der aktuell praktizierten Transnationalität zur gegenwärtigen Entwicklung der Weltwirtschaft gesehen. Dabei legen Portes u.a. Wert darauf, Transmigrierende nicht nur als Folge des Globalhandels, sondern als gestaltende Akteur:innen dieser Weltwirtschaft zu identifizieren. Portes, Guarnizo und Landolt suchen also nach transnationalen Praxen in der Geschichte und fassen diese als Vorgängerinnen oder Vorläuferinnen der von Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc identifizierten »heutigen« Transnationalität auf.²⁰

Des Weiteren wird eine stärker fundierte empirische Grundlegung des Modells (»establish the phenomenon«) eingefordert.²¹ Portes, Guarnizo und Landolt fordern eine klarere theoretische Abgrenzung der transnationalen Idee von anderen Migrationskonzepten sowie Merkmale des Transnationalen, die dem Begriff spezifisch zukommen. Andernfalls sei dieser redundant: »If all or most things that immigrants do are defined as »transnationalism«, then none is [...]. To be useful, a new term should designate a distinct class of activities or people different from those signified by more familiar concepts.«²² Das Transnationalitätsmodell muss sich gegenüber Wanderungstheorien, Assimilations- oder Multikulturalismus-Modellen profilieren und eine spezifische Nützlichkeit vorweisen können, die andere Konzepte in ihrer Form nicht bieten können.

Schließlich schlagen Portes, Guarnizo und Landolt vor, bei der Erforschung transnationaler Phänomene von handelnden Individuen als Basis-Analyse-Einheit auszugehen. »For methodological reasons, we deem it appropriate to define the individual and his/her support networks as the proper unit of analysis in this area.«²³ Sie begründen diese Wahl damit, dass das Forschungsfeld der Transnationalität von Anbeginn an so ausgerichtet gewesen sei.²⁴ Damit dürfte die Identifikation der Transmigrierenden als Träger:innen des Transnationalen durch Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc gemeint sein; obgleich diese philosophische Diagnose im migrationssoziologischen Diskurs selbst nie gestellt wird. Portes, Guarnizo und Landolt nennen das *grass-roots-transnationalism* und wollen diese Festlegung aber nicht als eine Setzung *a priori* verstanden wissen, sondern als eine forschungspragmatische Entscheidung:

»This choice is not based on any *a priori* philosophical position [...]. We believe that a study that begins with the history and activities of individuals is the most efficient way of learning about [...] transnationalism [...]. Grass-roots transnational

20 Vgl. ebd., S. 280.

21 Ebd., S. 278.

22 Ebd., S. 279.

23 Ebd., S. 277.

24 Vgl. ebd.

activities were not initiated by actions or policies of governments, national or local [Hervorh. im Orig.].²⁵

Die Position mag zum einen auf liberale Denktraditionen, zum anderen auf die Identifizierung des transnationalen Subjekts durch Glick Schiller und ihre Kolleginnen zurückzuführen sein. Tatsache ist, dass hier entgegen der Behauptung durchaus eine philosophische Präsupposition zugrunde liegt. Wenn Portes, Guarnizo und Landolt davon ausgehen, es sei der »effizienteste Weg«, von individuellen Einzelhandlungen auszugehen, bedeutet das, dass das Phänomen der Transnationalität in ihren Augen individuumbasiert strukturiert ist. Strukturegebend sind einzelne Handlungen und Entscheidungen von Individuen, nicht kollektive oder institutionelle Verhältnisse. Es geht beim *Graswurzel-Transnationalismus* also ausdrücklich um individuelle, eigenmächtige, nichtstaatliche und nichtinstitutionelle Akteur:innen. In der Soziologie wird das als methodischer Individualismus bezeichnet. Dessen Wurzeln liegen in der Denktradition des Liberalismus und Kontraktualismus der Politischen Philosophie. Dabei wird von der Grundannahme ausgegangen, der Mensch sei in seinem Handeln frei und verantwortlich; Gemeinschaftsbildung und Institutionalisierungen bauten sekundär darauf auf.

Luis Guarnizo und Michael Smith unterscheiden an anderer Stelle bei der Untersuchung transnationaler Kleinunternehmer:innen die Unterscheidung zwischen Transnationalität »from above« und »from below«.²⁶ »*Capital flow* ohne *migration flow* [zu betrachten] ist sinnlos [Hervorh. im Orig.]«, konstatiert auch Karl Schlögel.²⁷ Ökonomische Fragen sind von Anfang an ein wichtiger Aspekt der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung. Vor der Verbreitung des transnationalen Modells war internationale Wirtschaftsmigration vorwiegend als Subsystem des »Weltmarkts« verstanden worden.²⁸ Mit dem transnationalen Modell und dessen Identifikation der Transmigrierenden als Träger:innen der Verflechtungsprozesse wird nun aber eine neue Gewichtung möglich: Migration ist nicht mehr nur die Folge globaler Märkte, sondern Migrierte können auch aktiv zur Etablierung grenzüberschreitender Märkte beitragen.

Die migrantische Bevölkerung kann als handelnde Akteurin des ökonomischen Globalisierungsprozesses und auf Mikroebene selbst mit als Verursacherin neuer

25 Ebd.

26 Guarnizo, Luis E. und Michael P. Smith, *The Location of Transnationalism. Transnationalism from Below*, New Jersey 2002; vgl. auch Portes, Alejandro, Luis E. Guarnizo und Patricia Landolt, *The Study of Transnationalism*, S. 221.

27 Schlögel, Karl, *Planet der Nomaden*, S. 119.

28 Vgl. ebd.; auch z.B. Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System*, New York u.a. 1974ff.; Frank, André Gunder, *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt a.M. 1969 u.a.

ökonomischer Verflechtungen gedeutet werden. Der Fakt, dass die Höhe der Rissen weltweit staatliche Entwicklungshilfe um das Vierfache übersteigt, mag diese Annahme bestätigen. Portes, Guarnizo und Landolt stellen also ihr Modell des *Graswurzel-Transnationalismus* vor, in dem einzelne handelnde Individuen den Grundbaustein der transnationalen Netzwerke bilden. Die Individuen handeln sozial, politisch und ökonomisch, und tragen damit zu einer transnationalen Bewegung »von unten« bei. Damit gewinnt das ökonomisch gerahmte Transnationalitätskonzept ein folgenreiches Distinktionsmerkmal gegenüber dem ökonomisch verstandenen Globalisierungsbegriff: Transnationale Netzwerke sind aus tätigen und eigenmächtigen individuellen Praxen geknüpft, während das »Subjekt« der Globalisierung opak bleibt (»der Markt«, »die Wirtschaft«, »das Kapital«, »der Westen« etc.).

2.1.3 Transnationalität versus Integration?

Der Kritik von Portes, Guarnizo und Landolt, das Transnationalitätskonzept müsse gegenüber anderen Migrationstheorien stärker profiliert werden, schließen sich auch andere an: Kann die transnationale Theorie Migrationsphänomene auf eine Art und Weise gewinnbringend beschreiben, wie es integrationistische Migrationsmodelle – zum Beispiel Assimilationsmodelle – nicht vermögen? Das transnationale Konzept muss sich der Frage stellen, wie sich trotz lebendiger, sozialer transnationaler Netzwerke das soziale Zusammenleben im konkreten Lokalen gestalten soll. Mit dem transnationalen Modell soll nach Auffassung seiner Autorinnen die Perspektive der geschlossenen Nationalgesellschaften überwunden werden. Aber es wird offengelassen, ob und wie Transmigrierende in lokale Gegebenheiten eingebunden sind.

Eine ausführliche Kritik am Transnationalitätskonzept aus assimilationstheoretischer Sicht wird von Peter Kivisto formuliert. Kivisto findet das Ansinnen von Glick Schiller u.a. »that social science must become unbound«²⁹ bemerkenswert originell.³⁰ Aber er fasst das von den Anthropologinnen vorgestellte Modell so auf, dass die programmatisch formulierte transnationale Perspektive den bisherigen Migrationstheorien allesamt ihre Angemessenheit für die Beschreibung von Migration ab sofort abspräche. Die »neue« transnationale Migrationsform erkläre sich im Vergleich zu vorangehenden Formen historisch bloß durch die höhere Intensität aufgrund technologischer Möglichkeiten, was als neue Qualität der Migrationsformen aber nicht überzeugend sei. Kivisto sieht keinen Grund, warum bisherige Migrationstheorien, allen voran Assimilationstheorien, diese Prozesse nicht

29 Kivisto, Peter, *Theorizing Transnational Immigration: A Critical Review of Current Efforts*, in: *Ethnic and Racial Studies* 24 (2001) 4, S. 549-577, hier S. 553.

30 Vgl. ebd.

ausreichend beschreiben können sollten.³¹ Es wird nach Kivistos Auffassung nicht klar, worin die neue Qualität der Transmigration im Vergleich zu Emigrations- und Immigrationsbewegungen liegen soll und was der theoretische Gewinn des Transnationalitätsmodells sein soll.

»The historical contrast Glick Schiller et al. make is overdrawn [...]. Immigrants in the past offer ample evidence of concern about and active involvement in homeland relations and issues. Remittances are nothing new [...]. Immigrants in both periods have sent money and goods to relatives and friends in the homeland. They have been sources of information and support for individuals in their hometowns contemplating migration. At the political level, they have been actively involved in homeland politics [...]. Return migration is not a new phenomenon. Neither is circulatory migration, including seasonal migrations [...]. Today's transmigrants do not look as different from yesterday's immigrants as Glick Schiller et al. presume them to be [...]. On the other hand, should all immigrants today and yesterday be viewed as transnational? What about the immigrants from either era that sever family ties, care little if at all about homeland issues, and never return home? [...] Glick Schiller et al. fail to provide criteria by which we could make [...] a distinction. Instead, we are left with a dichotomy between immigrants from the past and transmigrants from the present.«³²

Kivisto sieht demnach die historische Unterscheidung zwischen Immigrierenden seit Ende des 19. Jahrhunderts und Transmigrierenden seit den 1980er Jahren als überzeichnet an. Er vermisst Merkmale, anhand derer die Transmigration gegenüber der Immigration erkennbar sei, denn es ließen sich auch frühere Migrationsbewegungen als »transnational« bezeichnen.

Aus Kivistos Kritik wird zweierlei ersichtlich: Erstens sind die grenzüberschreitenden Netzwerkstrukturen empirisch-historisch nichts Neues. Zahlreiche frühere Migrationsformen können auf dieser Basis ebenfalls als transnational beschrieben werden (vgl. die Begriffsklärung in Kap. 1.1). Damit sei unklar, was das Neue an den gegenwärtigen Transmigrationsformen sein soll. Kivisto sieht in der neuen Perspektive keinen allzu großen Gewinn und kommt daher zu dem Schluss, dass das transnationale Modell gegenüber den alten Migrationsmodellen keinen Mehrwert habe.

Zweitens überzeugt ihn auch nicht die vage Bezugnahme auf den »globalen Kapitalismus« und die Deutung der transnationalen Netzwerke als Bottom-up-Globalisierung durch Portes, Guarnizo, Smith und Landolt.

31 Vgl. ebd., S. 552ff.

32 Ebd., S. 555f.

»It seems altogether obvious that all of the labor migrants in both of these eras [19th and 20th century] can appropriately be viewed as [...] ›children of capitalism‹. The exigencies of the capitalist market shaped the lives of past immigrants and shape the lives of present immigrants similarly [...]. Most [...] of Glick Schiller et al.'s transmigrants are actually seeking incorporation into the capitalist system rather than resisting it. Indeed, [...], there was more evidence of resistance – from socialists, communists, and anarchists with visions of an alternative to capitalism – in the past than in the present [...].«³³

Die Gegenüberstellung von einem Transnationalismus von oben und einem Transnationalismus von unten, bzw. zwischen einem globalökonomisch negativ konnotierten Globalisierungs- und einem positiv konnotierten Transnationalitätsbegriff, wird als Merkmal der Migration der Gegenwart von Kivisto abgelehnt. Transmigrierende seien dadurch, dass sie Akteurspositionen im transnationalen Zusammenhang besetzen, gegen grenzüberschreitende Kapitalismusformen noch lange nicht widerständig, insbesondere wenn es sich dabei um transnationale Kleinunternehmungen handelt.³⁴ Im Gegenteil: Er sieht in den Arbeiter:innenbewegungen des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts einen viel größeren und konkreteren Widerstand gegen globalen Kapitalismus gegeben als gegenwärtig.

Darüber hinaus bringt Kivisto den Aspekt der integrationspolitischen Anwendbarkeit des Transnationalitätsmodells in den Diskurs ein. Kivisto stellt die Frage, ob das transnationale Modell zu den integrationstheoretischen Diskursen³⁵ etwas beitragen kann. Wie stellt sich das Verhältnis zwischen Integrations- und Transnationalitätstheorie dar?

»I would like to propose that the relationship between transnationalism and assimilation ought to be seen in the same light as the relationship between assimilation and ethnic pluralism and multiculturalism. Rather than abandoning assimilation as the Glick Schiller et al. model proposes, or juxtaposing it to transnationalism [...] it would appear most appropriate to consider transnationalism as one possible variant of assimilation. This is because at the moment that transnational immigrants are working to maintain homeland connections, they are also engaged in the process of acculturating to the host society.«³⁶

33 Ebd.

34 Bei den meisten Beispielen von Portes, Guarnizo und Smith für einen Transnationalitätsbegriff »from below« handelt es sich um transnationale Kleinunternehmen.

35 Hier ist nicht das Integrationsmodell im engen Sinn, sondern der Sammelbegriff »Integrationstheorien«, im angelsächsischen Sprachraum »assimilation theories«, gegenüber den »Wanderungstheorien« gemeint; vgl. Kap. 1.2.

36 Ebd., S. 571.

Kivisto eröffnet die Diskussion mit der Frage, wie das transnationale Modell in ein Verhältnis zu anderen Migrationsmodellen zu setzen sei. Er selbst sieht Transnationalität als eine Variante von Integration oder Assimilation. Demnach stellt Transnationalität, ähnlich der Multikulturalismustheorie, eine integrationstheoretische Subkategorie dar. Die Perspektive und die Absichten von Integrations-theorien sind für Kivisto der unabdingbare Ausgangspunkt, was einem besonders anwendungsorientierten Interesse an Migrationstheorien geschuldet sein mag. Er eröffnet mit seiner Kritik jedoch eine wichtige migrationssoziologische Debatte: In welchem Verhältnis stehen Transnationalitäts- und Integrationsdenken?

2.1.4 Ethnologie³⁷ und Migration

Da Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc von der fachlichen Ausrichtung her Anthropologinnen (bzw. Ethnologinnen) sind, soll nachfolgend ein Blick auf die Debatten der sozial- und kulturanthropologischen bzw. ethnologischen Methodologie zur Zeit der Artikulation des transnationalen Modells geworfen werden. Arjun Appadurai fasst die im Laufe des 20. Jahrhunderts konstant zunehmende Herausforderung für die Ethnologie folgendermaßen zusammen:

»Ethnographie hat sich [der] Veränderung bei der sozialen, räumlichen und kulturellen Entstehung von Gruppenidentitäten [zu stellen]. In dem Maße, in dem ganze Menschengruppen ihre traditionellen Orte verlassen und sich an anderen neu zusammenfinden, die Geschichte ihrer Gruppe neu bestimmen und ihre ethnischen ›Projekte‹ umdefinieren, ist das *Ethno* in Ethnographie nicht mehr fest umrissen und nicht mehr eindeutig bestimmbar. Die anthropologischen Beschreibungsmethoden³⁸ werden darauf reagieren müssen.«³⁸

Die »Ethnien« bleiben nicht an Ort und Stelle und behalten nicht ihre »angestammte« kulturelle Praxis bei. Dies wäre für die Forschung bequem und tatsächlich basierten ethnologische Untersuchungen lange Zeit auf einer solchen Vorannahme. Stattdessen bewegen, verteilen und zerstreuen sich Ethnien, schreiben oder finden Geschichten und Geschichte und transformieren und reflektieren sich als kollektive Identität, wie Appadurai anmerkt. Insofern seien adäquate Beschreibungsmethoden erforderlich. Als ein solcher Versuch kann das transnationale Modell aufgefasst werden.

37 Das Fach »Ethnologie« heißt im angelsächsischen Sprachraum »Anthropologie«. Auch im deutschsprachigen Raum wird der Fachbereich mittlerweile oft als »Sozial- und Kultur-anthropologie« bezeichnet.

38 Appadurai, Arjun, Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998, S. 11-40, hier S. 11.

»Ethnography's great strength has always been its explicit and well-developed sense of location, of being set here-and-not-elsewhere.«³⁹ Akhil Gupta und James Ferguson sehen in der spezifischen Konzentration auf »Orte« und ihre Wahrnehmung eine ethnographische Stärke. Ethnographische Methoden wie beispielsweise Teilnehmende Beobachtung erfordern eine besondere passiv-aktive Forschungshaltung, die ein Lokalbewusstsein erfordert und befördert. »Die Aufgabe der Ethnographie besteht nun im Entwirren eines Knäuels: Was bedeutet Örtlichkeit als gelebte Erfahrung innerhalb einer globalisierten, enträumlichten Welt?«, fragt Appadurai.⁴⁰ Mit »Enträumlichung« (im englischen Original »deterritorialization«) meint er die Entkopplung von Lokalität und Gruppenidentität.⁴¹ Die grundlegende Dekonstruktion des Ethnienbegriffes führt dazu, dass der Forschungsfokus auf die »Orte« gelegt wird, um der dort lebenden Bevölkerung und ihren multiplen Identitäten möglichst unvoreingenommen begegnen zu können. Seit dem *cultural turn* in den 1970er Jahren kann ein ethnologisches Erkenntnisinteresse an »fremden« Kulturen genauso auf die »eigene« Kultur standardmäßig angewendet werden.⁴² »One of the most profound issues raised by recent work in anthropology is the question of the spatialization of difference.«⁴³ Die alte ethnologische Dichotomie von »fremd/anders« und »eigen« wurde »zerräumlicht«. Die Differenzen haben sich umverteilt.

Eine weitere methodologische Herausforderung besteht nach Appadurai »darin, die kosmopolitisch-kulturellen Formen [...] der modernen Welt zu untersuchen, ohne dabei dem Westen oder einem davon abgeleiteten Modell logische oder chronologische Priorität einzuräumen.«⁴⁴ An dieser Aufgabe arbeiten sich seit dem postkolonialen Paradigmenwechsel die Ethnologie bzw. die Sozial- und Kulturanthropologie, die Kultur-, die Literatur- und die Regional- und Geschichtswissenschaften ab.⁴⁵

39 Gupta, Akhil und James Ferguson, *Discipline and Practice: ›The Field‹ as Site, Method, and Location in Anthropology*, in: Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt, *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 87-103, hier S. 96.

40 Appadurai, Arjun, *Globale ethnische Räume*, S. 19.

41 Vgl. ebd.

42 So zum Beispiel Willis, Paul, »*Profane Culture*«: *Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur*, Frankfurt a.M. 1981 (zuerst 1978).

43 Gupta, Akhil und James Ferguson, *Discipline and Practice*, S. 94. »The unspoken premise that ›home‹ is a place of cultural sameness and that difference is to be found ›abroad‹ has long been part of the common sense of anthropology. Yet some of our contributors [...] begin their ›fieldwork‹ with the opposite premise – that home is from the start a place of difference«, ebd.

44 Ebd., S. 13.

45 Vgl. beispielsweise Conrad, Sebastian, Shalini Randeira und Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002).

Kurz, nach Appadurai bzw. Gupta/Ferguson müssen in der Ethnographie folgende Elemente neu sortiert werden: 1. die zu erforschende Gruppe; 2. deren Selbstverständnis; 3. ihre Verteilung auf dem Globus und die daraus wiederum resultierenden Folgen für Punkt 1 und 2; sowie 4. ihre lokale Erfahrung und gelebte Praxis vor Ort, was ebenfalls in Bezug zu den Punkten 1 bis 3 erfolgen muss. Zuletzt muss den Ergebnissen postkolonialer Kritik Rechnung getragen werden und es soll versucht werden, dem »Westen« weder logisch noch chronologisch Priorität einzuräumen.

Kann das transnationale Modell diese Forderungen erfüllen? Die Entkoppelung von Territorialität und Gruppenidentität und die Forderung Appadurais nach entsprechender methodologischer Konsequenz ist erklärter Teil des transnationalen Programms. Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc formulieren ausdrücklich den Wunsch nach »unbounded societies«, nach unumgrenzten Sozietäten. Konkret könnten zahllose transmigrantische Gruppen auf ihre globale Verteilung, kulturelle Praxis und Identität hin erforscht werden. Die Punkte 1 bis 3 könnten somit erfüllt werden. Zur Beschreibung lokaler Lebenswelten scheint das transnationale Modell nach bisheriger hiesiger Einschätzung allerdings weniger geeignet zu sein. Der lokale Bezug des transnationalen Konzeptes erfolgt in der Rahmung des Nationalstaats, was eine sehr große lokale Unschärfe mit sich bringt und methodologisch und sozialtheoretisch fatal ist (vgl. Kap. 2.2.3 zum methodologischen Nationalismus). Lokalität kann mit Sicherheit in bestimmten Zusammenhängen nationalgesellschaftliche Parameter aufweisen, aber grundsätzlich muss es keine notwendige Verbindung zwischen dem Lokalen und dem Nationalen geben und schon gar nicht sind sie gleichzusetzen. Eine Schwäche des transnationalen Modells scheint also die *Unschärfe des Lokalen* zu sein.

Wird im transnationalen Konzept dem »Westen oder einem davon abgeleiteten Modell logische oder chronologische Priorität« eingeräumt? Diese Frage kann einmal mit Ja und einmal mit Nein beantwortet werden. Ja, denn der Begriff der Nation, so gut wie unumstritten eine »Erfindung des Westens«, spielt im transnationalen Modell eine zentrale historische Rolle, da es »Nationen« sind, die überschritten werden. Das heißt, *in seiner Genese* räumt Transnationalität dem nationalen (und damit einem »westlichen«) Modell logische und chronologische Priorität ein.

Andererseits tut es das *in seiner Struktur* aber nicht, denn das transnationale Modell hat gegenüber zahlreichen Globalisierungs- oder Migrationstheorien den großen Vorteil, dass es äquilibristisch konstruiert ist: Erstens spielt es überhaupt keine Rolle, wo und wie auf dem Globus sich transnationale Netzwerke aufspannen. Transnationale Verbindungen können sowohl ganz ohne Bezug auf »den Westen« auskommen als auch im Falle einer Bezugnahme auf den Westen dann in einer Balance zwischen der einen und der anderen Nation oder Nationalgesellschaft bestehen. Es findet strukturell keine Hierarchisierung und keine Wertung der beteiligten Herkunfts- und Niederlassungsländer statt, auch wenn es sich faktisch um

ungleichgewichtige Verhältnisse handeln kann oder handelt. Zweitens: Wenn die Transmigrant:innen sozialtheoretisches Subjekt des Transnationalen sind, kann von ihnen aus argumentiert werden – und nicht von einer Position »des Westens«, »des Nordens«, »des Südens«, »des Orients«, »des Okzidents«, »des Zentrums« oder »der Peripherie« etc. aus. *Rein strukturell* wird mit dem Transnationalen Konzept also dem »Westen« oder einem davon abgeleiteten Modell keine logische oder chronologische Priorität eingeräumt. Dieser *äquilibristische Charakter* des transnationalen Modells kann gegenüber anderen Modellen einen Vorteil darstellen.

2.1.5 Erste Zusammenfassung: Ein Perspektivenwechsel in der Migrationsforschung

Die erste Phase zusammenfassend zeichnen sich bisher fünf Aspekte des transnationalen Modells ab: a) die Subjektposition der Transmigrant:innen, b) der Netzwerkcharakter der sozialen Gruppe, c) das Problem des fehlenden historischen oder systematischen Kriteriums von empirischer Transmigration, d) die Neubewertung von (sozialen) Grenzen und e) das Problem des Ortes.

a) Die Subjektposition der Transmigrierenden

Die Formulierung des transnationalen Modells durch die drei Anthropologinnen Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc kommt einem Paradigmenwechsel gleich. Fortan existiert ein Konzept, bei dem nicht die Nationalgesellschaften den Ausgangspunkt für die Erforschung von Migration darstellen, sondern transnationale Netzwerke. Mit der Identifikation der Transmigrierenden als sozialtheoretische Träger:innen dieser Netzwerke wird der Paradigmenwechsel komplett: *Migrierende sind fortan als Trägerentität (Subjekt) von Sozietät(en) denkbar.*

Die Begriffe »Emigration« und »Immigration« werden in ihrer Bedeutung damit stark eingeschränkt: Nur noch unter bestimmten Voraussetzungen und unter einer spezifischen Perspektive – nämlich aus der Perspektive der aufnehmenden oder entlassenden Gesellschaft –, sowie unter bestimmten Migrationsbedingungen kann von Immigration gesprochen werden. Der Begriff der Transmigration wird sich im Diskurs nicht konsequent durchsetzen, was auch daran liegt, dass transnationale Migration in empirischer »Reinform« eher selten auftritt. Vielmehr wird von zahlreichen Migrations-Mischformen gesprochen, wobei Transnationalität eine wichtige Rolle spielt (vgl. Kap. 2.2.2). Das spezifisch Neue am transnationalen Modell ist also weniger die Datenlage selbst als vielmehr die neue *Sicht* auf Migrationsphänomene. Und dieser Perspektivenwechsel wirkt nachhaltig. Die sozialtheoretische »Revolution« besteht darin, dass das migrantische Individuum mit der transnationalen Wende *als Träger von Sozietät überhaupt* denkbar ist und bleibt. Gleichzeitig fällt auf, dass es das bisher nämlich nicht war.

Daran anknüpfend erkennen Portes, Guarnizo und Landolt im transnationalen Modell einen Bottom-up-Globalisierungsbegriff. Sie versuchen, einen Graswurzel-Transnationalismus methodisch auf die Weise grundzulegen, dass das einzelne migrantische Individuum und sein Netzwerk als analytischer Grundbaustein angenommen wird. Damit stellen sie die Idee der Transnationalität in eine liberale Denktradition: Es wird angenommen, der Mensch sei grundsätzlich in seinem Handeln frei und verantwortlich, und jegliche Sozialstruktur baue darauf auf.

b) Der Netzwerkcharakter

Transnationalität wird von Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc definiert als *Prozess*, in dem Immigrierende soziale Felder schaffen, die das Land ihrer Herkunft und das Land ihrer Niederlassung miteinander verbinden. Es handelt sich bei den transnationalen Lebenspraxen der Migrant:innen um soziale Netzwerke. In ihrer Genese stehen die transnationalen Netzwerke in Bezug zum Begriff der Nation und damit zu einem kulturellen Modell des »Westens«. In ihrer Struktur sind sie aber von bestimmten Nationalstaaten oder Kulturräumen unabhängig und weisen einen äquilibristischen Charakter auf.

Die migrantische Bevölkerung verbindet über ihre Netzwerke zwei oder mehr Gesellschaften miteinander. Das kann sowohl in Form von $A + B = A$ und B , also einem Nebeneinander der beiden Gesellschaften oder Kulturen, als auch in Form von $A + B = C$, also als Entwicklung, geschehen. Wichtig dabei ist, dass immer beides möglich ist, was im Übrigen die transitive und intransitive Funktion des Verbs *transcendere* abbildet. Transnationalität umfasst transitive und intransitive, damit dialektisch-historische Prozesse.

c) Das Problem des fehlenden historischen oder systematischen Kriteriums von empirischer Transmigration

Quantität und Intensität transnationaler Migrationsformen und Kommunikationsformen sind relativ und können auch aus anderen Migrationsmodellen heraus beschrieben werden. Ebenso kann eine historische Abgrenzung zu früheren Migrationsformen nicht erfolgreich vorgenommen werden, da sich rückblickend viele Migrationsbewegungen früherer Epochen ebenfalls als »transnational« bezeichnen lassen (vgl. auch Kap. 1.1). Somit kann festgehalten werden, dass als signifikantes Kriterium transnationaler Migration vor allem die Forschungsperspektive gelten kann. Das dezidierte Merkmal transnationaler Migration liegt in der jeweiligen Betrachtungsweise: Es ist keine Frage von Quantität und Intensität, sondern eine der Perspektive.

d) die Neubewertung von (sozialen) Grenzen

Mit dem transnationalen Konzept wird auch die Frage nach der Umgrenzung sozialer Entitäten aufgeworfen. *Per definitionem* handelt es sich bei der Gruppe der Transmigrierenden um eine soziale Entität, die andere soziale Grenzen – die der Nationalgesellschaften – überschreitet. Gleichzeitig ist die »Grenze« der transmigrantischen Gruppe nicht klar bzw. sie bleibt offen, da es kein Kriterium gibt, das eine potenzielle Teilhabe von vornherein ausschließen könnte. Die Idee einer Sozietät, die über ihre Außengrenzen definiert ist, wird mit dem transnationalen Modell infrage gestellt.

e) das Problem des Ortes

In Auseinandersetzung mit methodologischen Fragen der Ethnologie wurde deutlich, dass eine Schwäche des transnationalen Modells in der unzureichenden Gewichtung der lokalen Lebenspraxis besteht. Die Würdigung des Ortes ist eine traditionelle Stärke ethnographischer Methoden. Im transnationalen Modell erfolgt der Bezug auf konkrete Orte nur abstrakt über die Kategorie der Nationalgesellschaft, weswegen er unscharf bleibt und was im Forschungsdesign – ungewollt – in methodologischen Nationalismus münden kann (vgl. Kap. 2.2.3). Die Kritik vonseiten der Integrationstheorie schlägt im Grunde in diese Kerbe; gleichzeitig wird allerdings erkennbar, dass auch die Integrationstheorie dem konkreten Phänomen vor Ort gegenüber unscharf bleiben kann, wenn ein lokales Verhältnis im Rahmen (national-)gesellschaftlicher Parameter verhandelt wird. Es ist festzuhalten, dass der integrationistischen Argumentation mit dem transnationalen Paradigmenwechsel eine Argumentation gegenübersteht, die sie unter Rechtfertigungsdruck setzt. In der zweiten Phase der Entwicklung des Transnationalitätsbegriffs differenzieren sich die Aspekte weiter aus.

2.2 Zweite Phase: Transnationale Räume

In der zweiten Phase der Entwicklung des Modells wird ein Konzept entwickelt, das die Gruppe der Migrierenden und Migrierten als bestimmte gelebte Sozialräume auffasst und damit eine transnationale soziale (Untersuchungs- oder Analyse-)Einheit zugrunde zu legen versucht (Kap. 2.2.1). Sodann ist ein Blick auf die äußerst zahlreichen und vielfältigen Anwendungen des Modells in der empirischen Forschung zu werfen. In Auseinandersetzung mit verschiedenen Fällen konkreter, gelebter Transnationalität tauchen wiederum neue methodologische und philosophische Fragen auf (Kap. 2.2.2). Bei Betrachtung der empirischen Forschungsergebnisse zeigt sich auch, dass ein zentrales Problem der Migrationssoziologie der methodologische Nationalismus ist (Kap. 2.2.3). Dazu werden Lösungsvorschlä-

ge aus der empirischen Methodik (Kap. 2.2.3.1) und der Transnationalitätstheorie (Kap. 2.2.3.2) vorgestellt.

2.2.1 »Transnationale Soziale Räume«

Im deutschsprachigen Raum findet das transnationale Modell um die Jahrtausendwende vor allem durch Thomas Faist und Ludger Pries Verbreitung. Es gelingt dabei, dem Transnationalitätskonzept mit der Definition von »Transnationalen Sozialen Räumen« Profil zu geben. Nach Ludger Pries stehen im Mittelpunkt der Transnationalitätsforschung

»wirtschaftliche, kulturelle, politische und soziale Beziehungen und Verflechtungen, die die Grenzen der Nationalstaaten überschreiten, aber nicht in erster Linie zwischen den Staaten bzw. Regierungen entwickelt werden. Gleichzeitig handelt es sich um soziale Beziehungen, Netzwerke und Sozialräume, die nicht global und erdumspannend, gleichsam überall und ›de-lokalisiert‹ vorhanden sind, sondern die sich zwischen sehr spezifischen Orten und Plätzen über nationalstaatliche Grenzen hinweg aufspannen.«⁴⁶

Wie schon Glick Schiller, Portes u.a. betont Pries, dass es sich bei transnationalen Akteur:innen um nichtstaatliche handelt. Außerdem ist für ihn von zentralem Interesse, inwieweit transnationale soziale Räume lokal und territorial beschreibbar sind. Es geht ihm »um das Verhältnis zwischen den sozialen und den geographischen Räumen, in denen die Menschen ihr Leben führen.«⁴⁷ In *Die Transnationalisierung der sozialen Welt* erarbeitet Pries dazu Unterscheidungsmerkmale. Transnationalisierung ist dabei wie Internationalisierung, Renationalisierung, Supranationalisierung, Globalisierung, Glokalisierung und Diaspora-Internationalisierung (»Zerstreuung«) ein Vergesellschaftungsprozess, bei dem allerdings die Akteursperspektive der transnationalen Migrant:innen besonders betont wird. Die sieben genannten Vergesellschaftungsprozesse werden mit bestimmten Raumvorstellungen in Verbindung gebracht. Der Internationalisierung, der Renationalisierung, der Globalisierung und der Supranationalisierung bescheinigt Pries ein Raumkonzept, das er absolutistisch oder essentialistisch nennt, weil es auf einer doppelten Verschränkung von Sozialraum und geographischem Flächenraum basiert.⁴⁸ Das wird in der Migrationsforschung auch als »Container-Prinzip« bezeichnet und bedeutet, dass es in einem geographisch zusammenhängenden Territorium nur einen bestimmten Sozialraum gibt und

46 Pries, Ludger, *Die Transnationalisierung der sozialen Welt: Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*, Frankfurt a.M. 2008, S. 13.

47 Ebd., S. 12.

48 Vgl. ebd., S. 132f.

dass umgekehrt jeder Sozialraum genau einen geographischen Raum einnimmt.⁴⁹ Glokalisierung, Diaspora-Internationalisierung und Transnationalisierung hingegen haben nach Pries ein relativistisches Raumkonzept zur Grundlage, das heißt, der territoriale Raum und der soziale Raum sind nicht deckungsgleich. Glokalisierung sei als eine lokale Sozietät-Raum-Beziehung zu verstehen,⁵⁰ die Diaspora-Internationalisierung entspräche einer zunehmenden Vernetzung zwischen verschiedenen Orten, wobei ein Ort (der auch nur imaginiert sein kann) Zentrumsfunktion einnimmt,⁵¹ und bei der Transnationalisierung sei eine eher »gleichgewichtige Bedeutung der unterschiedlichen Lokalitäten im Ländergrenzen überspannenden sozialräumlichen Beziehungsgeflecht«⁵² festzustellen.

Transnationalität sei darüber hinaus weder global, noch de-lokalisiert, noch lokal.⁵³ Man könne »Transnationalisierung als die Zunahme pluri-lokaler und dezentraler dauerhafter und dichter Sozialbeziehungen und Austauschverhältnisse betrachten, die sich über die essentialistischen Containerräume von Nationalgesellschaften hinweg erstrecken.«⁵⁴ Transnationalisierung erfolgt nach Pries im Gegensatz zur Zerstreung diasporischer migrantischer Gemeinschaften also *dezentral und pluri-lokal*. Es sind immer mindestens zwei oder mehr Orte beteiligt und es gibt keinen Ort im transnationalen Gefüge, der gegenüber den anderen im Netzwerk befindlichen Orten eine herausragende Bedeutung hat.⁵⁵

Weiter lässt sich aus dem Zitat schließen, dass in den nationalgesellschaftlichen Behälter-Räumen sozialer und geographischer Raum zwar deckungsgleich, aber nicht undurchlässig vorgestellt sind, denn es können sich Sozialbeziehungen und Austauschverhältnisse darüber hinweg erstrecken. Die Umgrenzungen sind also, auch wenn sie Grenzen sind, permeabel. Auch der »absolutistische« soziale Raum befindet sich ständig in einem Austauschprozess »nach außen« und damit in einem Wandel. Aber er hat von der Idee her Umgrenzungen, *die ihn definieren*. Es bedeutet weiter, dass der geographisch relative Sozialraum des Transnationalen an verschiedenen Orten in »Nationalcontainern« verankert sein kann. Wenn diese Sozialräume aber nur an Orten verankert sind, sind sie zunächst auf die Nationalbehälter nicht direkt angewiesen, vielmehr *beziehen sie sich auf diese über*

49 Vgl. ebd., S. 45.

50 Vgl. ebd., S. 152ff.

51 Vgl. ebd., S. 156ff.

52 Ebd., S. 160.

53 Vgl. ebd., S. 14.

54 Ebd., S. 161.

55 Was in der konkreten (post-)migrantisch-transnationalen Lebenspraxis so sicherlich nicht zutreffend ist, da wohl meistens ein benennbarer Lebensmittelpunkt besteht. Allerdings sind in der Praxis ohnehin stets Mischformen verschiedener migrantischer Theoriemodelle zu finden. Hier geht es eher darum, den Charakter des transnationalen Modells zu präzisieren.

den Ort. Konkret lässt sich daraus beispielsweise ableiten, dass in (post-)migrantischen Lebenspraxen, die an Orten gelebt werden (»Berlin«, »New York« etc.) aus transnational-migrantischer Perspektive in Bezug auf den gelebten Ort *kein* sozialtheoretischer Rechtfertigungs- oder Erklärungsdruck besteht, wie es unter dem Integrationsparadigma der Fall ist. Im transnationalen Zusammenhang kann dieser Druck erst durch die Beziehung *zwischen Ort und definiertem* »Nationalcontainer« – beispielsweise beim Gang zur Ausländerbehörde – entstehen. Es muss zwischen den *Orten der Lebenspraxis* und den aufgrund ihrer theoretischen Struktur *normativ definierten Nationalbehältern* getrennt werden.

Pries legt ebenfalls Wert darauf, ›Translokalisierung‹ nicht mit ›Delokalisierung‹ zu verwechseln, und den Begriff der ›Deterritorialisierung‹ lehnt er als unangemessen ab, da das menschliche Leben trotz Kommunikationsmöglichkeiten und Mobilität an erfahrbare Lokalität gebunden bleibe.⁵⁶ Orte spielen weiter eine wichtige Rolle für die Lebenspraxis, egal wie »globalisiert« sich die Welt präsentiert.

»Wie kann angesichts von Phänomenen und Prozessen, die eben nicht mehr nationalgesellschaftlich eingefasst sind, deren Charakterisierung auf den Bezugsbegriff der Nation und des Nationalen aufbauen? Warum wird das Nationale als Bezugsgröße im Begriff ›transnational‹ bemüht, um etwas sich über die Nationalstaaten und die Nationalgesellschaften hinweg Aufspannendes zu charakterisieren? [...] Wenn man [...] davon ausgeht, dass sich mit der zunehmenden Internationalisierung und Globalisierung die Bedeutung nationaler Grenzen oder gar von geographisch-räumlichen Bezügen überhaupt immer weiter relativiert, dann schwindet mit den Nationen auch der Ankerpunkt für das durch sie bezeichnete: das Transnationale.«⁵⁷

Pries fragt berechtigterweise, warum das Nationale als Bezugsgröße im Transnationalitätsbegriff bemüht wird, wo dieser doch jenes gar abzuschaffen im Stande sein könne. Zum einen konnte oben festgestellt werden, dass die Verbindung zwischen Transnational und National über konkrete gelebte Orte erfolgt. Zum anderen kann nochmal in Erinnerung gerufen werden, dass *transcendere* ein sowohl transitives als auch intransitives Verb ist. Die intransitive Bedeutung von Transnationalität kann mit dem Modell der Transnationalen Sozialen Räume identifiziert werden. Hier findet ein (Hin-)Überschreiten statt, das in der historischen Genese vom Nationalitätskonzept abhängig, in seiner Struktur aber davon unabhängig ist und das eine neue Qualität darstellt. Das zeigte sich auch darin, dass eine Verbindung zum gelebten Ort sehr wohl von unmittelbarer Bedeutung für transna-

56 Vgl. Pries, Ludger, Die Transnationalisierung der sozialen Welt, S. 29f.

57 Pries, Ludger, *Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung*, Wiesbaden 2010, S. 12.

tionale soziale Räume ist, aber dass die Verbindung zum »Nationalcontainer« nur mittelbar über den Ort besteht. Transnationalität ist also ein *historischer* Begriff. Bei der Reflexion auf das zunehmende Überschreiten von Nationalstaatsgrenzen – oder soziologisch: Nationalgesellschaften – wird die historische Bedeutung dessen mitgedacht. Das transitiv-intransitive Moment des Transnationalen kann dialektisch aufgefasst werden: durch die Überschreitung von »Nationalgesellschaften«, die stattfindet, werden diese in einem hegelschen Sinne *aufgehoben* und in einen Zustand der »gespeicherten Geschichte« überführt. In dem Sinn könnte Transnationalität auch *Postnationalität* genannt werden. Wie schon bei der Vorstellung des transnationalen Modells als analytischer Rahmen zur Beschreibung von Migrationsprozessen durch Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc anklang, ist auch für Pries die Perspektive der transmigrantischen Bevölkerung von grundlegender Bedeutung für das Konzept. »Als ›von unten‹ wachsende Tendenz realer menschlicher Verflechtungsbeziehungen kann die Transnationalisierung der sozialen Welt auch ein wichtiges oder vielleicht das wichtigste Ferment im widersprüchlichen Prozess der Herausbildung einer real existierenden transnationalen oder gar Weltbürgergesellschaft sein«, vermutet Pries.⁵⁸ Hier klingt auch die Idee von Portes u.a. an, Transnationalität könne einen Bottom-up-Globalisierungsbegriff darstellen. Es finden sich noch in anderen Ansätzen Tendenzen, aus dem Konzept programmatische Perspektiven und sogar politische Hoffnungen zu schöpfen (vgl. Kap. 2.2.4 und 2.3.1). Welche Hoffnungen auch damit verbunden sein mögen, definitiv lässt sich vor dem Hintergrund der historischen Dimension des Transnationalen sagen, dass beim Transnationalitätskonzept ausdrücklich nichtstaatliche Akteur:innen als Trägerentität eines *historischen* Prozesses identifiziert werden.

»Gerade am Beispiel der internationalen Arbeitsmigration lässt sich verdeutlichen, wie eine wachsende Anzahl von Menschen und Familien ihr Leben in transnationalen Sozialräumen *wahr-nehmen* im doppelten Sinne des Wortes: Sie nehmen einerseits die für sie relevante alltägliche Lebenswelt als ein Ensemble von mehreren Plätzen und Orten *zur Kenntnis*, welches sich über Ländergrenzen hinweg erstreckt. Andererseits bestimmt dieser transnationale Sozialraum nicht nur ihre ›Weltsicht‹ und Weltdeutung, sondern konstituiert auch ihren *Aktionsraum*, den sozialen und geographischen Raum ihrer Handlungsmöglichkeiten, ihrer Erwerbsverläufe und -strategien ebenso wie ihre Familienstrukturen und Lebensprojekte.«⁵⁹

Das transmigrantische Individuum ist nicht nur ein transnational handelndes, sondern auch ein transnational erkennendes Subjekt. Die Transmigrierenden nehmen aus ihrer transnationalen Perspektive heraus die Welt wahr, sortieren sie nach

58 Pries, Ludger, Die Transnationalisierung der sozialen Welt, S. 46.

59 Ebd., S. 59.

ihren Maßstäben und handeln danach. Transnationalität hat also auch erkenntnistheoretische Implikationen.⁶⁰ Thomas Faist definiert Transnationale Soziale Räume folgendermaßen:

»Transstaatliche Räume sind plurilokale Bindungen von Menschen, Netzwerken, Gemeinschaften und Organisationen, die über die Grenzen von mehreren Staaten hinweg bestehen. Diese transstaatlichen Bezüge weisen eine hohe Dichte und Frequenz auf und dauern in ihren langlebigen Formen über eine Menschengeneration hinaus. Kreisläufe von Menschen, Waren, Geld, Symbolen, Ideen und kulturellen Praktiken charakterisieren diese transstaatlichen Bindungen.«⁶¹

Verschiedene Typen von transnationalen Räumen werden anhand von Ausmaß, Netzwerks-, Organisations- und Gemeinschaftscharakter noch weiter ausdifferenziert. Die »plurilokalen Bindungen« weisen darauf hin, dass tatsächlich Ortsbezüge eine Rolle spielen müssen. Die Bindungen finden zwischen *Orten* statt. Der Begriff des Ortes war im transnationalen Modell bisher unzureichend betrachtet worden, was, wie in Kapitel 2.1.4 bereits festgestellt wurde, unter anderem an der Unschärfe des Lokalitätsverständnisses liegt. Faists Bindungen und Bezüge weisen eine hohe Dichte und Frequenz auf und seien in ihren langlebigen Formen dadurch gekennzeichnet, über eine Menschengeneration hinaus zu dauern. Damit wird ein praktikables Merkmal angeboten, um transnationale soziale Räume von vorübergehenden transnationalen Kontakten, von Tourismus, von Arbeits- und Studienaufenthalten im Ausland oder Ähnlichem abzugrenzen.

»Raum« [der transnationale soziale] bezieht sich auf die sozialen und symbolischen Beziehungen von Akteuren in und zwischen Territorien bzw. Orten«, wird weiter präzisiert.⁶² Diese transnationalen Bindungen seien durch Kreisläufe von Menschen, Waren, Geld, Symbolen, Ideen und kulturellen Praktiken charakterisiert. Es geht nicht nur um die Wanderung von Personen, sondern damit ein-

60 Einen Anknüpfungspunkt können Flussers Überlegungen zu seiner Philosophie der Emigration (vgl. Kap. 1.3.5) bilden.

61 Faist, Thomas, Grenzen überschreiten. Das Konzept »Transstaatliche Räume« und seine Anwendungen, in: Ders. (Hg.), *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, Bielefeld 2000, S. 9-56, hier S. 13. Faist spricht hier von transstaatlichen Räumen, weil sich das Forschungsinteresse an dieser Stelle auf die Konsequenzen von Migration für Staatsbürgerschaft und Zivilgesellschaft richtet (vgl. ebd.). Auch die erste deutsche Übersetzung des Textes von Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc erfolgt interessanterweise im Zusammenhang der politikwissenschaftlichen Frage nach Staatsbürgerschaft (vgl. Basch, Linda u.a., Transnationalismus). Der Begriff der Transstaatlichkeit setzt sich in der Migrationssoziologie aber nicht durch und auch Faist kehrt aus migrationstheoretischen Gründen wieder zum Terminus »transnational« zurück. Vgl. Faist, Thomas, Margit Fauser und Eveline Reisenauer, *Das Transnationale*.

62 Faist, Thomas, Grenzen überschreiten, S. 15.

hergehend auch um alles, was Menschen materiell, kulturell und ideell mit sich tragen. »Das grundlegendste Element Transnationaler Sozialer Räume ist die Transaktion oder Bindung [...] zwischen individuellen oder kollektiven Akteuren. Die regelmäßigen Praktiken verknüpfen sich zu sozialen Strukturen, die wiederum Praktiken beeinflussen [Hervorh. C.E.].«⁶³ Wenn Menschen sich bewegen, bewegen sich ihre Gebräuche mit. Somit sind die transnationalen Netzwerke auch viel mehr als nur personelle oder finanzielle Verhältnisse: Im transnationalen Raum werden kulturelle Praktiken, Symbole, Ideen, Normen und Mentalitäten geteilt: Wer denselben transnationalen Raum teilt, spricht dieselben Sprachen, hält sich an dieselben Höflichkeitsgebote oder kennt dieselben Kinderlieder. Diese Gebräuche können aus beiden Kulturen und Sprachen stammen und es können, wie in Kapitel 2.1.1 bereits deutlich wurde, Doppelkenntnis und Mischformen entstehen. Im transnationalen Raum können diese doppelten Kenntnisse geteilt werden, ohne dass der Einzelne sich gegenüber anderen erklären muss. So ergibt sich ein Zusammengehörigkeitsgefühl. Dadurch, dass die Praktiken, Geschichten und Sprachen von Generation zu Generation weitergegeben werden, erhalten sich transnationale Räume über die Dauer eines Menschenlebens und können sogar älter sein als die Nationen, die sie nachträglich definieren.

Wie oben bereits dargelegt, musste auch in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung erst die Erfahrung gemacht werden, dass sich über die Generationenfolge nicht notwendigerweise eine Assimilation an die Aufnahmegesellschaft vollzieht. Es kann nun von transnationalen Lebenswelten gesprochen werden, von transnationalen Gemeinschaften und aufgrund ihrer geteilten Praxis und (Symbol-)Sprachen identifizierbaren Gruppen. Das heißt, es kann ein bestimmter transnationaler Raum auch als Analysegrundlage verwendet werden, da er definierbar ist. Dazu verliert die Mobilität an sich an Bedeutung: Auch relativ immobile Individuen können Teil Transnationaler Sozialer Räume sein. Transnationale Soziale Räume besitzen das Potenzial, sehr stabile und feste soziale Gebilde zu werden.

»Das Konzept ›Transstaatliche Räume‹ knüpft [...] an sozialwissenschaftlich inspirierten Raumkonzepten an, die Räume nicht bloß als Container von sozialen Beziehungen fassen [...], sondern Orte immer in Bezug zu Bindungen und davon ableitbaren Strukturen verstehen.«⁶⁴ Es handelt sich bei der Vorstellung des transnationalen Raumes entgegen des nationalgesellschaftlichen Container-Denkens nicht um einen »Behälter-Raum«. Der transnationale Raum definiert sich nicht über seine Grenzen, sondern bestimmt sich aus seiner inneren Struktur (aus seinen Bin-

63 Faist, Thomas, Margit Fauser und Eveline Reisenauer, *Das Transnationale*, S. 24.

64 Faist, Thomas, *Grenzen überschreiten*, S. 48. Bourdieus Begriff könnte als Vorbild eines solchen sozialen Raumes gedient haben, vgl. Bourdieu, Pierre, *Sozialer Raum, symbolischer Raum*, in: Ders., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1998, S. 13-27.

dungen) heraus. Orte in diesem Raum werden immer schon in ihrer Beziehung zu anderen Orten aufgefasst, das heißt, die im Raum enthaltenen Elemente sind tatsächlich nicht *in ihm enthalten*, sondern *bilden* den Raum überhaupt erst. Der Raum hat damit keinen »Rand« in dem Sinne, sondern ist allein aus Beziehungen aufgespannt. Ohne die Beziehungen, die ihn konstituieren, wäre der Raum nicht. Das ist ein grundlegender Unterschied zur Vorstellung der durch territoriale Grenzen definierten Nationalgesellschaft. Damit knüpft Faist auch an die Absicht von Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc an, das Transnationale als »unumgrenzte Sozietäten« begreifen zu wollen. Mit der Soziale-Räume-Vorstellung macht er einen Vorschlag, wie sich »unbounded societies« beschreiben lassen und trotz ihrer Grenzenlosigkeit fassbar gemacht werden könnten.

Zusammengefasst, Transnationalisierung erfolgt nach Pries dezentral und plurilokal bei Verankerung in umgrenzten Nationalstaatsgebilden. Das hat zur Folge, dass der transmigrantische Bezug aus einem transnationalen sozialen Raum heraus zu einer Nationalgesellschaft nur *mittelbar über den gelebten Ort* erfolgt. Gelebte Lokalität kann den transnationalen sozialen Raum mit dem nationalgesellschaftlichen »Behälter«raum, der umgrenzt, aber nicht undurchlässig ist, verbinden. Weiter kann konstatiert werden, dass Transmigrierende nicht nur als handelnde Akteur:innen, sondern auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht *Subjektposition* einnehmen. Und schließlich zeigt sich, dass Transnationalität auch aus sozialwissenschaftlicher Sicht in ihrer historischen Dimension stets miterfasst wird. Der transitiv-intransitive Charakter des (Hinüber-)Schreitens entspricht einem klassischen dialektischen Muster, in dem durch den Übergang von einer zur anderen Nationalgesellschaft gleichzeitig qualitativ etwas Neues entsteht, nämlich ein transnationaler sozialer Raum. Diesem bleibt sein Bezug auf die National(gesellschafts)grenzen, die überschritten wurden, als Geschichte erhalten. *Strukturell* – das heißt hier *sozial* – ist der transnationale soziale Raum damit von Nationalgebilden unmittelbar unabhängig und nur mittelbar abhängig (nämlich über die Orte). *Genealogisch* – das heißt *historisch* – geht er aus ihnen hervor und hat möglicherweise sogar das Potenzial, sie zu ersetzen.

Mit der Definition von transnationalen Lebenswelten als *Transnationale Soziale Räume* gelingt Faist eine positive Bestimmung des transnationalen Phänomens, die einen neuen Ausgangspunkt für Analysen darstellen kann. Es handelt sich dabei um ein Raumkonzept, bei dem sich der Raum allein durch die »darin enthaltenen« Elemente – Migrierende, Orte, Symbole etc. – konstituiert. Genauer: Der Raum »enthält« die Elemente nicht, er *ist* sie und ihre Bindung. Dieser Transnationale Soziale Raum hat damit keine »Grenze« oder keinen »Rand« in dem Sinne und steht damit der räumlichen »Behälter«-Vorstellung gegenüber, die der Nationalgesellschaft zugrunde liegt. So gelingt eine Anknüpfung an die Absicht von Glick Schiller, Basch und Szanton Blanc, *unumgrenzte Sozietäten* methodologisch anzustreben. Es wird außerdem ein Kriterium für die Beständigkeit dieser Transnationalen So-

zialen Räume geliefert, das sich an der Überdauerung einer Menschengeneration bemisst. Darüber hinaus kommt der wichtige Aspekt hinzu, dass in einem sozialen Raum Akteur:innen nicht nur als Individuen einzeln handeln, sondern dass Sprachen, Symbole, kulturelle Praktiken und Codes dort miteinander geteilt werden. So ergeben sich im transnationalen Raum ein gemeinsames Verständnis, ein Zusammengehörigkeitsgefühl und eine Identifikationsmöglichkeit.

2.2.2 Das Transnationale Konzept in der empirischen Anwendung

Die Menge und Vielfalt an empirischen Forschungsprojekten zu transnationalen Lebenswelten wird schon in den 1990er Jahren, aber erst recht in der zweiten Entwicklungsphase des transnationalen Modells seit der Jahrtausendwende sowohl im angelsächsischen als auch im deutschen Sprachraum unüberschaubar. Im Folgenden sollen zwei Studien, in denen die enge Verflechtung empirischer, methodologischer und philosophischer Fragen besonders deutlich wird, exemplarisch herangezogen werden. Die erste Studie handelt von zirkulärer Migration im deutsch-türkischen transnationalen sozialen Raum. Die zweite Studie untersucht den Zusammenhang von Bildungsaufstieg und Transnationalität, ebenfalls im deutsch-türkischen Kontext.

2.2.2.1 Beispiel 1: Transmigration

Helen Krumme untersucht unter dem Titel »Fortwährende Remigration: Das transnationale Pendeln türkischer Arbeitsmigrantinnen und Arbeitsmigranten im Ruhestand« eine Form zirkulärer Wanderung bzw. eine Lebensform in zwei Ländern, also *Transmigration* im engen Sinn. Sie führt zehn biographisch-narrative Interviews auf Basis des transnationalen Modells durch und versucht zu zeigen, dass ein transnationales Pendeln im Ruhestand als Teil einer gesamten transnationalen Migrationsbiographie zu sehen ist. Als eine der am stärksten wachsenden Bevölkerungsgruppen in Deutschland hätten ältere Ausländer:innen, insbesondere türkische Staatsangehörige, nur zu einem kleinen Anteil Interesse an einer endgültigen Rückkehr in das Herkunftsland. Allerdings sei auch das Verbleibsinteresse nicht sehr viel größer, was dazu führe, dass viele ehemalige Arbeitsmigrant:innen im Ruhestand zwischen Deutschland und der Türkei pendelten.⁶⁵ Krumme untersucht, wie die Entscheidung zu pendeln in die individuelle Biographie eingebettet ist, wie das Pendeln gestaltet und erlebt wird und welche Formen von Zugehörigkeit sich bei den Pendelnden entwickeln.⁶⁶ Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, dass »sich

65 Krumme, Helen, Fortwährende Remigration: Das transnationale Pendeln türkischer Arbeitsmigrantinnen und Arbeitsmigranten im Ruhestand, in: *Zeitschrift für Soziologie* 33 (2004) 2, S. 138-153, vgl. S. 138.

66 Vgl. ebd., S. 139.

drei Pendelmuster unterscheiden [lassen]: ›Pendeln als Ausdruck von Bilokalität‹, ›Pendeln nach Rückkehr‹ und ›Pendeln bei Verbleib‹. Für das nationale Zugehörigkeitsgefühl von transnationalen Pendlern gilt dabei nicht die Logik des ›Entweder-Oder‹, sondern des ›Sowohl-als-auch‹ bzw. des ›Weder-noch‹ [Hervorh. C.E.].⁶⁷

Wie in der Einwanderungspolitik der BRD seit den ersten Anwerbeverträgen zwischen der Türkei und Deutschland 1961 das Faktum, dass Gastarbeiter:innen längst zu Mitbürger:innen geworden waren, bis in die 1980er Jahre hinein nicht als bevölkerungspolitisch relevant gesehen wird, so hält sich auch bei vielen der Migrierten lange eine Rückkehrorientierung aufrecht. Aber durch das zunehmende lokale Eingebundensein am Wohnort in Deutschland (Arbeit, Schule der Kinder, Nachbarschaft, Gemeinde etc.) und durch zunehmende Entfremdung vom Herkunftsort findet diese Rückkehr häufig nie statt. Die von Krumme untersuchten Pendelformen sind eine Weise, im Ruhestand sowohl die Rückkehrorientierung als auch das lokale Eingebundensein am Ankunftsort leben zu können. »Die Migrantinnen und Migranten gestalten ihr Leben nicht in Bezug auf die Ankunfts- oder die Herkunftsgesellschaft, sondern orientieren sich an beiden. Die Spannung zwischen subjektiver Rückkehrorientierung und faktischer Niederlassung hat transnationale Orientierungs- und Handlungsformen entstehen lassen.«⁶⁸ Nachstehend werden drei Fallbeispiele zirkulärer Migration im Ruhestand vorgestellt: das Ehepaar Bozay, Sinan und Fatma.⁶⁹

Das Ehepaar Bozay verbringt im Jahr sechs Monate in der Türkei und sechs Monate in Deutschland. Über den Großteil des Arbeitslebens war eine Rückkehr in die Türkei geplant gewesen, wofür sie im Laufe der Jahre in eine Wohnung in Istanbul, eine Ferienwohnung in Antalya und stets auch in die sozialen Beziehungen im Heimatdorf am Schwarzen Meer investierten. Aber die Rückkehr wurde nie durchgeführt. Sie begründen den halben Verbleib in Deutschland mit dem Gesundheitssystem, auf das sie beide aufgrund von Rückenleiden durch ihre Arbeit angewiesen sind, und mit den sozialen Beziehungen, die sie im Laufe der Jahre in Deutschland aufgebaut haben und die ihnen wichtig sind. Krumme erkennt darin transnationale Handlungsmuster, die aufgrund einer Differenz zwischen der Bewusstseins- und der Handlungsebene zustande kommen.

»Nach der Aussage des Ehepaars Bozay war die Rückkehr definitiv entschieden [gewesen]. Sie wurde jedoch nicht vollständig umgesetzt: Der stark ausgeprägten Rückkehrorientierung auf der Bewusstseins-ebene steht eine Bleibeorientierung

67 Ebd., S. 138.

68 Ebd., S. 141.

69 Es handelt sich um durch Krumme anonymisierte Namen der Interviewpartnerinnen und -partner. Die Aussagen der Interviewten sind in den Zitaten im Folgenden kursiv hervorgehoben.

auf der Handlungsebene gegenüber [...]. Gleichzeitig sind Zeichen einer Niederlassung zu beobachten: Bozays zogen [in Deutschland] in eine größere Wohnung und nahmen an Gruppenreisen durch Europa teil [...]. Geld wurde nicht mehr nur zukunfts- und türkeiorientiert ausgegeben [...]. Die Bozays haben in der Migration eine Bindung an die Türkei behalten und zugleich gewisse Heimatgefühle gegenüber Deutschland entwickelt. Das Pendeln nutzen sie selbst zur Beschreibung eines doppelten Zugehörigkeitsverständnisses.⁷⁰

Es handelt sich nach Krumme um eine Differenz zwischen Bewusstsein und Handlung. Auf der Bewusstseinssebene wird eine starke Rückkehrorientierung festgestellt, auf der Handlungsebene allerdings ist eine Bleibeorientierung zu konstatieren. Durch das Pendeln wird dieser »Widerspruch« nicht gelöst, aber praktikabel gemacht.

»Er [Herr Bozay]: ›Wozu fühlen wir uns zugehörig, wir fühlen uns natürlich der Türkei zugehörig. Hm – Aber hier zum Beispiel, ich bin 66 Jahre alt geworden, ich bin seit 38 Jahren in Deutschland. Wir haben viele Freunde – und es gibt im Türkischen eine Redewendung, ›Aus dem Auge, aus dem Sinn‹. Jetzt – wir sind verstreut – [...] Jetzt, wir haben uns zwei Heimaten geschaffen. Eine Deutschland, eine Türkei. Also halbe halbe. Wir sind ungefähr die Hälfte des Jahres dort und die Hälfte des Jahres hier. Hier gibt es andere Besonderheiten, die Türkei hat andere Besonderheiten.«⁷¹

Das Ehepaar Bozay hat sich »zwei Heimaten« geschaffen. Sie haben heimatliche Gefühle für beide Orte entweder schon gehabt oder dann entwickelt. Dass sie sich diese »Heimaten« *geschaffen* haben, bedeutet auch, dass es Arbeit war. Es wurde sehr viel gearbeitet und gespart, um sich die Wohnungen in der Türkei kaufen zu können. Dabei hat jeder Ort seine Besonderheiten. Krumme ergänzt dazu:

»Ein wertender Vergleich zwischen beiden Ländern fällt ihnen schwer. Jedes Land hat seine Besonderheiten, die ihnen jeweils wichtig geworden sind. Durch das Pendeln können sie sie in beiden Ländern erfahren: Bozays erleben den multiplen transnationalen Ortsbezug und das Reisen positiv (›*Wir genießen unseren Ruhestand*‹). Eine weitere Lebensplanung hinsichtlich des Lebensortes oder möglicher Formen von Pflege haben sie noch nicht. So wie die Rückkehr stets eine Handlungsmöglichkeit war, lassen sie sich weiterhin alle Optionen offen. Damit findet jederzeit eine fortwährende Remigration statt, ohne dass sie sich für dieses Pendeln fest entschieden hätten.«⁷²

70 Ebd., S. 143.

71 Ebd.

72 Ebd., S. 143f.

Im Pendeln wird versucht, in den Genuss der jeweiligen Vorteile der beiden Länder zu kommen, was sich beispielsweise auch daran zeigt, dass nicht in eine Immobilie im Heimatdorf, sondern in eine Ferienwohnung am Meer und in eine Wohnung in der Metropole Istanbul investiert wurde. Das Ehepaar Bozay genießt nach eigener Aussage seinen Ruhezustand und erlebt das Pendeln als Gewinn. Dabei wurde die Entscheidung zu pendeln allerdings nie bewusst getroffen, sondern die Bozays »rutschten« aufgrund der Differenz zwischen Bewusstseins- und Handlungsebene, wie Krumme es nennt, in das Pendeln »hinein.« Dass das Pendeln beispielsweise im Falle von Pflegebedürftigkeit eines Tages nicht mehr fortgesetzt werden könnte, werde ausgeblendet. Es gibt kein Anstreben einer Sesshaftigkeit an einem der Orte und es gibt keinen Plan B für den Fall, dass die Mobilität nicht mehr aufrechterhalten werden kann.

Sinan kommt 1963 im Alter von 30 Jahren als Gastarbeiter nach Deutschland. Eine Rückkehr in sein traditionell-religiös geprägtes Heimatdorf in der Westtürkei zu seiner Frau und den fünf Kindern war geplant gewesen. Seine Frau stirbt aber unerwartet, und so bleibt Sinan in Deutschland, auch wenn er sämtliches Geld in ein Haus in seinem Heimatdorf investiert. Zwei seiner Kinder bleiben in der Türkei, drei holt er dann mit seiner neuen deutschen Partnerin nach Deutschland nach. Auf die Wahl seiner neuen Partnerin wird in seinem Heimatdorf äußerst ungehalten reagiert, was für Sinan einen ersten Bruch mit seiner Herkunft bedeutet, den er jedoch nicht bereut. Auf Krummes Frage nach den Beziehungen zu seinen Familienmitgliedern und Verwandten im Heimatdorf spricht Sinan als Erstes das Geld an.

»[Sinan]: »Die sind jetzt, wenn ich Geld gebe, Verwandter; wenn ich kein Geld gebe, kein Verwandter, sie handeln so. So eine Liebe gibt es nicht. Sie lieben mich nicht. Wenn ich ihnen Geld gebe, tausend Mark, zehntausend Mark, danach bin ich ein Verwandter. Wenn ich kein Geld gebe, bin ich kein Verwandter. Ich bin deshalb mit denen – eine Verwandtschaft ist jetzt nicht geblieben.«⁷³

Sinan erzählt, dass in seinem Heimatdorf die familiäre Solidarität stark monetär aufgerechnet wird. Das gefällt ihm nicht und er fühlt sich auf diese Weise nicht geliebt. Krumme schreibt dazu weiter:

»Das Geld und die daran gebundenen Erwartungen sind in diesem Fall ein wichtiges Moment im Erleben von Entfremdung vom Herkunftskontext. Deutschland ist für Sinan dagegen der Ort, an dem er diese Sorgen nicht hat: Hier fragt ihn keiner nach seinem Einkommen und keiner bittet ihn um Geld. Hier sind die Menschen

›gebildet‹. Sie kommen nicht ›zu unmöglichen Zeiten‹ vorbei oder haben andere ›kominische Angewohnheiten‹.⁷⁴

Sinan erlebt eine Entfremdung von seinem Herkunftskontext. Durch die Erfahrungen, die er im Ausland neu macht, beginnt er einige der sozialen Umgangsformen seines Heimatdorfs ausdrücklich abzulehnen. Gleichzeitig fühle Sinan sich jedoch der Türkei und dem »türkischen Volk« sehr verbunden: »Aber das bravste Volk auf der Welt ist das türkische Volk [...]. Ich liebe meine Türkei sehr«,⁷⁵ zitiert Krumme ihn.⁷⁶

»[Krumme]: ›[...] Wohin fühlen Sie sich zugehörig?‹

[Sinan]: [...] ›Halbe halbe.‹

[seine Partnerin]: [...] (lacht) ›er sagt immer halbe halbe.‹

[Sinan]: [...] ›Halbe da halbe da. Warum? Das viel Kapital stecke ich, viel Kapital.‹

[seine Partnerin]: ›Ja, er hat viel reingesteckt.‹

[Sinan]: ›Und das zwei Heimat gemacht habe, drei Heimat.‹

[seine Partnerin]: ›Wieso drei Liebbling?‹

[Sinan]: ›Meine Olivengarten G. [Garten in der Nähe der Ferienwohnung in der Türkei, die er seiner Lebenspartnerin 1993 schenkte, H.K.], P. [Name des Heimatdorfes, H.K.] meine Haus, mein Garten.«⁷⁷

Krumme fasst das so zusammen, dass »Heimat« für Sinan dort ist, wo er investiert hat.⁷⁸ Wie auch das Ehepaar Bozay bezeichnet Sinan sein Zugehörigkeitsgefühl als »halbe halbe«. Auch Sinan hat seine Heimat »gemacht«, er hat viel »reingesteckt«, er hat für ein Haus mit Garten in seinem Herkunftsdorf, für eine Ferienwohnung mit Olivenhain und für die Wohnung in Deutschland gearbeitet, gespart, die kompletten Einrichtungen zusammengekauft und sich um die Pflege der Immobilien gekümmert. Wie auch das Ehepaar Bozay sich seine »Heimaten geschaffen« hat, so hat auch Sinan diese Aufbauarbeit geleistet. Auf diese Leistungen sind sie stolz.

»[Sinan]: ›Wenn ich jetzt dort hinfahre, hier [in Deutschland, H.K.] sage ich, das Wetter [dasselbe Wort bedeutet auch Stimmung, Atmosphäre, H.K.] ist schlecht, mit dieser Aufregung und Freude fahre ich dort hin [in die Türkei, H.K.]. Dort halte ich es eine Woche aus. Nach einer Woche vermiesen mir die Menschen meine Stimmung und ich möchte hier herkommen.«⁷⁹

Krumme schließt daraus:

74 Ebd.

75 Ebd.

76 Ebd.

77 Ebd.

78 Vgl. ebd.

79 Ebd., S. 145.

»Das Pendeln ist bei Sinan Ausdruck eines Gefühls von Zerrissenheit. Er hat weder in der Türkei noch in Deutschland eine Heimat, in die er zurückkehren könnte. Dennoch sucht er immer wieder danach. [...] Diese Situation hat sich im Laufe seines Lebens entwickelt und erfährt im Ruhestand eine gewisse Zuspitzung. Sinan verfügt nun über die zeitlichen Ressourcen, regelmäßig in sein Herkunftsland zu reisen und wird dadurch mit dem Gefühl der Entfremdung vom Herkunftskontext häufiger konfrontiert. Das Pendeln bietet ihm eine Möglichkeit, der jeweils als unerfreulich empfundenen Situation zu entfliehen.«⁸⁰

Im Gegensatz zum Ehepaar Bozay, das das Pendeln genießt, kann bei Sinan nach Krumme eine gewisse »Zerrissenheit« festgestellt werden. Sinan hat sich von seinem Herkunftskontext entfremdet, gleichzeitig hat er aber große Sehnsucht nach dem Leben in der Türkei. So entsteht seine Pendelbewegung eher aus einer Fluchtbewegung heraus. Perspektivisch sieht er sich mit seiner Partnerin neun Monate im Jahr in der Ferienwohnung mit Olivengarten und drei Monate in Deutschland. In der Ferienwohnung sind sie als »Kompromiss« in Umgebung von Deutschen die dort ihren Urlaub oder ihren Ruhestand verbringen, aber in der Türkei.⁸¹ Auch Sinan und seine Partnerin wollen also das Pendeln beibehalten.

Fatma migriert durch ihre Heirat 1966 gegen ihren Willen nach Deutschland. Ihre zwei Söhne bringt sie zu ihrer Mutter in ihr Heimatdorf am Schwarzen Meer zurück, damit sie selbst in Deutschland arbeiten gehen kann. 1975 werden die Kinder nach Deutschland nachgeholt und ein dritter Sohn wird geboren. 1979 stirbt ihr Mann bei einem Autounfall. Fatma bleibt mit ihren Kindern in Deutschland, um ihnen eine gute Ausbildung zu ermöglichen. Selbst will sie aber früher oder später in die Türkei zurückkehren, da sie nicht freiwillig nach Deutschland gezogen war. Den Zeitpunkt sieht sie gekommen, als ihre älteren beiden Söhne studieren bzw. sich in Ausbildung befinden. Mit dem jüngsten Sohn zieht sie nach Istanbul, wo Verwandte und Bekannte leben und der Sohn die Schule beenden kann. Dieser geht aber entgegen Fatmas Wunsch zum Studium wieder nach Deutschland zurück und sie bleibt ohne ihre Kinder in Istanbul. Sie reist zwei Mal im Jahr für einige Wochen zu Besuch zu ihren Kindern nach Deutschland, um die Beziehung zu ihnen zu pflegen und auch, um die Aufenthaltsgenehmigung dort nicht zu verlieren.⁸² Das heißt, das Pendeln ist bei ihr eine Form der transnationalen Organisation der Familie.⁸³

80 Ebd.

81 Vgl. ebd.

82 Je nach Aufenthaltsstatus erlischt die Aufenthaltsgenehmigung, wenn man sich länger als 6 Monate am Stück außerhalb der BRD aufhält.

83 Ebd., S. 146.

»Die Kinder von der Freundin sind hier [in der Türkei, H.K.], unsere und ihre Kinder [sie spricht über eine Frau aus der Nachbarschaft, die auch pendelt, H.K.] sind in Deutschland. Wenn die Kinder dort sind, ist man gezwungen zu pendeln. Dann wird ein Enkel kommen, ich bin gezwungen, hinzufahren. Aber wenn die Kinder immer hier wären, würde ich vielleicht auch nicht pendeln.«⁸⁴

Fatma hat für sich selbst den Lebensmittelpunkt in einem Stadtteil in Istanbul gewählt, wo Bekannte und weitere Verwandte in der Nähe leben. Sie kehrt weder in ihr Heimatdorf zurück, noch bleibt sie in Deutschland. Sie hätte sich zumindest ihren jüngsten Sohn in ihrer Nähe gewünscht, aber ihre Kinder ziehen den Lebensmittelpunkt Deutschland vor, was sie akzeptiert und womit sie sich durch das Pendeln arrangiert. Nach Krumme ist ihr »Zugehörigkeitsgefühl [...] dabei national. Sie fühlt sich zugehörig zur Türkei, wo sie sich mit den Menschen unterhalten kann und sich auskennt. Eingebunden in ein enges Netzwerk von Freunden, Nachbarn und Verwandten ist für sie klar, dass sie am richtigen Ort lebt.«⁸⁵

Krumme sieht in den drei Fallbeispielen drei verschiedene Pendelmuster repräsentiert: das Pendeln des Ehepaar Bozay kann als *Ausdruck von Bilokalität* verstanden werden, das Pendeln Sinans wird als *Pendeln bei Verbleib* bezeichnet und Fatmas Pendelmuster kann als *Pendeln nach Rückkehr* gefasst werden.⁸⁶ Bei allen Pendelmustern konstatiert Krumme, dass

»das Pendeln als Übergangsform begriffen werden [muss]. Die Frage nach dem Lebensmittelpunkt in der Zukunft, wenn die Mobilität beispielsweise aus gesundheitlichen Gründen nicht aufrechterhalten werden kann, wird von den meisten Pendelmigranten nicht beantwortet. Damit setzt sich das bisherige immanente Handlungsmuster fort: Die endgültige Entscheidung wird nicht getroffen, alle Optionen sollen offenbleiben [...]. Bis in den Ruhestand bleibt ein Interesse am Herkunfts- und am Aufnahmeland bestehen [...]. Die Pendelmigranten wollen die Ressourcen in beiden Ländern nutzen und können dies durch das transnationale Pendeln realisieren.«⁸⁷

Krumme erkennt das als eine ausgeprägte »Gegenwartsorientierung«⁸⁸ der Transmigrierten. Dass in der Zukunft die Mobilität eingeschränkt sein könnte, wird von den meisten Pendelnden ausgeblendet. Außerdem wird versucht, sich durch das Pendeln Optionen offenzuhalten und sich nicht festzulegen. Die Migrant:innen versuchen, aus den Bezügen zu beiden Ländern vor allem jeweils die Vorteile zu erhalten (Ferienwohnung an der türkischen Riviera, ärztliche Versorgung

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Vgl. ebd., S. 147.

87 Ebd.

88 Ebd., S. 151.

in Deutschland etc.). Somit bringt das transnationale Pendeln bei möglicherweise starker Gegenwartsorientierung eine subjektive Optimierung der Lebensqualität mit sich.

Die Auswirkungen der transnationalen Lebensgestaltung auf die identifikativen Zugehörigkeiten sieht Krumme maßgeblich in verschiedenen Ausprägungen eines doppelten Zugehörigkeits- bzw. Fremdheitsgefühls.⁸⁹ Es handele sich »hinsichtlich der nationalen Zugehörigkeit nicht mehr um ›Entweder-Oder‹-Kategorien, sondern um eine Logik des ›Sowohl-als-auch‹ [...]. Ebenso [...] die als Kehrseite des dualen Zugehörigkeitsgefühls zu begreifende gefühlsmäßige duale Nichtzugehörigkeit (›Weder-noch‹)«⁹⁰ gehöre da dazu. Ein weiterer Interviewpartner Krummes beschreibt: »*Heimat ist halb hier, halb dort – also Ungewissheit. Wir wissen auch nicht, wo wir sind. Wir fahren dort hin, sehnen uns nach hier, fahren wir hierhin, sehnen uns nach dort. [...] Also in die Türkei zurückkehren – das ist etwas schwierig. Du kannst nicht endgültig zurückkehren. Wir sind dazwischen.*«⁹¹

Krumme schließt aus ihren Ergebnissen auf drei zentrale Erfahrungsmomente der zirkulären Migration: *Fortwährende Heimkehr*, *Fortwährende Sehnsucht* und *Fortwährende Aktivität*.⁹² Die Orte der jeweiligen Ankünfte sind vertraute Orte. Meist sind die Häuser und Wohnungen komplett eingerichtet, die Pendelnden brauchen kein unnötiges Gepäck mitzubringen. Zugleich werden am jeweiligen Ort die Personen und Besonderheiten des anderen Zuhauses aber vermisst. So bleibt die zirkuläre migrantische Bevölkerung aktiv.

»Das Pendeln im transnationalen Raum ist [...] eine Form des aktiven Umgangs mit dem entstandenen multilokalen Ortsbezug und ein Ausdruck von Autonomie. Die Aktivität des Pendelns schafft Zufriedenheit, denn sie sichert Kontinuität des transnationalen Lebens und verleiht ein Gefühl von Kompetenz. Nicht mehr pendeln zu können – aus gesundheitlichen oder ökonomischen Gründen – bedeutet dann einen schweren Verlust.«⁹³

In den von Krumme geführten Interviews bezögen sich die Pendelnden im Übrigen vor allem auf die nationale Ebene »Deutschland« oder »Türkei«, was zum einen mit nationalen Elementen erklärbar sei, die von den Interviewten zur Beschreibung des Heimatgefühls herangezogen würden – zum Beispiel Sprache, Klima oder soziale Umgangsformen. Zum anderen läge das daran, dass auch die Bezüge der Migrant:innen innerhalb der beiden Länder oft plurilokal seien, sodass der Verweis

89 Vgl. ebd., S. 149.

90 Ebd.

91 Nesche, 55 Jahre, in: Krumme, Helen, *Fortwährende Remigration*, S. 149.

92 Vgl. ebd., S. 150.

93 Ebd.

auf die nationale Ebene im Sinne einer *Zusammenfassung* von mehreren Orten zu verstehen sei.⁹⁴

2.2.2.2 Beispiel 2: Transnationalität und soziale Mobilität

Isabel Sievers, Hartmut Griese und Rainer Schulte untersuchen die sowohl transnationale als auch soziale Mobilität deutsch-türkisch transnationaler Akademiker:innen. Sie gehen in ihrer Studie der Frage nach, was soziale Mobilität für Personen mit Migrationshintergrund ermöglicht oder erleichtert, und wie ein sozialer Aufstieg durch Bildung mit transnationaler Mobilität zusammenhängt. Dem liegt ein Umdenken in der Migrationsforschung zugrunde, das mit dem transnationalen Paradigmenwechsel zusammenhängt: den Fokus der Forschungsfrage nicht auf die »Defizite« der Migrierten und ihrer Nachkommen (»Integrationsprobleme« oder »Identitätskonflikte«), sondern auf ihre besonderen Potenziale, Ressourcen und Kompetenzen zu legen. Auch im Zusammenhang mit dem Perspektivenwechsel durch die Cultural Studies, zunehmend postkolonial-global orientierte Kulturwissenschaften und Diaspora Studies wurden vermehrt Studien veröffentlicht, die gelungene Lebensentwürfe junger (Post-)Migrierter in den Vordergrund rücken und die zeigen möchten, dass das

»Aufwachsen in einem mischkulturellen Lebenskontext nicht zwangsläufig zu Kulturkonflikten, Zerrissenheit, Identitäts- oder Integrationsproblemen junger Menschen führt. Trotz aller bestehenden Schwierigkeiten [...] wird vor allem die daraus potenziell mögliche aktive Kreation einer ›Drittkultur‹ als Potenzial gesehen, auf das monokulturelle Jugendliche nicht zurückgreifen können.«⁹⁵

In Einzel-Interviews werden in der Studie sogenannte bildungserfolgreiche hochqualifizierte Transmigrant:innen, genauer Personen, die über türkischen Migrationshintergrund verfügen, ihre Schullaufbahn sowie ihr Studium in Deutschland abgeschlossen und ihren derzeitigen Lebensmittelpunkt aber in der Türkei haben, zu Bildungsweg und Lebenssituation befragt.⁹⁶

Dabei wird das Transnationalitätsmodell nach Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc, Pries und Faist angenommen. Die Wanderungsprozesse gelten als unabgeschlossen. Eine »Rückkehr« oder »Auswanderung« in das Herkunftsland der Eltern oder Großeltern wird als Bestandteil eines *zirkulären* Systems sozialer und wirtschaftlicher Beziehungen bzw. Transnationaler Sozialer Räume

94 Vgl. ebd., S. 149.

95 Griese, Hartmut, Rainer Schulte und Isabel Sievers, *Bildungserfolgreiche Transmigranten. Eine Studie über deutsch-türkische Migrationsbiographien*, Frankfurt a.M. 2010, S. 16.

96 Ebd., S. 48.

betrachtet. Das heißt zum Beispiel, dass die transnationale Mobilität über die Generationenabfolge weder ab- noch zunehmen muss (aber beides kann).⁹⁷

In der Studie wird festgestellt, dass höhere Bildung und höherer sozialer Status mit einer erhöhten Wanderungsbereitschaft einhergehen.⁹⁸ Die Gründe für die Abwanderung in die Türkei nach der abgeschlossenen Ausbildung sind vielfältig, aber die Entscheidung wird selten schwerwiegend oder endgültig getroffen:

»[D.E.]: Ich wollte die Türkei – Istanbul im Speziellen – näher kennenlernen, um festzustellen, wie ›meine andere Heimat‹ ist.«⁹⁹

»[C.H.]: Dann war es mir in Deutschland etwas zu monoton und ich habe mir gedacht, in der Türkei ist alles viel schöner, weil in fünf oder sechs Wochen Urlaub, da erlebt man natürlich sehr viel und denkt sich, dass die restlichen 11 Monate genauso verlaufen.«¹⁰⁰

»[T.A.]: Ich hatte nicht den Wunsch, in die Türkei zurück zu gehen, aber ich hatte nichts dagegen, sozusagen. Mir war das also auch nicht egal, sondern ich konnte mir gut vorstellen überall hin zu gehen, in der Türkei, in Deutschland, in ein anderes Land.«¹⁰¹

»[T.A.]: Ich habe die deutsche Staatsbürgerschaft. Die Türkische habe ich abgegeben, musste man. [...] Wir können auch wieder nach Deutschland. [...] Ja das ist mir wichtiger – die Rückkehroption [...]. Ich bin in der Türkei Ausländer. Das heißt [...] es ist nicht einfach, also ich kann kein Beamter werden, hier. Das heißt es ist schwierig, an der Universität Fuß zu fassen.«¹⁰²

Die Abwanderung in die Türkei erfolgt aus Neugier, aus Laune, aus dem Wunsch, gegebene Optionen auch zu ergreifen, oder aufgrund der vorhandenen Türkisch-

97 Ebd., S. 34 und S. 113.

98 Vgl. ebd., S. 62ff. Vgl. beispielsweise auch Studien von Yaşar Aydın: »Einzelfallanalysen zeigen [...], dass ein hoher Grad an struktureller und kultureller Integration und hohe Abwanderungsbereitschaft sich nicht gegenseitig ausschließen [...]. Die Mobilitätsbereitschaft türkeistämmiger Hochqualifizierter wäre demnach nicht als Folge einer ›schwachen‹ oder ›misslungenen Integration‹, sondern vielmehr als Ergebnis einer ›fortgeschrittenen Integration‹ und einer Reihe historischer Entwicklungen zu interpretieren [...]. Generell kann festgestellt werden, dass als positiv wahrgenommene wirtschaftliche und politische Entwicklungen im Zielland sowie transnationale Orientierungen und Lebensführung gepaart mit relevanten Qualifikationen und (Sprach-)Kenntnissen eine hohe Mobilitätsbereitschaft begründen«, in: Ders., Zur Bedeutung von gesellschaftlichen Veränderungen und transnationalen Orientierungen bei Mobilitätsentscheidungen: Abwanderung türkeistämmiger Hochqualifizierter aus Deutschland nach Istanbul, in: Pusch, Barbara (Hg.), *Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei*, Wiesbaden 2013, S. 147-169, hier S. 163ff.

99 Griese u.a., Bildungserfolgreiche Transmigranten, S. 67.

100 Ebd.

101 Ebd., S. 68.

102 Ebd., S. 79.

kenntnisse. Es wird nicht ausgeschlossen, sich in einem dritten Land niederzulassen. Ebenso wenig wird eine Rückkehr nach Deutschland ausgeschlossen; es wird dafür gesorgt, dass die Rückkehroption juristisch möglich bleibt. Auch der Aufenthalt in der Türkei wird nicht unbedingt so gestaltet, als dass er »für immer« wäre.

Es zeigt sich auch, dass die Zugehörigkeit zum sozialen Milieu und die sozialen Aufstiegsmöglichkeiten meist stärker gewichtet werden als die nationale oder kulturelle Herkunft:

»[A.L.:] Ich wollte jemand sein, der zur Elite gehört. In Deutschland ist das schwer zur Elite zu gehören, in der Türkei ist das nicht so. [...] Ich gehöre jetzt schon so ein bisschen zur Elite in der Türkei. In Deutschland nicht.«¹⁰³

»[P.A.:] Hinzu kam, dass ich in Deutschland zunehmend unzufriedener wurde. Der ewige Ausländerstatus türkischer Migranten belastete mich sehr. Auch in Istanbul blieb ich Ausländerin, jedoch mit einem höheren Status als in Deutschland.«¹⁰⁴

»[T.A.:] Also ich habe meine Kreise, in denen ich verkehrt habe, war doch sehr eingeschränkt, das war schon immer so, jetzt Universität, so Akademikerkreise sagen wir so. Da ist der Unterschied zwischen Deutschland und Türkei nicht so groß.«¹⁰⁵

»[T.A.:] Also meine Sozialisation wurde ja wirklich bestimmt von sozialen – von dem Bewusstsein, dass ich hier auch eine Klassenlinie gedacht habe und nicht auf Nationalitätenebene und das war viel wichtiger und bis jetzt stimmt das auch. [...] das war in der Türkei so, das war in Deutschland so und alles Andere war nicht wichtig für mich – für mein Verständnis.«¹⁰⁶

Die Zugehörigkeit zum sozialen Milieu prägt das eigene Selbstverständnis mehr als die nationalstaatliche Herkunft. Dazu kommt, dass akademische Milieus sich unabhängig vom jeweiligen Land überall ähnlich sind. Bei zwei Interviewten war der Umzug in die Türkei mit einem sozialen Aufstieg verbunden. Eine Interviewpartnerin fühlt sich belastet durch den »ewigen Ausländerstatus« türkeistämmiger in Deutschland und bevorzugt den »Ausländerstatus« in der Türkei, der für sie mit einem höheren sozialen Status als in Deutschland verbunden ist.

Auch Griese, Schulte und Sievers stellen in ihren Interviews die Identitätsfrage.

»[P.A.:] Ich bin keines von beiden zu 100 %, suche mir aber auch nicht das »Beste« aus beiden Kulturen heraus, wie man es oft als klassische Antwort auf diese Frage hört. Über diese Freiheit verfügt man nicht immer. Die Erziehung und der persönliche Werdegang formen einen Menschen. Nun einige Beispiele von mir: Ich bin sicherer in der deutschen Sprache als in der türkischen. Ich lese lieber deutsche

103 Ebd., S. 65.

104 Ebd.

105 Ebd., S. 96.

106 Ebd.

Bücher. Ich arbeite lieber in einem deutschen Arbeitsumfeld. [...] Ich koche überwiegend türkisches Essen, fühle mich den türkischen zwischenmenschlichen Gefühlen näher, höre gerne türkische Musik und lebe im Privaten eine abgeschwächte Form der türkischen Kultur.«¹⁰⁷

»[A.L.:] Also ich fühle mich eigentlich eher als Europäer, weniger als Deutscher und Türke. Mehr als Europäer.«¹⁰⁸

Auf die Frage, ob sie sich nun mit der deutschen oder der türkischen Kultur identifizieren, geben die Interviewten eine ähnliche Antwort wie Transmigrierte in anderen Studien auch schon: Es handelt sich nicht um ein Entweder-Oder der Zugehörigkeit, sondern um ein Sowohl-als-auch, teils auch ein Weder-Noch oder noch etwas Anderes. P.A. beschreibt, wie sie beide Kulturen und Sprachen lebt, ohne sich dabei immer bewusst das eine oder das andere auszusuchen. A.L. fühlt sich nach eigener Aussage als »Europäer« und lässt damit nationale Kategorien hinter sich.

»[Interviewer]: Und wenn ich Sie jetzt frage: Wo ist Ihre Heimat? – was sagen Sie dann?

[A.L.:] *Äh ich habe keine Heimat.*

[Interviewer]: und Ihr Zuhause?

[A.L.:] *Zuhause ist jetzt in Antalya.*

[Interviewer]: Jetzt.

[A.L.:] *Es war einmal B., danach war es H., also in H. habe ich eine ganze Menge Erinnerung, an damals auch der Ort, wo ich geboren bin, da bin ich auch jetzt gerne für ein/zwei Wochen kenne ich auch noch ganz viele Leute da. In B. auch. In H. auch, aber das ist eine also ich könnte nicht sagen später will ich da leben, so als Heimat. So H. ist eine gute Stadt... [...] B., ja B. ist meine Heimatstadt. Es ist schön in der Stadt sagen zu können: Ich kenne diese Straßen.«¹⁰⁹*

Auch bei der Frage nach einer »Heimat« kommt eine ausdrücklich verneinende, dann eine vage und unentschiedene Antwort. »Zuhause« ist der derzeitige Wohnort. Davor gab es in der Biographie schon mehrere »Zuhause«, die aber alle an Städten und nicht am Nationalstaat orientiert waren. Das Gefühl, »zu Hause« zu sein, ist an den Ort gebunden, der derzeit bewohnt wird, und Transmigrierte sind durchaus in der Lage, »zu Hause« nicht mit der »Herkunft« identifizieren zu müssen.

107 Ebd., S. 95.

108 Ebd., S. 97.

109 Ebd., S. 100.

Das trifft vermutlich auch auf den Großteil der Bevölkerung ohne Migrationshintergrund zu; dieser Bevölkerungsteil wird nur selten gefragt.¹¹⁰ Personen mit Migrationshintergrund sehen sich vonseiten der Mehrheitsbevölkerung, der Behörden oder der meinungsbildenden Medien regelmäßig einer implizit oder explizit formulierten Forderung ausgesetzt, sich für eine national verstandene Loyalität »entscheiden zu müssen«. Eine Aufgabe, der sie aufgrund der Sachlage unangemessenen Frage nicht gerecht werden können. Der Zweck, den die migrationssoziologische Fragestellung verfolgt, ist freilich ein anderer: Es wird absichtlich aus nationaler Perspektive gefragt, um eine transnationale Antwort zu provozieren.

Griese, Schulte und Sievers geben vor dem Hintergrund der Ergebnisse aus den geführten Interviews eine Definition für die untersuchte Gruppe:

»Als Transmigrant definieren wir zunächst eine Person, die in mindestens zwei sprachlich-kulturell-national verschiedenen Kontexten aufgewachsen ist, bereits in verschiedenen Ländern gelebt hat, und die sich in Bezug auf Aspekte wie »Heimat«, »Identität«, »Lebensmittelpunkt«, »Integration« oder »Zukunft« nicht eindimensional verorten will, die nicht sagen kann, wo sie in drei oder fünf Jahren lebt oder leben will.«¹¹¹

Die Transmigrierten werden also bei Griese, Schulte und Sievers darüber definiert, wie sie aufwachsen, ob sie schon in mehreren Ländern gelebt haben und ob sie einen unklaren Plan für den Lebensmittelpunkt in der Zukunft haben. Außerdem sind sie dadurch gekennzeichnet, dass sie sich in Bezug auf »Identität«, »Heimat« oder »Lebensmittelpunkt« nicht eindimensional verorten wollen. Es wird hier eine Definition erstellt, die den Willen und das Bewusstsein der Migrierten als Maßstab anlegt. Die bewusste Nicht-Entscheidung über den Lebensmittelpunkt in der Zukunft gilt als Merkmal des Transmigrantischen. Allein das letzte Kennzeichen genommen würde bedeuten, dass Transmigration an sich nicht nur im transnationalen, sondern ebenso im binnenmigrantischen und sogar in »sesshaften« Kontexten auftreten kann und vielmehr eine spezifische, zirkulär-unabgeschlossen-unentschiedene Haltung darstellt.

Griese, Schulte und Sievers erkennen in der untersuchten Gruppe eine extreme Bildungsmotivation sowie einige ausgeprägte soziokulturelle Kompetenzen wie beispielsweise Reflexivität und Fähigkeit zur Selbstkritik, Empathie, Ambiguitätstoleranz, eine flexible Identitätsbalance, ein relativ souveräner Umgang mit Diskriminierungen oder eine Multiperspektivität, die sie mit auf die bikul-

110 Es gibt natürlich sowohl bei der Bevölkerung mit als auch bei der ohne Migrationshintergrund Teile, die sich national identifizieren und die einen emphatischen Begriff von Heimat haben.

111 Griese u.a, Bildungserfolgreiche Transmigranten, S. 37.

turell-bilinguale Biographie zurückführen.¹¹² Bei den Interviewten auffallend ausgeprägt seien dabei Empathie und Ambiguitätstoleranz, also das Ertragen von Konflikten und Widersprüchen.¹¹³ Ganz entscheidend sei für die Entfaltung dieser Kompetenzen aber das Hinzukommen von Bildung.¹¹⁴ Es handelt sich auch teilweise um Kompetenzen, die mit einer Akademisierung generell einhergehen. Von daher lässt sich sagen, dass transmigrantische »Kompetenzen« sich teilweise mit allgemein akademischen Kompetenzen überschneiden. An die obige Definition von Transmigration anknüpfend könnte von *Transmigration als Vermögen* gesprochen werden: Transmigration als soziokulturelle, aber auch wissenschaftliche und/oder geistige Kompetenz, wie beispielsweise Reflexivität und Ambiguitätstoleranz, sowie Transmigration als eine generell der Zukunft gegenüber offene, unentschiedene *Haltung*. Transmigration ist dann nicht notwendig an physische Migration gebunden, sondern beschreibt ein generelles *soziokulturelles und geistiges Vermögen* und eine *bewusst unentschiedene, offene Haltung gegenüber dem zukünftigen Lebensweg*. Griese, Schulte und Sievers schreiben: »Unseres Erachtens lassen sich bei Transmigranten bzw. beim ›Prototyp‹ des Transmigranten Anzeichen für einen [...] kosmopolitischen *Habitus* in Bezug auf den Lebensstil, auf Wohnen, Religion, Familie und Partnerschaft feststellen.«¹¹⁵ Das transnationale Lebensmodell geht also in eine Haltung über oder kann, *unabhängig vom konkreten physischen Mobilitätsgrad*, eine generelle *Haltung* bezeichnen. Flussers These von der »Freiheit« des Migrierten, der die Bande der in Geheimnis gebadeten Heimat kappt und dadurch geistig frei wird, lässt sich hier anbinden. Gleichzeitig muss klar sein, dass es sich im Falle von Grieses, Schultes und Sievers Studie um privilegierte Migrierende handelt; Janine Dahinden weist zu Recht darauf hin, dass es eine Frage der Ressourcen bzw. des Zugangs zu diesen sei, ob sich ein transnationaler *Habitus* ausbilden könne, weshalb sie Transnationalitätsforschung an Ungleichheitsforschung gekoppelt sieht.¹¹⁶

2.2.2.3 Zusammenfassung der Beispiele

Die Interviewten bei Krumme beziehen sich auf die nationale Ebene »Deutschland« oder »Türkei«, um für Kategorien zu sprechen, die zwischen den beiden Ländern verschieden, aber innerhalb des Landes mehr oder weniger gleich sind, wie z.B. das Klima oder die Sprache. Andererseits dient die Nationalbezeichnung auch

112 Ebd., S. 18f.

113 Ebd., S. 20.

114 Ebd. Es ließe sich generell beobachten, dass sich mit steigendem Bildungsgrad Unterschiede wie Ethnie, Herkunft oder Geschlecht nivellieren, vgl. ebd.

115 Griese u.a., Bildungserfolgreiche Transmigranten, S. 70.

116 Vgl. Dahinden, Janine, Von den transnationalen Migrationsstudien.

als Zusammenfassung mehrere Orte im Land, die für die Befragten Bedeutung haben.

Dieses Pendeln kann als *Transmigration im engen Sinne* verstanden werden. Es handelt sich um eine Lebensform in zwei Ländern. Krumme konstatiert drei Pendelmuster, *Pendeln als Ausdruck von Bilokalität* (Ehepaar Bozay), *Pendeln nach Rückkehr* (Fatma) und *Pendeln bei Verbleib* (Sinan). Diese zirkuläre Migration bringt nach Krumme drei Erfahrungsmomente mit sich: *Fortwährende Heimkehr*, *Fortwährende Sehnsucht* und *Fortwährende Aktivität*. Fortwährende Heimkehr und Fortwährende Sehnsucht sind dabei zwei Seiten einer Medaille: Einerseits fühlen sich die Transmigrierten an mehreren Orten zu Hause, andererseits sehnen sie sich an einem Ort nach dem anderen. Einige Interviewte empfinden diese multiple Zugehörigkeit als Gewinn. Die Pendler:innen versuchen, aus den Bezügen zu zwei Ländern die jeweiligen Besonderheiten und Vorteile für sich nutzbar zu machen und so die eigene Lebensqualität zu erhöhen. Die multiple Zugehörigkeit kann aber auch als multiple Nicht-Zugehörigkeit und damit als Belastung empfunden werden. In diesem Fall entsteht die Pendelbewegung eher aus Unzufriedenheit, aus Sehnsucht oder aus einer Fluchtbewegung heraus. Im sowohl positiv als auch negativ empfundenen Zugehörigkeitsmuster wird das Pendeln aktiv aufrechterhalten, um die Lebensqualität oder das emotionale Gleichgewicht zu erhalten. Krumme erfasst diese Zugehörigkeitsgefühle der Pendelnden als ein *Sowohl-als-auch-* bzw. *Weder-noch-*Muster.

Außerdem finden *Entfremdungsprozesse* der Migrierten vom Herkunftskontext statt. Keine bzw. keiner der Befragten pendelt in das Heimatdorf zurück, auch wenn Beziehungen dorthin aufrechterhalten werden.

Auffallend ist nach Krumme eine *Differenz zwischen Bewusstsein und Handlung* bei einigen Interviewpersonen. Eine Rückkehr wird immerzu geplant, aber nie durchgeführt. Die Entscheidung zu pendeln wird in der Regel nicht explizit getroffen, sondern »die Migranten [wachsen] offenbar in die Transnationalität hinein und kommen nur schwer wieder heraus«, wie Krumme schreibt.¹¹⁷ Es wird gleichzeitig in Immobilien in der Türkei und in ein Leben in Deutschland investiert. Diese »Widersprüchlichkeit« wird nicht aufgelöst, sondern durch das Pendeln praktikabel gemacht und die Entscheidung für eine Niederlassung wird kontinuierlich vertagt bzw. ihre eines Tages mögliche Dringlichkeit ausgeblendet. Krumme identifiziert das als eine *ausgeprägte Gegenwartsorientierung* unter Transmigrierten.

Im Anschluss an Krummes Studie muss gefragt werden, ob dieser »Widerspruch« zwischen Bewusstsein und Handlung auch aus migrantischer Sicht »widersprüchlich« ist? Oder handelt es sich um eine »Widersprüchlichkeit«, die einem binär-nationalen Denken oder einem »sesshaften Bewusstsein« geschuldet ist? Für

117 Krumme, Helen, *Fortwährende Remigration*, S. 151.

die Migrant:innen selbst und aus transnationaler Perspektive muss es vielleicht gar kein Widerspruch sein.

Auch bei Grieses, Schultes und Sievers Studie ist ein zentrales Ergebnis, dass die zirkulären Wanderungsprozesse als *unabgeschlossen* zu betrachten sind. Der Forschungsansatz der Studie zeitigt ein strukturelles Umdenken in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung seit den 1990er Jahren, wobei der Fokus zunehmend auf Potenziale und Fähigkeiten der Akteur:innen statt auf soziale »Defizite« gelegt wird.

Die befragten Transmigranten sind nicht auf ihren derzeitigen Lebensmittelpunkt Türkei festgelegt, planen aber auch nicht entschieden eine erneute Migration nach Deutschland oder in ein anderes Land. Diese Offenheit nimmt das Forschungsteam in seine Definition auf und gibt so ein Kennzeichen von Transmigrantik an, das in der »bewussten Unentschiedenheit« gegenüber dem zukünftigen Lebensmittelpunkt besteht. Das entspricht einer *Haltung*. An dieses transmigrantische Kennzeichen anknüpfend kann von einer spezifischen *transmigrantischen Haltung* gesprochen werden, deren Merkmale weiter zu untersuchen wären. Sicherlich kann auch die nach Krumme ausgeprägte Gegenwartsorientierung ein Kennzeichen dieser transmigrantischen Haltung sein.

In der Befragung hochqualifizierter Transmigranten bei Griese u.a. wird außerdem deutlich, dass die soziale (Klassen-)Zugehörigkeit für das individuelle Selbstverständnis einer Person wichtiger als die ethnische, migrantische oder nationale Herkunft sein kann. Je höher der Bildungsgrad, desto ähnlicher werden sich die Milieus in verschiedenen Ländern; je höher die Bildung, desto unwichtiger wird die nationale oder kulturelle Herkunft. Damit hängt auch zusammen, dass generell mit der Zunahme von Bildung die (Ab-)Wanderungsbereitschaft höher wird. Auf individueller Ebene kann durch Bildung ein so hoher sozialer Aufstieg gegeben sein, dass die »kulturelle« oder »ethnische« Herkunft sich rückblickend in eine soziale Herkunft wandelt, in der sich die nationale/ethnische/kulturelle Herkunft aufhebt. Sozialer Aufstieg durch Bildung und Transnationalität sind somit ineinander verschränkt.

Die Zugehörigkeit zu einem transnationalen sozialen Raum geht scheinbar mit der Entwicklung bestimmter Fähigkeiten einher, die dann vor allem durch Bildung zur Entfaltung kommen können. Es handelt sich bei Reflexivität, der Fähigkeit zur Selbstkritik, aber auch bei Empathie und Ambiguitätstoleranz nicht nur um soziokulturelle, sondern auch um wissenschaftliche Tugenden. Es verschränken sich hier transnationale mit intellektuellen Kompetenzen, was einen weiteren Nachweis für die Verschränkung von Transnationalität und dem sozialen Aufstieg durch Bildung darstellt. Es ist möglich, im Anschluss daran von einem transmigrantischen Vermögen zu sprechen, das sich durch bestimmte soziale und intellektuelle Tugenden auszeichnet. Somit ist zu fragen, ob mit der Zunahme akademischer Bildung auch unabhängig des eigenen Mobilitätsgrades eine (abstrakte) (Trans-)Migran-

tik zunimmt. Es ist denkbar, dass auch physisch immobile Wissenschaftler:innen transmigrantische Vermögen und eventuell daraus folgend auch eine transmigrantische Haltung aufweisen, in Umkehrung von Flussers These der geistigen Freiheit *aus* Migration.

Auf die Frage nach der kulturellen oder nationalen »Identität« oder auf die Frage nach der »Heimat« geben die Interviewten generell Antworten, die die nationale Kategorie über- oder unterschreiten: Städte, Kontinente, Milieus und Ähnliches. Auch das »Zuhause« wird von der »Herkunft« entkoppelt. Bei Flusser war die »Heimat« ein Geflecht aus mystifizierten Gewohnheiten, und »Zuhause« sind die Menschen, für die man »in Zusammenarbeit mit ihnen« Verantwortung übernimmt (vgl. Kap. 1.3.5). Einige Interviewpersonen betonen stolz die Aufbauarbeit, die sie für ihr(e) Zuhause(s) geleistet haben.

Der migrationssoziologischen Forschung tut sich im Verlauf der Weiterentwicklung des transnationalen Modells zunehmend ein Paradox auf: Wenn sie mit dem transnationalen Modell arbeiten und die transnationale Perspektive als Grundlage für ihre Forschungsarbeit annehmen will, wird sie der transmigrierenden Realität vermutlich gerechter als mit einem »herkömmlichen« Wanderungsmodell. Um die Transnationalität der untersuchten Gruppe aber aufzuzeigen, müssen die Forschenden eine an nationalen Parametern orientierte Position einnehmen, um transnationale Antworten zu provozieren. So können die Migrationswissenschaften entweder nur das suchen und erfragen, was sie ohnehin vorausgesetzt haben, oder sie sind gezwungen, ihre transnationale Perspektive in der Forschungsdurchführung zu revidieren. So wird der transnationale Paradigmenwechsel zwar in der Forschungsfrage umgesetzt, im Forschungsdesign findet aber ein »Rückfall« in nationalgesellschaftliche Kategorien statt.

Wie oben bereits erwähnt (Kap. 1.1), steht einer geschätzten Viertelmilliarde internationaler weltweit mindestens eine Dreiviertelmilliarde Binnenmigranten gegenüber. Die Migrationsforschung konzentriert sich sehr lange auf die Ursachen und Folgen internationaler Migration; Binnenmigration findet nur sehr wenig Beachtung. Durch den unverhältnismäßig starken Fokus auf internationale Migration wird diese aber gleich als sozialer und gesellschaftstheoretischer »Sonderfall« mit konstruiert und damit das nationalstaatliche Narrativ indirekt reproduziert. Das hat eine gesellschaftstheoretische Ursache, die in der Migrationsforschung als *methodologischer Nationalismus* erkannt wird.

2.2.3 Das Problem des methodologischen Nationalismus

Der Untersuchungsgegenstand der Soziologie ist normalerweise die »moderne Gesellschaft«, deren Begriff sich zeitgleich mit den Nationalstaaten in Europa entwi-

ckelt. Nach Michael Bayer, Gabriele Mordt, Sylvia Terpe und Martin Winter stellt der Begriff der Gesellschaft lange Zeit eine Art Residualkategorie dar,¹¹⁸ eine Art

»Substrat, auf das [...] spezifizierte Teilsysteme einwirken [...]. Diese Teilsysteme – Staat (oder Politik), Markt (oder Wirtschaft) und Zivilgesellschaft (oder Gesellschaft/Kultur) – [folgten] eigenen Entwicklungslogiken [...]. Der daraus resultierende Gesellschaftsbegriff blieb jedoch amorph und um überhaupt mit ihm arbeiten zu können, wurde er in der Regel explizit oder implizit an den Begriff des Nationalstaats geknüpft. Man sprach von der deutschen, der schwedischen oder US-amerikanischen Gesellschaft: Gesellschaft wurde in der Soziologie folglich sehr lange gleichbedeutend mit nationalstaatlich verfasster Gesellschaft verwendet. [Das führte] zu einer Überschätzung der Homogenität innerhalb einer Gesellschaft und zu einer Unterschätzung der Verbindungen, Ähnlichkeiten und Abhängigkeiten zwischen den Gesellschaften.«¹¹⁹

Dieses Problem wird von Andreas Wimmer und Nina Glick Schiller als »methodologischer Nationalismus« bezeichnet.¹²⁰ Der methodologische Nationalismus stellt ein historisch und systematisch bedingtes Grundproblem der Sozialwissenschaften dar, das insbesondere für die Migrationsforschung Konsequenzen mit sich bringt.

»Nation-state building processes have fundamentally shaped the ways immigration has been perceived and received. These perceptions have in turn influenced, though not completely determined, social science theory and, more specifically, its discourse on immigration and integration. We are designating as *methodological nationalism* the assumption that the nation/state/society is the natural social and political form of the modern world [Hervorh. C.E.].«¹²¹

Die Annahme, es handele sich bei nationalstaatlich verfassten Gesellschaften um die »natürliche Form« der modernen Welt, wird als »methodologischer Nationalismus« definiert. Er kann als gesellschaftstheoretischer Nationalismus gefasst werden, der den Vorstellungen von Gesellschaften der modernen und gegenwärtigen Epoche (auch den sogenannten offenen) zugrunde liegt.

Dabei unterscheiden Wimmer und Glick Schiller drei Modi: Erstens, die historische *Ignoranz der nationalen Verfasstheit im klassischen Begriff der modernen Gesell-*

118 Vgl. Bayer, Michael, Gabriele Mordt, Sylvia Terpe, Martin Winter (Hg.), *Transnationale Ungleichheitsforschung. Eine neue Herausforderung für die Soziologie*, Frankfurt a.M./New York 2008, S. 7.

119 Ebd., S. 8.

120 Wimmer, Andreas und Nina Glick Schiller, *Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences*, in: *Global Networks* 2 (2002) 4, S. 301-334.

121 Ebd., S. 301f.

schaft.¹²² Abgesehen von wenigen Ausnahmen in der Kritik der politischen Ökonomie wird konstatiert, dass dem bei Weitem größten Teil sozialwissenschaftlicher Grundlagentheorien ein »blind spot«¹²³ zu bescheinigen ist, wenn es darum geht, dass Gesellschaften als national verfasste vorgestellt werden. Analog verhielt es sich lange in den Geschichtswissenschaften, wo Geschichte als Nationalgeschichte erzählt worden war.

»Methodological nationalism has [...] inhibited a true understanding of the nature and limits of the modern project. It has produced a systematic blindness towards the paradox that modernization has led to the creation of national communities amidst a modern society supposedly dominated by the principles of achievement.«¹²⁴

Das führt dazu, dass Zugehörigkeit und Verbund der Gesellschaften in den Sozialwissenschaften unausgesprochen über nationale Parameter ermessen werden.

»National forms of inclusion and exclusion bind our societies together [...]. The social sciences were captured by the apparent naturalness and givenness of a world divided into societies along the lines of nation-states [...]. Nation-state principles [...] became so routinely assumed and ›banal‹, that they vanished from sight altogether.«¹²⁵

Eine nationale Verfasstheit von Gesellschaften bildet die unausgesprochene Grundlage für sozialwissenschaftliche Beobachtungen. Ein Denken in national-staatlichem Rahmen stellt die gesellschaftstheoretische Grundlage der Sozialwissenschaften dar, die nicht gesehen und nicht hinterfragt wird. Gesellschaft ist gleichbedeutend mit Nationalgesellschaft. Nationale Kategorien sind die Bedingung dafür, überhaupt über Sozietät sprechen zu können.

Als zweiten Modus des methodologischen Nationalismus führen Wimmer und Glick Schiller die *Naturalisierung der Nationalgesellschaft* an.¹²⁶

»Typical of more empirically oriented social science practices, is taking national discourses, agendas, loyalties and histories for granted, without problematizing them or making them an object of an analysis in its own right. Instead, nationally bounded societies are taken to be the naturally given entities to study.«¹²⁷

122 Ebd., S. 304.

123 Ebd., S. 303.

124 Ebd., S. 304.

125 Ebd.

126 Vgl. ebd.

127 Ebd.

Wimmer und Glick Schiller geben dazu einige Beispiele. Es gibt ganze Fachbereiche, die nur aufgrund eines zugrundeliegenden methodologischen Nationalismus bestehen, wie beispielsweise Volkswirtschaftslehre oder Internationale Beziehungen. In den Sozial- und Geschichtswissenschaften zerfällt zwar nicht der Gegenstand, wenn man Nationalstaaten nicht als Voraussetzung annimmt, jedoch war wie bereits erwähnt die nationale Perspektive in diesen beiden Disziplinen jahrzehntelang unausgesprochene Prämisse.

Als dritten Modus benennen die beiden schließlich eine sozialtheoretische *Territorialisierung des Sozialen* in den Gesellschaftswissenschaften.¹²⁸ In Anlehnung an Giddens fassen sie das folgendermaßen zusammen:

»The web of social life was spun within the container of the national society, and everything extending over its borders was cut off analytically [...]. The container society encompasses a culture, a polity, an economy and a bounded social group [...]. Almost no thought was given to why the boundaries of the container society are drawn as they are and what consequences flow from this methodological limitation of the analytical horizon.«¹²⁹

Das Netz des sozialen Lebens wird innerhalb des Behälters der Nationalgesellschaft gesponnen und alles, was darüber hinausragt, wird analytisch abgeschnitten. Das entspricht einer Beschränkung des analytischen Horizontes. Besonders in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg dominiert in den Sozialwissenschaften das »Container-Modell«:

»The citizenry is mirrored in the concept of a national legal system, the sovereign in the political system, the nation in the cultural system and the solidarity group in the social system, all boundaries being congruent and together defining the skin holding together the body of society [...]. What the People is for the nationalist is what the Society is for postwar social scientists.«¹³⁰

Im Gesellschaftsverständnis der Nachkriegszeit muss internationale Migration deshalb in jeder Hinsicht ein außergewöhnliches soziales Phänomen darstellen. Migrierende sind keine Staatsbürger:innen und haben kein politisches Mitspracherecht. Damit gelten sie nicht als Teil des Souveräns »Volk«. Als Immigrierende bringen sie kulturelle Praxen und Wertvorstellungen mit, weshalb von der Aufnahmegesellschaft manchmal bezweifelt wird, ob sie sich mit einer wie auch immer vorgestellten »Nationalkultur« der Mehrheitsgesellschaft ausreichend identifizieren. In solch einer nationalgesellschaftlichen Behälter-Vorstellung kann das Sozialsystem für Immigrierende nur offengehalten werden, sofern der

128 Vgl. ebd., S. 307.

129 Vgl. ebd.

130 Ebd., S. 309.

betroffene Staat sich auf bestimmte unveräußerliche Rechte unabhängig von Staatsbürgerschaft beruft.

Dass Immigrierende nicht Teil des politischen »Volkssouveräns« und auch nicht unbedingt Teil der wie auch immer vorgestellten nationalen »Kultur« sein müssen, aber ein Recht auf die Teilhabe am Sozialsystem haben, kann im Übrigen auch mit als Ursache für den starken Integrations-Imperativ angenommen werden (vgl. Kap. 1.2.2), bei dem sich Immigrierende der Forderung gegenübergestellt sehen, die »Sozialsysteme nicht zu belasten«. Der Annahme des Containermodells folgt migrationstheoretisch ein integrationistischer Standpunkt, denn die Einheit der Gesellschaft, die über ihre Grenzen definiert ist, bildet die argumentative Grundlage. Die politischen, juristischen und territorialen Grenzen dieses »Gesellschaftsbehälters« können wie oben schon beschrieben zwar permeabel sein, aber die Grenzen haben Geltung und *definieren* letztlich den Gesellschaftskörper territorial, juristisch, bürokratisch, sozial und »kulturell«. Aus integrationistischer Behälter-Perspektive gilt es deshalb, die Immigrierten soweit in diese so vorgestellte Gesellschaft zu »integrieren«, dass sie 1. das Sozialsystem nicht (mehr) belasten – also in Arbeitsverhältnisse gebracht werden, 2. dass sie in den administrativen und infrastrukturellen Prozessen ohne größere Reibungsverluste »funktionieren« (Spracherwerb), sowie 3. dass sich ihre kulturelle Überzeugung nicht gegen die vermeintliche Stabilität und Sicherheit der Gesamtgesellschaft richtet.

Unter diesen Vorzeichen besteht die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung im deutschsprachigen Raum bis in die 1990er Jahre hinein im Grunde synonym als Integrationsforschung.

»It should now become clear why, for both nation-builders as for postwar social scientists, migrants constitute an object of special attention and for enquiry. In nationalist doctrine as well according to the container model of society, immigrants must appear as antinomies to an orderly working of state and society, even in societies where past immigration constitutes the foundation myth of the nation.«¹³¹

Die Folge ist, dass grenzüberschreitende Migration aus Perspektive des Container-Modells einen *gesellschaftstheoretischen Widerspruch darstellen muss*. Binnenmigration wiederum scheint gesellschaftstheoretisch kein Widerspruch zu sein und sozial keine »Herausforderungen« zu stellen. Insbesondere im Kontext von zunehmender Klima- und Landflucht, aber auch im Kontext der stark angestiegenen Wohnkosten in infrastrukturell »starken« Gebieten könnte es sich hierbei um eine massive Unterschätzung handeln.

131 Ebd., S. 309.

»Only cross-national migration is the object of migration studies. »Internal« migration of citizens [...] is not considered a problem deserving special attention [...]. Cross-border migration, by contrast, appears as an anomaly, a problematic exception to the rule [...]. Describing immigrants as potential security risks, as culturally others, as socially marginal and as an exception to the rule of territorial confinement, postwar [migration] [...] sciences [und seit den 1970er Jahren im deutschsprachigen Raum, C.E.] mirrored and [...] at the same time legitimized the project of nation state building.«¹³²

Durch die Fixierung der Migrationsforschung auf internationale Migration wird paradoxerweise die Vorstellung einer national verfassten Gesellschaft gestützt, obgleich die sozialwissenschaftliche Forschungsintention sein mag, die soziale Position von Migrierten zu stärken. Auch im Modell des Multikulturalismus oder in der Rede von Vielfalt/Diversity wird in sozialontologischer Hinsicht die Behälterform der Gesellschaft nicht aufgelöst, sondern der »Container« wird »bunter« angefüllt.

»Only now that nation-states have lost some of their power to transnational corporations and supranational organizations can we see [...] *how transnational the modern world has always been* [...]. Rather than a recent offspring of globalization, *transnationalism appears as a constant of modern life, hidden from a view that was captured by methodological nationalism*. Thus, the value of studying transnational communities and migration is not to discover »something new« [...] but *to have contributed to this shift of perspective away from methodological nationalism* [Hervorh. C.E.].«¹³³

Es setzt sich im Verlauf der zweiten Entwicklungsphase des Transnationalitätsmodells die Erkenntnis durch, dass der methodologische Nationalismus empirisch nicht begründet ist und noch nie war. Auch die Welt der klassischen Moderne war eine grenzübergreifende, transnational verfasste, »globale«. Die moderne Welt ist immer schon »transnational« gewesen. Dieses Faktum blieb durch die nationale Perspektive lange verborgen. Ein großer Gewinn der transnationalen Migrationsforschung liegt darin, zu einem vom methodologischen Nationalismus wegführenden Paradigmenwechsel beigetragen und diesen als unbegründete analytische Perspektive mit aufgedeckt zu haben.

Zusammengefasst: unter *methodologischem Nationalismus* wird die Annahme verstanden, es handele sich bei nationalstaatlich verfassten Gesellschaften um die »natürliche Form« der modernen Welt. Methodologischer Nationalismus hat nach Wimmer und Glick Schiller drei Modi: erstens die Ignoranz der nationalen Verfasstheit im klassischen Begriff der modernen Gesellschaft, zweitens eine

132 Ebd., S. 311.

133 Ebd., S. 302.

Naturalisierung der Nationalgesellschaft sowie drittens eine Territorialisierung des Sozialen.

Die Konsequenz des methodologischen Nationalismus für die Migrationsforschung ist, dass *grenzüberschreitende Migration notwendig einen sozialtheoretischen Sonderfall, ein sozialtheoretisches Defizit oder sogar einen sozialtheoretischen Widerspruch darstellen muss*. Es entsteht eine Dichotomie zwischen der nationalen Gesellschaft und den grenzüberschreitenden Migrant:innen. Integrationistische Migrationstheorien gründen auf methodologischem Nationalismus. Es handelt sich dann bei Migrierenden immer um *Immigrierende*. Das heißt auch, als Ziel jeder Migration wird eine Sesshaftigkeit angenommen, die gleichbedeutend ist mit Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft. Die (offenen) Gesellschaften, in die »hinein« immigriert wird, haben ein Raumverständnis zur Grundlage, das einem Behälter gleicht: Gesellschaft entspricht einer räumlichen Vorstellung von einem anfüllbaren Gefäß oder Container. Dessen Zugänge können offen sein, und der Behälter kann vielfältig angefüllt sein, aber er definiert sich über seine Grenzen. Wer diese Grenzen überquert, begeht einen gesellschaftstheoretischen Widerspruch und ist implizit oder explizit dazu aufgefordert, diesen Widerspruch aufzulösen bzw. seine Auflösung zumindest anzustreben (Integrationsimperativ).

In der Migrationsforschung setzt sich erst mit dem transnationalen Modell die Erkenntnis durch, dass die auf methodologischem Nationalismus aufbauende soziologische Perspektive eine analytisch beschränkte und beschränkende ist. Weder historisch noch systematisch ist ein methodologischer Nationalismus empirisch zu rechtfertigen. Die soziale Welt ist immer schon eine grenzübergreifende, transnationale oder »globale« gewesen, sie ist nur nicht als solche beschrieben worden.

Mit dem transnationalen Paradigmenwechsel müsste sich auch der Gesellschaftsbegriff ändern. In der Migrationsforschung müsste ein Gesellschaftsbegriff mit transnationalem Horizont gesucht werden, bei dem die starke Dichotomie zwischen »(National-)Gesellschaft« auf der einen und »internationalem Migrantentum« auf der anderen Seite unwirksam wird.

2.2.3.1 Methodische Lösungsvorschläge

Auch wenn noch nicht klar ist, wie ein solcher Gesellschaftsbegriff in transnationalem Horizont aussehen könnte, wird in der empirischen Sozialforschung im Anschluss an die Problematisierung durch Wimmer und Glick Schiller methodisch nach transnationalen Lösungen gesucht. Bei im strengen Sinn verstandenen »Transnationalen Studien« handelt es sich um eine Forschungsperspektive, bei der dezidiert versucht wird, den methodologischen Nationalismus analytisch außer Kraft zu setzen.¹³⁴ Bei empirischer Transnationalisierungsforschung wird versucht, die Erhebungs-, Bezugs- und Analyseeinheiten von nationalen

134 Vgl. Pries, Ludger, Transnationalisierung, S. 10.

Parametern zu entkoppeln. Aber wenn nicht von einem nationalstaatlichen oder -gesellschaftlichen Bezugsrahmen ausgegangen werden soll, müssen »in der Transnationalisierungsforschung [...] die flächen- und sozialräumlichen Bezugseinheiten *ex ante* konstruiert werden. Dies setzt die Transnationalisierungsforschung immer wieder dem Tautologieverdacht aus«, fasst Ludger Pries das Problem zusammen.¹³⁵

Nach Thomas Faist, Margit Fauser und Eveline Reisenauer ist es wichtig, »die Methodologie grenzüberschreitender Studien [...] von komparativen Untersuchungen [zu unterscheiden. Außerdem gilt es], nicht vorschnell grenzübergreifende soziale Formationen, wie beispielsweise transnationale Gemeinschaften, als homogen zu betrachten bzw. zu essentialisieren. Ansonsten würden die Probleme des methodologischen Nationalismus nur auf einer anderen Ebene wiederholt.«¹³⁶ Die Gefahr des Modells der Transnationalen Sozialen Räume ist eine erneute Sedierung des Modells.

»Um [...] die Untersuchungseinheit zu bestimmen, schlägt ein transnationaler Zugang den Nationalstaat als einen von mehreren möglichen Untersuchungseinheiten vor, in dem empirische Studien vorgenommen werden können. Nationalstaaten kontrollieren beispielsweise den Zugang zum Territorium [...]. Quer zum Nationalstaat liegend stellt der Transnationale Soziale Raum ein mögliches Konzept dar [...]. Aus einer transnationalen Perspektive gibt es keine bevorzugte Einheit oder Örtlichkeit.«¹³⁷

Als sozialpolitische Strukturen von höchsten Ausmaßen an Macht und Verfügungsgewalt müssen Nationalstaaten in ihrer praktischen Bedeutung und Wirkmächtigkeit auch theoretisch anerkannt werden. Es geht auch nicht darum, die theoretische Bezugseinheit des Nationalstaats komplett abzuschaffen, sondern darum, sie zu *relativieren* und sie in ihre analytischen Grenzen zu verweisen. Was die transnationale Perspektive dem methodologischen Nationalismus voraus hat, ist die Möglichkeit, die Bezugseinheit bewusst wählen zu können. Diese Wahl ist aktiv vorzunehmen, da es aus transnationaler Perspektive keine grundsätzlich bevorzugte Einheit oder Örtlichkeit gibt. Dies verdeutlicht erneut in anderer Form den äquilibristischen Charakter des transnationalen Modells. Nach Auffassung verschiede-

135 Ebd., S. 25.

136 Faist, Thomas, Margit Fauser und Eveline Reisenauer, Das Transnationale, S. 174.

137 Ebd., S. 158.

ner Ansätze birgt die transnationale Perspektive noch viel Potenzial auch in Kombination mit anderen soziologischen Forschungsfragen.¹³⁸

George Marcus entwickelt die Methode der *multi-sited ethnography* (mobile Ethnographie), also Ethnographie, die sich nicht nur auf Feldforschung an einem Ort beschränkt.¹³⁹

»Multi-sited ethnography [...] claims that any ethnography of a cultural formation in the world system is also an ethnography of the system, and therefore cannot be understood only in terms of the conventional single-site mise-en-scene of ethnographic research, assuming indeed it is the cultural formation, produced in several different locales, rather than the conditions of a particular set of subjects that is the object of study. For ethnography, then, there is no global in the local-global contrast now so frequently evoked. The global is an emergent dimension of arguing about the connection among sites in a multi-sited ethnography.«¹⁴⁰

Wie oben in Kapitel 2.1.4 ausgeführt, liegt eine Besonderheit der ethnographischen Forschung in ihrer starken Anerkennung des Lokalen. Marcus schlägt vor, grundsätzlich mehrere Orte zur Erforschung heranzuziehen. Die Analyse ihrer Verbindungen kann mehr über das »Globale« aussagen als die Ansammlung »glokaler« Einzelfälle. Für die Migrationswissenschaften bedeutet das konkret, den Migrierenden an ihre für sie relevanten Orte zu folgen (»follow the people«).¹⁴¹

Es zeigen sich also verschiedene methodische Lösungsvorschläge, die von einem umsichtigen Einsatz der nationalen Kategorie bis zur Mobilität der oder des Forschenden selbst reichen. Dabei geht es um eine stärkere Kontextualisierung, Relativierung und Begründung der jeweils gewählten Untersuchungseinheit.

2.2.3.2 Subnationalität

Ein weiterer Vorschlag, einen methodologischen Nationalismus konzeptionell zu umgehen, ist der Ansatz des *philosophischen Transnationalismus* nach Sanjeev Khagram und Peggy Levitt. Khagram und Levitt wollen »Transnational Studies« als zusammengehörendes, interdisziplinäres Forschungsfeld etablieren. Dabei soll die transnationale Perspektive die einende Grundannahme sein.

138 Ebd. Vgl. auch Faist, Thomas, »We are all Transnationals now«: *The Relevance of Transnationality for Understanding Social Inequalities*, Bielefeld 2014 (SFB 882 Working Paper Series 25); Dahinden, Janine, Von den transnationalen Migrationsstudien; oder Vertovec, Steven, *Migration and other Modes of Transnationalism*.

139 Marcus, George M., Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography, in: *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), S. 95-117, hier S. 102. Vgl. dazu auch das »Mobilitätsparadigma« bei John Urry: Ders., *Mobilities*, Cambridge 2007, S. 7ff.

140 Marcus, George M., Ethnography in/of the World System, S. 99.

141 Ebd., S. 106.

»What unites the field of transnational studies together is a critique of scholarship that takes nation-states and the nation-state system for granted [...]. In contrast, transnational studies starts from the assumption that human interactions and social life have always involved the crossing and transforming of borders and boundaries.«¹⁴²

Diese Perspektive nennen sie »philosophischen Transnationalismus« und führen sie neben empirischem, methodologischem, theoretischem und öffentlichem Transnationalismus als eine von fünf zentralen Forschungsfeldern der Transnational Studies ein.

»Philosophical Transnationalism starts from the metaphysical assumption that social worlds and lives are inherently transnational. [...] Transnational phenomena and dynamics are the rule rather than the exception, the underlying reality rather than a derivative by-product. Such a view requires an epistemological lens or way of researching, theorizing, and understanding social relations that allows analysts to uncover and explain the transnational dynamics in which bounded and bordered entities are embedded and by which the latter are constituted. [...] This does not mean that [...] every question evokes a transnational answer or that cross-border forces and factors are always at play [Hervorh. im Orig.].«¹⁴³

Der philosophische Transnationalismus geht von der Grundannahme aus, dass soziale Welten schon an sich – das heißt sozialontologisch – transnational verfasst sind. Transnationale Phänomene und Dynamiken seien die Regel statt eine Ausnahme und stellten die zugrundeliegende sozialontologische Realität statt des Ergebnisses dar. Transnationalität wird hier (sozial-)ontologisch verstanden: Soziale Welten sind in ihrer ontologischen Verfasstheit zunächst transnational. Umgrenzungen und Begrenzungen finden erst in einem zweiten, darauf aufbauenden Schritt statt. Khagram und Levitt fordern dazu eine entsprechende epistemologische Perspektive, die dem methodologischen Nationalismus genau entgegengesetzt ist: Es geht darum, transnationale Dynamiken als Grundlage für begrenzte Entitäten anzunehmen und Letztere aus deren transnationalen Bedingungen abzuleiten. »A transnational ontology goes hand in hand with a transnational epistemology.«¹⁴⁴ In der Perspektive des soziologischen methodologischen Nationalismus war bisher umgekehrt argumentiert worden: Transnationale Dynamiken wurden als Verknüpfung nationalstaatlich verfasster Gesellschaften beschrieben. »By transnational we propose an optic or gaze that begins with a world without

142 Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt, Preface and Acknowledgements, in: Dies. (Hg.), *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. xi-xii, hier S. xi.

143 Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt, Constructing Transnational Studies, in: Dies. (Hg.), *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 1-18, hier S. 2.

144 Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt, Constructing Transnational Studies, S. 9.

borders [...]. A transnational perspective is also, therefore, a way of understanding the world.«¹⁴⁵ Khagram und Levitt wollen eine Perspektive einnehmen, die (sozial-)ontologisch ohne Grenzen beginnt. Dabei soll es nicht darum gehen, die Wirkmächtigkeit von Nationalstaaten oder von umgrenzten sozialen Entitäten allgemein zu leugnen.¹⁴⁶ Vielmehr soll die soziologische Argumentationsrichtung umgekehrt werden. Statt von einzelnen nebeneinander bestehenden Gesellschaften, deren Grenzen überquert werden können, auszugehen, soll von sozialen Entitäten ausgegangen werden, die keine Umgrenzungen haben, aber sozialontologisch die Grundlage für begrenzte Sozietäten bilden. »From this [Transnational Studies] perspective, the world consists of multiple sets of dynamically overlapping and interacting transnational social fields that create and shape seemingly bordered and bounded structures, actors, and processes.«¹⁴⁷

Wie oben bereits erörtert, ist der Transnationalitätsbegriff *historisch-genealogisch* von Nationalität abgeleitet, *strukturell* aber von dieser unabhängig. Der *rein strukturelle* Begriff der Transnationalität könnte von Nationalität unabhängig definiert werden, ähnlich wie Khagram und Levitt es anstreben.

Ich schlage daher vor, diese dezidiert strukturelle transnationale Perspektive, also die (sozial-)ontologische Transnationalität, aufgrund ihrer strukturellen Unabhängigkeit und ihrer einhergehenden ontologischen und epistemologischen Grundlagenfunktion als »Subnationalität« zu bezeichnen. Der Transnationalitätsbegriff ist weiterhin als historischer Oberbegriff sinnvoll.

2.2.4 Zweite Zusammenfassung: Transnationale Räume

In der zweiten Phase in der Entwicklung des transnationalen Modells lassen sich *a) eine erste Topologie des Transnationalen, b) Ansätze zu einer Genealogie und Ontologie des Transnationalen, c) Aspekte einer transmigrantischen Handlungstheorie und eines transmigrantischen Bewusstseins sowie d) die Suche nach einem Gesellschaftsverständnis ohne methodologischen Nationalismus* identifizieren.

a) Eine erste Topologie des Transnationalen

Nach Pries erfolgt Transnationalisierung dezentral und plurilokal bei Verankerung in umgrenzten Nationalstaatsgebilden. Das bedeutet, dass die Lebenspraxis im transnationalen Netzwerk mit dem Nationalstaatsgebilde nur über konkrete und einzelne Orte verbunden ist. Es gibt also keine unmittelbare Verbindung zwischen Nationalstaaten und transnationalen Netzwerken.

145 Ebd., S. 5.

146 Vgl. ebd., S. 8.

147 Ebd., S. 5.

Bei Faist festigt sich das transnationale Netzwerk als Transnationaler Sozialer Raum. Dieser Raum wird nicht über seine Grenzen definiert, wie es bei Nationalstaaten und -gesellschaften der Fall ist. Nationalgesellschaften werden dank ihrer Außengrenzen zum Raum, das heißt ihnen liegt eine Behälter-Raum-Vorstellung zugrunde. Der Transnationale Soziale Raum hingegen konstituiert sich ausschließlich über seine Elemente und deren Verbindungen untereinander. Einem solchen Raum kommt eine Grenze oder ein Rand nicht in dem Sinn zu, wie es bei einer Behälter-Raum-Vorstellung der Fall ist. Er kann nicht »leer« sein, da sein Inhalt den Raum erst schafft. Außerdem ist es ein Raum, der an allen Elementen, Seiten und Verbindungen jederzeit offen und anschlussfähig ist. Es steht zu vermuten, dass es sich hierbei um ein ontologisches Merkmal von Netzwerken generell handelt.

b) Genealogie und Ontologie des Transnationalen

Es hat sich gezeigt, dass Transnationalität aus sozialwissenschaftlicher Sicht stets auch in ihrer historischen Dimension erfasst wird. Im Diskurs wurde dies zum Beispiel an der immer wieder aufkommenden Frage deutlich, was denn das »Neue« an der transnationalen Migration im Gegensatz zu voriger internationaler Migration sei. Ein Grund hierfür liegt im Begriff selbst: »Nationalität« ist im Begriff der Transnationalität festgehalten und verweist auf die historische und logische Provenienz des Begriffs. Wie im Einführungskapitel erläutert, wird das Verb *transcendere* sowohl transitiv als auch intransitiv gebraucht. Das bedeutet, das (Hin-)Überschreiten über Grenzen ist stets ein Überschreiten *von etwas* und gleichzeitig ein Hinüberschreiten *an sich*. Es ist ein Überschreiten und Hinter-sich-Lassen von Strukturen, die *durch die Überschreitung Vergangenheit werden*. Es ist ein Überschreiten, das *als Hinüberschreiten an sich neue Strukturen schafft*. Die alten Strukturen bleiben in den neuen Strukturen als Geschichte erhalten. Sie werden in ihnen *aufgehoben* in einem hegelschen Sinne. Es muss also zwischen dem genealogischen und dem ontologischen Begriff von Transnationalität analytisch getrennt werden. Der genealogische Begriff ist der historische Begriff, derjenige, der seine geschichtliche Gewordenheit mit ausspricht. Der ontologische Begriff ist der strukturelle Begriff, derjenige, der die neu geschaffene Netzwerkstruktur bezeichnet. Transnationalität bleibt weiter als Oberbegriff sinnvoll. Die von der historischen Genese abstrahierende, also strukturell-ontologische Bedeutung wird im Folgenden als »Subnationalität« erfasst.

Zur dialektischen Struktur des Transnationalen gehört auch sein hohes Potenzial, Entwicklungsdynamiken zu entfalten. In der Biographie einzelner transnational agierender Personen zeigen sich Gewöhnungs- und Entwöhnungsprozesse als Entwicklung. Auf kollektiver Ebene lässt sich bei den Hochqualifizierten in der Studie von Griese, Schulte und Sievers beobachten, dass bei zunehmender Bildung

die Bedeutung der nationalen Herkunft abnimmt. Es bildet sich eine Art transnationale »Elite« heraus, die dadurch gekennzeichnet ist, dass die nationale Kategorie in ihr *aufgehoben* worden ist. Die nationale Kategorie verbleibt als *Geschichte*.

Was Khagram und Levitt als »philosophischen Transnationalismus« bezeichnen, meint die Annahme, soziale Welten seien von Grund auf transnational und jegliche Grenzziehungen würden darauf sekundär aufbauen. *Subnationalität* stellt dabei also die sozialontologische Grundkategorie dar. Soziale Entitäten, die keine Umgrenzung aufweisen, sollen die Grundlage sein für soziale Entitäten mit Begrenzung. Die soziologische Argumentation des methodologischen Nationalismus wird umgekehrt: Nicht die sozialontologisch angenommene Nationalgesellschaft ist Bedingung für trans- und internationale Migration, sondern subnationale Verflechtungen sind die ontologische Vorbedingung für Migration und soziale Grenzziehungen. Das eröffnet die Frage nach der ontologischen Struktur dieser Subnationalität überhaupt. Handelt es sich bei diesen grenzenlosen Räumen noch um Netzwerkstrukturen? Wenn ja, was sind die ontologischen Merkmale eines Netzwerks? Wenn nein, worum handelt es sich stattdessen? Oder sollte statt zahlloser subnationaler Netzwerke nur ein einziges, den Globus umfassendes subnationales Netzwerk angenommen werden? Diesen Fragen soll in Kapitel 5 nachgegangen werden.

Eine weitere wichtige Frage bezüglich des Charakters der Subnationalität ist die, welche Rolle Bewegung dabei spielt. Transnationale Netzwerke entspannen sich aus der Bewegung ihrer Akteur:innen heraus. Die Teile subnationaler Netzwerke müssen in Bewegung sein können. Das heißt, dass Bewegung bei Subnationalität eine konstituierende und elementare Rolle spielt, ja sogar, dass Bewegung eine Bedingung für Festigkeit – beispielsweise für die Ziehung von Grenzen – darstellt.

c) Aspekte einer transmigrantischen Handlungstheorie und eines transmigrantischen Bewusstseins

Es zeichnen sich erste Merkmale eines transmigrantischen Bewusstseins und transmigrantischer Handlungsmuster ab. Krumme erkennt im Verhalten der von ihr untersuchten Personen multiple Zugehörigkeitsmuster, die als Sowohl-als-auch oder als Weder-noch funktionieren. In der Studie von Griese, Schulte und Sievers zeigen sich Identifikationsmuster, die nationale Kategorien über- oder unterschreiten, indem supranationale (»Europa«) oder subnationale (Städte und Dörfer) Antworten gegeben werden. Eine weitere Identifikationsvorlage bietet der Transnationale Soziale Raum im Modell von Faist selbst. Es werden im Transnationalen Sozialen Raum soziale und kulturelle Praktiken geteilt, weshalb auch der Transnationale Soziale Raum selbst Identifikations- und Zugehörigkeitsmöglich-

keit bietet. In Referenz auf die obige Topologie muss untersucht werden, wie der Transnationale Soziale Raum und die Orte miteinander in Verbindung stehen.

Darüber hinaus stellt Krumme eine ausgeprägte Gegenwartsorientierung der Transmigrierenden fest. Eine Entscheidung über den Lebensmittelpunkt in der Zukunft wird nicht getroffen, sondern auf unbestimmte Zeit vertagt. Soweit kann zumindest festgehalten werden, dass der Verbleib im Pendelmuster trotz ehemals angestrebter Versetzung des Lebensmittelpunktes an einen festen Ort zur konstatierten ausgeprägten Gegenwartsorientierung keinen Widerspruch darstellt. Griese, Schulte und Sievers gehen sogar soweit, eine *entschiedene Unentschiedenheit gegenüber dem zukünftigen Lebensmittelpunkt* in ihre Definition von Transmigrantik aufzunehmen. Diese dem zukünftigen Lebensmittelpunkt gegenüber offene Haltung kann neben der ausgeprägten Gegenwartsorientierung ebenfalls als charakteristisches Merkmal einer transmigrantischen Handlungstheorie festgehalten werden.

Pries stellt fest, dass mit transnationaler Lebenspraxis bestimmte Erkenntnisprozesse einhergehen. Die Transmigrierenden agieren nicht nur im Netzwerk, sie sind auch denkende, wissende und erkennende Subjekte. Das bringt Konsequenzen für das transmigrantische Bewusstsein mit sich. Griese, Schulte und Sievers stoßen auf soziokulturelle Kompetenzen unter ihren Hochqualifizierten, die bei diesen in auffallend hohem Ausmaß auftreten. Es handelt sich dabei zu einem Teil auch um intellektuelle und wissenschaftliche Tugenden, weshalb es auch möglich ist, dass sich ein sozialer Aufstieg durch Bildung und Transnationalität wechselseitig fördern. Die nationale Herkunft nimmt mit zunehmendem sozialen Aufstieg durch Bildung in ihrer Bedeutung ab. Die unter Transmigrant:innen verstärkt auftretenden Kompetenzen ließen sich als erste Merkmale eines transmigrantischen Vermögens bezeichnen. Unter der Voraussetzung, dass sie im Besitz dieser Kompetenzen sind, haben somit auch viele Nicht-Migrierte und Nicht-Migrierende transmigrantische Vermögen und (trans-)migrantisches Potenzial. Genauso kann eine ausgeprägte Gegenwartsorientierung bei Nicht-Migrierenden als transmigrantisches Kennzeichen trotz »Sesshaftigkeit« aufgefasst werden. Da nach Griese u.a. eine Parallele der transmigrantischen Vermögen zu intellektuellen und wissenschaftlichen Tugenden auffällig ist, ließe sich beispielsweise sagen, dass mit zunehmender Akademisierung auch das Potenzial zur Transmigrantik zunimmt. Flusser spitzte aufgrund seiner Fluchterfahrung seine These so zu, dass aus Migration eine philosophische Freiheit erwachsen kann. Die ausgeprägte Gegenwartsorientierung wiederum lässt sich nicht der Tugend einer bestimmten sozialen Gruppe zuordnen. Dennoch ist aber insgesamt zu konstatieren, dass die transmigrantischen Kompetenzen und die transmigrantische Haltung nicht nur von Transmigrierenden getragen werden können, sondern auch von »Sesshaften«. Es kann von einer abstrakten, das heißt von physischer Migration unabhängigen, Transmigrantik gesprochen werden.

d) Die Suche nach einem Gesellschaftsverständnis ohne methodologischen Nationalismus
 Schließlich ist die zweite Phase geprägt von der Erkenntnis des Problems des methodologischen Nationalismus und der Suche nach einem Gesellschaftsbegriff mit transnationalem Horizont. Methodologischer Nationalismus wird gefasst als die Annahme, es handle sich bei Nationalgesellschaften um die »natürliche« Form der modernen Welt. Da sich die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin von der »modernen Gesellschaft« etwa zeitgleich mit den Nationalstaaten in Europa herausbildet, ist sie gegenüber der Tatsache, dass es sich bei nationalstaatlich verfassten Gesellschaften um historisch und kulturell relative Konstrukte handelt, lange blind. Das hat vor allem die Effekte, dass die Nationalgesellschaft unkritisch naturalisiert und das Soziale territorialisiert wird. So werden erstens binnennationalgesellschaftliche Bezüge überschätzt und eine Solidarität unterstellt (oder gefordert), die vielleicht gar nicht vorhanden ist, und zweitens werden viele soziale Bezüge, die über den Nationalbehälter hinausragen, analytisch abgeschnitten und in ihrer soziologischen Bedeutung unterschätzt. Die verheerende Konsequenz für die Einordnung von Migrationsphänomenen ist, dass grenzüberschreitende Migration aufgrund dieses Gesellschaftsverständnisses etwas *gesellschaftstheoretisch Widersprüchliches* darstellen muss. Es entsteht eine Dichotomie zwischen der nationalen Hauptgesellschaft und den Migrant:innen auf ihrem Nebenschauplatz. Dieser sozialtheoretische Widerspruch ist eine der Ursachen des Integrationsimperativs und begründet diesen gesellschaftstheoretisch.

Mit dem transnationalen Migrationsmodell tritt die historische und methodologische Relativität der unausgesprochen nationalstaatlichen Verfassung der Gesellschaften in Erscheinung. Im Diskurs setzt sich die Erkenntnis durch, dass sich der methodologische Nationalismus weder historisch, noch systematisch, noch empirisch rechtfertigen lässt.

Bezugnehmend darauf findet erstens ein Umdenken bezüglich der sozialwissenschaftlichen empirischen Erhebungsmethoden statt. Es wird versucht, den transnationalen Gedanken auch in der empirischen Forschung umzusetzen, weshalb beispielsweise neue Methoden wie die »multi-sited ethnography« (mobile Ethnographie) angewendet werden. Auch die forschende Person muss also mobil werden, was sich im Schlagwort »follow the people« niederschlägt.

Zweitens stellt sich die Frage nach der soziologischen Untersuchungseinheit neu, wenn die nationale Kategorie nicht mehr als selbstverständlich angenommen werden kann. Die theoretische Bezugseinheit einer vorgestellten Nationalgesellschaft muss nicht gleich abgeschafft werden, aber es muss von Untersuchung zu Untersuchung neu entschieden und begründet werden, welche sozialen Bezugseinheiten sinnvoll sind.

In Krummes Studie verwenden die Interviewten beispielsweise die nationale Kategorie, um verschiedene Orte im nationalstaatlichen Territorium zusammen-

zufassen, oder um über Dinge zu sprechen, die innerhalb eines Landes mehr oder weniger ähnlich und zwischen zwei Ländern aber deutlich verschieden sind, wie beispielsweise das Wetter oder die Sprache.

Das Konzept der Transnationalität ist über die Transmigrant:innen der ersten Stunde im Modell von Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc hinausgewachsen. Die sozialontologische Subnationalität geht über die Migrationsforschung hinaus: Es geht um die ontologischen Grundlagen der sozialen *Welt*. Die subnationale »Welt« umfasst alle als soziale Teilnehmer:innen. Transmigrantik muss außerdem nicht unbedingt von Migrierenden gelebt werden. Es muss tatsächlich die Frage gestellt werden, ob wir dann nicht alle »irgendwie transnational« seien? Wir alle leben tagtäglich in transnationalen Verflechtungen, auch wenn wir nicht »migriert« sind: Wir haben migrierte Vorfahren oder »Migrationshintergrund«, wir essen »global« (italienisch, asiatisch oder arabisch); die Kleidung, die wir täglich auf unserer Haut tragen, ist mehrere tausend Kilometer entfernt gefertigt worden; eines der ersten festen Nahrungsmittel europäischer Babys sind Bananen, gepflückt in Übersee, »europäische Kaffeekultur« entwuchs aus der Kolonialisierung. Wir alle leben doch, bewusst oder unbewusst, direkt oder indirekt, von Kindesbeinen an und bis in unseren biochemischen Stoffwechsel hinein in ontologisch subnationalen Netzwerken.

2.3 Dritte Phase: »Are We All Transnationals Now?«

Die Frage »Are We All Transnationals Now?« stellt Janine Dahinden 2009 in einem Artikel in den *Ethnic and Racial Studies*. Sie untersucht, wie die migrierte und nicht-migrierte Bevölkerung einer französischsprachigen Kleinstadt in der Schweiz verschiedene Formen von Transnationalität auslebt. »If migrants do not automatically turn into transnationals, we can ask if the contrary might not also be true: does one need to be globally mobile in order to be transnational or do the non-mobiles also display some sort of transnationalism?«¹⁴⁸ In der dritten Phase der Entwicklung des Transnationalitätskonzeptes ist die Ausgangslage ein so weit gewordener Transnationalitätsbegriff, dass nahezu alles als transnational beschrieben werden kann. Hat der Begriff auch Grenzen und wenn ja wo verlaufen sie? Der Fokus wird in der dritten Phase nun verstärkt auf die geographisch realen Orte und ihre sozialen Strukturen gelegt und der Gesellschaftsbegriff wird weiter relativiert. Dahinden nimmt in ihrer Studie eine Kleinstadt und ihre Bewohnerschaft

148 Vgl. Dahinden, Janine, Are We All Transnationals Now? Network Transnationalism and Transnational Subjectivity: The Differing Impacts of Globalization on the Inhabitants of a Small Swiss City, in: *Ethnic and Racial Studies* 32 (2009) 8, S. 1365-1386, hier S. 1366.

als Bezugsgröße an (Kap. 2.3.1). Es wird die Frage gestellt, wie soziale An- und Abwesenheit zu bewerten ist (Kap. 2.3.2), der Gesellschaftsbegriff wird in Bezug auf den Migrationsbegriff relativiert (Kap. 2.3.3) und der Mobilitätsbegriff gerät in den Fokus (Kap. 2.3.4).

2.3.1 »Are We All Transnationals Now?«

In der Studie »Are We All Transnationals Now?« wählt Dahinden einen bestimmten geographischen Ort als Untersuchungseinheit: eine Kleinstadt in der Schweiz. Es wird ein Querschnitt der Gesamtbevölkerung, der sowohl Migrierte als auch Nicht-Migrierte umfasst, auf seine Transnationalität hin untersucht. Dabei werden Ausmaß und Intensität der sozialen transnationalen Netzwerke, der soziale »Netzwerk-Transnationalismus«, und die subjektive Zuordnung, Einschätzung und Identifikation der Untersuchten, genannt »transnationale Subjektivität«, unterschieden.¹⁴⁹ Die Stärke des sozialen Netzwerktransnationalismus wird quantitativ erhoben. In der Kleinstadt Neuchâtel sind 2007 31 Prozent der Einwohnerschaft keine Schweizer Staatsbürger:innen, 77 Prozent der ausländischen Nationalitäten sind auch außerhalb der Schweiz geboren, was sich in den 250 zufällig ausgewählten Befragten der Studie als Querschnitt der Bevölkerung ungefähr widerspiegelt. Als soziale Netzwerke werden in der Studie die von den Befragten angegebenen Personen verstanden, mit denen sie wichtige Dinge besprechen, mit denen sie ihre Freizeit verbringen oder die ihnen finanzielle Unterstützung geben. Der Anteil der im Ausland lebenden Bezugspersonen ergibt dann den Transnationalitätsgrad des sozialen Netzwerkes der jeweiligen Person.¹⁵⁰

In der grundsätzlichen Tendenz lässt sich an den Ergebnissen der Befragung bei zunehmender Mobilität ein erhöhter Transnationalitätsgrad feststellen, und ebenso lässt sich ablesen, dass mit der Zunahme der Aufenthaltsdauer in Neuchâtel der soziale Transnationalitätsgrad tendenziell abnimmt. Dahinden fasst die vorgefundenen Netzwerk-Transnationalitätsgrade in vier Gruppen: a) »Lokal etabliert« bei schwach ausgeprägtem transnationalem sozialen Netzwerk (durchschnittlich 13,5 Prozent der sozialen Beziehungen sind transnational); b) »Lokal etablierte transnationale ehemalige Gastarbeiter« bei mittelstark ausgeprägtem transnationalen sozialen Netzwerk und stabilem lokalem Etabliert-Sein (soziale transnationale Beziehungen machen durchschnittlich 35 Prozent aus); c) »Transnationale Außenseiter« mit starken transnationalen sozialen Netzwerken von durchschnittlich 41 Prozent bei relativ schwacher lokaler Integration und d) »Hochqualifizierte, mobile Transnationale« mit dem höchsten durchschnittlichen transnationalen sozialen Netzwerkanteil von 44 Prozent. In der Kategorie

149 Vgl. ebd., S. 1367.

150 Vgl. ebd., S. 1371.

c) finden sich in der Studie überdurchschnittlich viele außereuropäische Migrierende, Asylbewerber:innen sowie Religionsangehörige des Islam, in der Kategorie d) finden sich überdurchschnittlich viele Menschen aus Nord- und Zentraleuropa.¹⁵¹

Aus der Studie wird ersichtlich, dass Transnationalität zwar *nicht notwendig* mit Migration einhergehen muss und umgekehrt, aber dass die *Grundtendenz* vorliegt, dass Migration auch den Transnationalitätsgrad der Lebenspraxis erhöht. Eine stabile lokale Integration hat nichts damit zu tun, ob migriert wurde oder nicht. Aber Migration erhöht tendenziell Transnationalitätsgrade. Es können also auch verschiedene Arten zu migrieren identifiziert werden: eine eher »ankommende« Art, hier stark vertreten in der Gruppe b) der ehemaligen Gastarbeiter, und eine eher »transmigrantische« Art, hier am stärksten vertreten in der Gruppe d) der Hochqualifizierten.

Interessant ist auch, dass die beiden Gruppen mit am stärksten ausgeprägten transnationalen Netzwerken, die *transnationalen Außenseiter* und die *Hochqualifizierten, mobilen Transnationalen* die oberen und unteren sozialen Schichten darstellen. Die Gruppen »ganz oben« und »ganz unten« sind in ihrem Sozialleben am stärksten transnational und am wenigsten lokal orientiert.¹⁵²

Stabile transnationale soziale Netzwerke und lokale soziale Stabilität schließen sich aber nicht aus. Im Gegenteil: In Hinblick auf die Gruppe b) der »lokal etablierten transnationalen ehemaligen Gastarbeiter:innen« mit »mittelstark ausgeprägtem transnationalen sozialen Netzwerk und stabilem lokalem Etabliert-Sein« kann sogar vermutet werden, dass sich die Stabilität der Netzwerke und die Stabilität des lokalen Soziallebens auch wechselseitig stützen können.

Bezogen auf den Integrationsbegriff merkt Dahinden an, dass es bei der schwach ausgeprägten »lokalen Integration« der *hochqualifizierten Transnationalen* unangemessen sei, von »Desintegration« zu sprechen.¹⁵³

Es kann m.E. durchaus gefragt werden, ob hochqualifizierte Mobile »sozial integriert« sind (vgl. Kap. 1.2.2). Hochqualifizierte sind aufgrund ihrer sozialen

151 Vgl. ebd., S. 1376f.

152 Vgl. dazu auch das Konzept der *Global Cities*: Sassen, Saskia, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton 1991.

153 »Those who are the least integrated into the local [social] context of Neuchâtel are the ones who are the most strongly incorporated in a transnational space, namely the ›highly skilled, mobile transnationals‹. In this case it would make no sense to speak of disintegration«, Janine Dahinden, *Are We All Transnationals Now?*, S. 1382. Das heißt nicht, dass Dahinden migrationsstheoretisch die Integrationsperspektive vertritt, im Gegenteil, sie teilt die Kritik des Transnationalitätsmodells am Integrationsparadigma, denn dieses orientiere sich »unreflektiert an einem nationalen Gesellschaftsbegriff, richte sich an den nationalen Grenzen aus und es werde, mehr oder weniger unhinterfragt, den verschiedenen Dimensionen der Integration eine diffuse, meist relativ homogen perzipierte, kollektive ›Mehrheitsgesellschaft‹ zugrunde gelegt.« Dies., *Von den transnationalen Migrationsstudien*, S. 86.

Schicht zwar fast überall auf der Welt soziokulturell und ökonomisch akzeptiert; aber nicht, weil sie sich in soziale Gemeinschaften vor Ort einbinden oder sich den lokalen Kulturen anpassen. Etwas zugespitzt kann die soziale Integration hochqualifizierter Mobiler durchaus infrage gestellt werden: Hochqualifizierte Expats befinden sich zwar in Arbeitsverhältnissen, sind aber möglicherweise bei einem Unternehmen beschäftigt, das seine Steuern ins Ausland abführt. Sie kosten die Solidargemeinschaft keine Sozialausgaben, aber sie treiben mit hohen Einkommen und zeitlich beschränktem Aufenthalt die Mieten in Städten hoch und schaden so allen anderen lokalen Mieter:innen. Sie haben aufgrund ihrer vermutlich beschränkten Aufenthaltsdauer kein Interesse an einem sozialen Engagement vor Ort. Sie sind nicht angewiesen auf eine nachhaltige, familienfreundliche Entwicklung der Stadt, weil sie aufgrund ihres hohen Einkommens ihre Kinder privat betreuen lassen können oder sie sogar in internationale Privatschulen schicken. Das wird den mobilen Hochqualifizierten aber nicht als »volkswirtschaftlich unsolidarisch« angelastet. Warum gilt nur der Empfang von Sozialleistungen als »unsolidarisch«? Warum werden die Hochqualifizierten »mobil« und nicht »migrantisch« genannt (vgl. Kap. 2.3.4)? Weil in Bezug auf die *lokale soziale Integration* meiner Auffassung nach die Trennung zwischen hochqualifizierten Mobilen und niedrig qualifizierten Migrierenden nicht überzeugt, wird hier dafür plädiert, auch die mobilen hochqualifizierten Transnationalen als lokal sozial schwach integriert zu bezeichnen. Aus den Ergebnissen der Studie spricht klar die Tatsache, dass die transnationalen Hochqualifizierten in ihrem lokalen Kontext, also bezogen auf die Kleinstadt, ihre sozialen Beziehungen betreffend schwach integriert sind.

Dahinden selbst spitzt die Konsequenzen der Ergebnisse ihrer Studie für die Transnationalitätsforschung folgendermaßen zu:

»Die Herausbildung pluri-lokaler und nationalstaatliche[...] Grenzen überschreitender transnationaler Sozialräume kann als konkreter Ausdruck aktueller Globalisierungsprozesse begriffen werden. [...] Beschränken sich solche Transnationalisierungsschübe auf die Migrationsbevölkerung? Wäre nicht vielmehr zu eruieren, ob angesichts aktueller globaler Vernetzungstendenzen nicht auch Personen ohne Migrationshintergrund transnationale Lebensführungen entwickeln? [...] Mit anderen Worten schlage ich vor, die Transnationalisierungsfrage aus der Nische der Migrationsforschung zu befreien und sie als integrative Frage für die Gesamtbevölkerung neu zu formulieren sowie Transnationalisierungsprozesse durch das Prisma einer Ungleichheitsperspektive zu betrachten.«¹⁵⁴

154 Dahinden, Janine, Von den transnationalen Migrationsstudien, S. 90. Vgl. dazu auch andere, besonders Vertovec, Steven, Migration and other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization, in: *International Migration Review* 37 (2003), S. 641-665.

Dahinden sieht einen Zusammenhang zwischen Transnationalität und sozialer Ungleichheit, der nicht notwendig an Migrationskontexte gekoppelt sein muss, und schlägt vor, das »Transnationale« als gesamtgesellschaftliche Kategorie zu fassen. Auf diese Weise wird das Transnationale vom migrantischen Individuum, dem Träger der ersten Stunde des Konzeptes, gelöst und stärker in den Kontext der unter »Globalisierung« gelabelten Prozesse gesetzt. Dahinden plädiert dafür, stattdessen die Frage nach sozialen Ungleichheiten in den Fokus des Interesses zu rücken.

2.3.2 Soziale An- und Abwesenheit

In einigen Ansätzen wird die Frage nach lokaler und/oder sozialer Anwesenheit – bei eventuell gleichzeitiger Abwesenheit – gestellt.

»Die soziologisch so lange vorausgesetzte und auch konzeptionell präjudizierte Einheit von Sozialität, Anwesenheit und Raum ist [...] aufgebrochen worden. [...] Globalisierung kann [...] als eine Art Freisetzung beschrieben werden [...]. Die zentrale Herausforderung für die Soziologie besteht darin, einen Begriff und ein Konzept von Gesellschaftlichkeit zu entwickeln, welche keine »Präsenzpflicht« sozialer Interaktionspartner in einem gemeinsamen sozialen und geographischen Raum mehr voraussetzt. Sie muss ihren Horizont dahingehend erweitern, dass sie soziale Beziehungen verorten kann und dabei die Beweglichkeit im Raum, die geographische Distanz und die Möglichkeit der Grenzüberschreitung systematisch einbezieht. In einer solchen Konzeptionalisierung stellen sozialräumliche Nahverhältnisse tatsächlich nur eine Ebene des individuellen Eingebundenseins dar, welche dann durch die soziographische Erfassung vielfältiger Distanzbeziehungen zu ergänzen wäre.«¹⁵⁵

Nach Steffen Mau lässt sich demnach Globalisierung als eine Art Freisetzung beschreiben. Damit ist die Freisetzung der Sozialität von geographischer Nähe gemeint. Es sollte seiner Meinung nach darum gehen, ein Gesellschaftskonzept zu entwickeln, das keine »Präsenzpflicht« der sozialen Interaktionspartner an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten Raum voraussetzt oder zur Norm hat. Eine Gesellschaft kann auf diese Weise nicht mehr als Container-Raum vorgestellt werden. Trotzdem darf der gelebte Ort aber nicht ignoriert werden. Lokale und physische Nähe fungieren in Maus Modell als eine mögliche Form der sozialen Nähe von vielen.

Maus Überlegungen lassen sich als weiterer Beitrag zu dem Versuch auffassen, soziale Raumkonzepte jenseits des methodologischen Nationalismus zu eru-

155 Mau, Steffen, *Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten*, Frankfurt a.M./New York 2007, S. 8.

ieren – als Konzepte, bei denen soziale Nähe und Distanz nicht durch kategoriale *Außengrenzen* in binärer Logik definiert werden, sondern bei denen soziale Nähe trotz physischer oder geographischer Abwesenheiten funktioniert. Das Transnationalitätskonzept mit seinem Netzwerkcharakter bietet in der Tat eine Vorstellung von Räumlichkeit, bei der der Raum nicht über seine Außengrenzen definiert ist. Aber es wird schwierig, von einer »transnationalen Gesellschaft« zu sprechen: Entweder wird dann ein methodologischer Nationalismus auf transnationaler Ebene wiederholt, beispielsweise »die transnationale Gesellschaft Deutschland-Türkei«, wobei feste nationale oder ethnische Identitäten angenommen werden, die in der Kombination eine dritte, feste Identität bilden. Oder man muss von einer ethnisch und national unbestimmten, allgemeinen transnationalen *Gemeinschaft* sprechen, die sich ausschließlich über ihre inneren, grenzüberschreitenden, netzwerkartigen Verbindungen definiert. In beiden Fällen bleibt aber der nicht transnational vernetzte Teil der Bevölkerung außen vor. Schließlich könnte mit »transnationaler Gesellschaft« auch die »Weltgesellschaft« gemeint sein, also die Weltbevölkerung als Gesamtsozius. Dazu bedürfte es eines Begriffes des globalen Raums. Es wäre dann auch die Frage, ob es der Bezeichnung »transnational« noch bedürfe, wenn damit eigentlich »global« gemeint ist. Soweit bisher absehbar kann das transnationale Modell also zwar eine neue Vorstellung von Räumlichkeit bieten, nämlich einen »transnationalen Netzwerk-Raum.« Als das transnationale Netzwerk als solches kann es aber bisher keinen »Gesellschaftsbegriff« im eigentlichen Sinne artikulieren. Mit der transnationalen oder globalen Wende bräuchte es unter anderem ein neues (Sozial-)Raum-Verständnis. Um eine Behälter-Raumvorstellung mit Präsenzpflicht des Sozius kann es sich dabei nicht handeln.

Auch Andrew Kirby hebt die Bedeutung des Ortes in sozialen Beziehungen hervor:

»Der Ort ist die Arena, in der Ressourcen genutzt werden (Wohnung, Bildung und andere öffentliche Leistungen), und folglich sind die politischen Kämpfe um den Zugriff auf diese Ressourcen (zwischen Rassen, Klassen oder Homo- und Heterosexuellen) Ausdruck der Vitalität lokaler sozialer Beziehungen [...]. Obwohl die globalen Verhältnisse nicht unmittelbar von jedem Akteur beeinflussbar sind, lassen sich soziale Bewegungen begründen, die in erster Linie auf lokaler Ebene operieren.«¹⁵⁶

Dabei ist aber nicht gemeint, dass sich das Globale in jedem Ort widerspiegeln. Es geht Kirby darum, das Soziale von Gesellschafts- oder Gemeinschaftsvorstellungen zu befreien und es als *lokal* zu verstehen:

156 Kirby, Andrew, Wider die Ortlosigkeit, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998, S. 168-175, hier S. 172.

»Obwohl wir in einer Welt leben, die durch eine globale Wirtschaft verbunden ist, bleiben wichtige, sogar fundamentale Unterschiede zwischen verschiedenen Orten bestehen. Das Lokale ist, so gesehen, die Arena, in der soziale Angelegenheiten geregelt werden; und obwohl es viele Ereignisse gibt, die jenseits unseres Horizontes stattfinden, erleben wir sie im Kontext des Lokalen, seien es wirtschaftliche Rezessionen (die die Schließung von Fabriken zur Folge haben) oder Hungersnöte [...]. [Deshalb] ist es wichtig, menschliches Handeln und Institutionen im Kontext des Lokalen zu untersuchen [...]. Die Konzentration auf Gemeinschaft [oder Gesellschaft kann] irreführend sein [...], weil darin die Vorstellung impliziert ist, sozialer Zusammenhalt und gemeinsamer Ort seien identisch. Das ist deshalb irreführend, weil auch ohne die Existenz einer Gemeinschaft der Ort seine Bedeutung behält. Denn am Lokalen ist gerade die Art und Weise wichtig, in der Widersprüche zwischen Rassen, Klassen oder Geschlechtern gelöst werden, oft mit von Ort zu Ort leicht unterschiedlichen Ergebnissen.«¹⁵⁷

Zentral ist das Argument, dass Orte immer eine soziale Bedeutung innehaben, egal ob es dazu eine vorgestellte Gemeinschaft gibt oder nicht. Von daher könne man die Vorstellung des Sozialen und die Herausforderungen des sozialen Miteinanders schlicht als das Lokale fassen. Dabei sei zunächst unwichtig, wie groß oder wie klein diese Lokalität gefasst wird; es könne eine Stadt, eine Region, ein Land oder sogar ein Kontinent sein. Man kann das als eine *topozentrische Definition von Gesellschaftlichkeit* bezeichnen. Das einzige Kriterium der Zugehörigkeit zu einer Sozietät ist dabei die Anwesenheit vor Ort.

Kirbys Idee entspricht auf gewisse Weise dem Spiegelbild von Maus Ansatz: Mau versucht Sozietät so zu denken, dass die physische Abwesenheit der Mitglieder eine konstitutive Rolle für die Vorstellung von Gesellschaft an sich spielt. Kirby dagegen schlägt eine topozentrische Gesellschaftsdefinition mit einem einzigen Kriterium vor: die Anwesenheit vor Ort.

Demgegenüber stellt Mark Terkessidis über die Bewohnerschaft europäischer Städte fest, dass viele von ihnen »oft weniger in geographischen Nachbarschaften als vielmehr in Netzwerken [leben]: Sie kennen oft die Leute gar nicht, die unmittelbar unter ihnen wohnen, haben aber Bekannte überall in Deutschland und manchmal auch rund um den Globus.«¹⁵⁸ Die physische Anwesenheit ist nicht deckungsgleich mit der sozialen Anwesenheit: Bewohner:innen leben ihr Sozialleben nicht in ihrer unmittelbaren Umgebung aus, sondern in weit verstreuten Netzwerken. »Diese Personen stellen eine Art anwesende Abwesenheit dar – sie sind da, aber gleichzeitig auch noch an einem anderen Ort. Diese neue Uneindeutigkeit

157 Ebd., S. 174.

158 Terkessidis, Mark, Nach der Flucht, S. 7.

hat die geographischen Verhältnisse von Nähe und Ferne, aber auch von Nachbarschaft völlig verändert«,¹⁵⁹ fasst Terkessidis die Konsequenzen zusammen. Nähe ist nicht mehr an physische oder geographische Nähe gebunden, und umgekehrt kann eine räumliche Nähe trotzdem sozial eine große Ferne bedeuten. Physische Anwesenheit bedeutet nicht automatisch auch soziale Anwesenheit. Möglicherweise bilden die *Nachbarschaft* auf der einen und das *Netzwerk* auf der anderen Seite zwei Pole eines sozialen Kontinuums, in dem sich die Einzelnen bewegen.

2.3.3 Migration und Gesellschaft

In Bezug auf den Gesellschaftsbegriff sieht Regina Römhild die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung in einem grundlegenden Dilemma:

»Einerseits geht es einer kritischen Migrationsforschung ja gerade darum, Migration gegen den herrschenden Diskurs als gesellschaftliche und kulturelle Produktivkraft kenntlich zu machen; andererseits führt die Strategie, dies in immer wieder neuen Varianten entlang der zwar transnationalen, diversen, hybriden Alltagswelten von MigrantInnen zu erzählen, in eine ungewollte Sackgasse: So erscheint die migrantische Gesellschaft zwar als besonders dynamisch und mobil, sie bleibt aber dennoch das, was sie auch im herrschenden Diskurs ist: eine Randzone und eine Art von ›Sonderforschungsbereich‹ jenseits einer ethnisch nicht markierten Mehrheitsgesellschaft.«¹⁶⁰

Solange Migration als sozialer Sonderfall betrachtet werde, könne dies zwar zu einer verstärkten Anerkennung migrantischer Praxen und Geschichten beitragen. Allerdings festige die Fixierung auf eine zu erforschende Sondergruppe auch deren sozialen Sonderstatus.

»Ein ursächliches Problem dabei ist, dass Migrationsforschung vielfach als Forschung über MigrantInnen verstanden wird [...], die ihren vermeintlichen Gegenpart – die Gesellschaft der weißen, nationalen, sesshaften Nicht-Migranten – gleich mit konstruiert. Dieses perspektivische Verhältnis müsste jedoch umgekehrt werden [...]: Was fehlt, ist nicht noch mehr Forschung über Migration, sondern eine von ihr ausgehende Perspektive, mit der sich neue Einsichten in die umkämpften Schauplätze ›Gesellschaft‹ und ›Kultur‹ gewinnen lassen.«¹⁶¹

159 Ebd., S. 16.

160 Römhild, Regina, Jenseits der ethnischen Grenzen der Migrationsforschung. Zur Kosmopolitisierung des Kulturbegriffs, in: Jöhler, Reinhard u.a. (Hg.), *Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen*, Münster 2013, S. 186-193, hier S. 187.

161 Ebd.

Migrationsforschung werde zumeist als Forschung über das migrantische Individuum verstanden. Zwar werde im transnationalen Modell erstmals von der Position der Transmigrierenden aus gedacht. Dennoch sei dieser Perspektivenwechsel in der Migrationsforschung noch nicht zu Ende vollzogen worden, weil Migrant:innen Forschungsgegenstand blieben, auf den als sozialer Sonderfall geschaut werde (methodologischer Nationalismus). Römhild betont, dass durch diese Fokussierung auf Migrierte gleichzeitig die »Mehrheitsgesellschaft«, also der »Normalfall«, von dem diese abweichen, als national, weiß und sesshaft mit konstruiert werde. Als positives Beispiel hebt Römhild eine ethnographische Studie hervor, in der ausschließlich von einem bestimmten Ort ausgegangen wird und dessen bunt gemischte Bevölkerung in Gänze soziologisch betrachtet wird.¹⁶² Ähnlich Dahindens Vorgehen und Kirbys theoretischem Vorschlag könnte also versucht werden, *Orte* und ihre Bevölkerung als soziologische Untersuchungseinheit stärker in Betracht zu ziehen. Römhild plädiert denn auch für eine

»Forschungsperspektive, die Migration zum Ausgangspunkt, nicht aber zum Gegenstand der Untersuchung macht. Statt immer wieder neu zu untersuchen, wie sich MigrantInnen in den ihnen zugewiesenen gesellschaftlichen Enklaven und kulturellen Ghettos einrichten, ginge es darum, die Institutionen, die Milieus und Szenen der (Mehrheits-)Gesellschaft aus der Perspektive der Migration zu beleuchten.«¹⁶³

Diese Absicht begleitet das Projekt des transnationalen Modells von Anfang an. Es soll die Perspektive der Migrierenden eingenommen werden, um soziale Phänomene zu beschreiben. Dennoch scheint das Vorhaben noch nicht hinreichend umgesetzt worden zu sein, was sich am Problem des methodologischen Nationalismus zeigt, oder daran, dass der Perspektivenwechsel wie hier von Römhild auch noch in den 2010er Jahren stärker eingefordert wird.

»Wie die Genderforschung längst keine Frauenforschung mehr ist, darf auch eine Migrationsforschung, die etwas über gesellschaftliche und kulturelle Verhältnisse zu sagen hat, keine Migrantenforschung mehr sein. Erst noch zu entwickeln wäre dafür jedoch eine theoretische Fassung des Migrationsbegriffs im Sinne eines umkämpften sozialen Verhältnisses, dem eine binäre, naturalisierte Polarisierung von ›Inländern‹ und ›Ausländern‹, von ›Mobilität‹ und ›Sesshaftigkeit‹, von ›Mehrheiten‹ und ›Minderheiten‹ zugrunde liegt.«¹⁶⁴

162 Vgl. Baumann, Gerd, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge 1996.

163 Römhild, Regina, *Jenseits der ethnischen Grenzen der Migrationsforschung*, S. 191.

164 Ebd., S. 193.

Wie es auch in der Geschlechterforschung längst nicht mehr nur um den Forschungsgegenstand »Frauen« gehe, sondern um alle sozialen und kulturellen Verhältnisse unter einer bestimmten Perspektive, solle sich die Migrationsforschung vom Gegenstand der »Migrierenden« lösen und die migrantische Perspektive auf alle sozialen und kulturellen Verhältnisse angewendet werden. Dazu fehlt aber bisher ein Begriff von Migration in der Art, wie es in der Geschlechterforschung die grundlegende Erkenntnis des kulturellen, sozialen oder strukturellen Geschlechts (Gender) bilden konnte. Römhild stellt sich unter diesem noch zu formulierenden Migrationsbegriff ein soziales Verhältnis in binärer Struktur vor. Damit sollten bisherige Gegensätze von In- und Ausländer:innen oder Migrierten und Sesshaften als kulturelle Konstruktionen entlarvt und de-essentialisiert werden können.

Ein Jahr später konstatieren Römhild und Manuela Bojadžijev in einem Essay mit dem Titel *Was kommt nach dem »transnational turn«? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung* noch einmal zusammenfassend: »Transnationale Mobilisierung wurde bislang zu einem methodisch wichtigen Schritt, der jedoch in seinen konzeptionellen und theoretischen Konsequenzen für die Migrationsforschung noch keineswegs zu Ende gedacht worden ist.«¹⁶⁵ An der »kategorialen Engführung und Einschließung der Forschungsobjekte – MigrantInnen als ethnische Minderheiten am Rand der Gesellschaften – [hat sich trotz des *transnational turns* bisher] kaum etwas geändert.«¹⁶⁶ Zum einen fehle ein Begriff von Migration, der eine konsequente Migrationsperspektive tragen kann. Zum anderen spiele zusätzlich das Problem mit hinein, dass in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung immer auch die Klasse unausgesprochen mit angenommen wird, weshalb nach wie vor beispielsweise zwischen »Migrant:innen« und hochqualifizierten »Mobilen« unterschieden werde.¹⁶⁷ So können gesellschaftliche Stigmata nicht aufgebrochen werden. Die Autorinnen sehen – wie oben schon erläutert – die Kernproblematik darin, dass

»sich das Gros auch der transnational orientierten Migrationsforschung allzu häufig als Forschung über MigrantInnen versteht [...]. Die Exklusivität solcher Erzählungen macht Migration zu einem abgesonderten Forschungsfeld der fremden Minderheiten am Rand der Gesellschaft und konstruiert ihren Gegenpart – die (weiße) sesshafte Nation als Zentrum – gleich mit.«¹⁶⁸

165 Bojadžijev, Manuela und Regina Römhild, Was kommt nach dem »transnational turn«? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung, in: *Labor Migration* (Hg.), *Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung*, Berlin 2014, S. 10-24, hier S. 10.

166 Ebd., S. 14.

167 Vgl. Römhild, Regina, *Jenseits der ethnischen Grenzen der Migrationsforschung*, S. 191.

168 Bojadžijev, Manuela und Regina Römhild, Was kommt nach dem »transnational turn«?, S. 10.

Daran konnte bisher auch der *transnational turn* nichts ändern. Das transnationale Projekt trug dazu bei, Migrierende nicht mehr nur als »defizitäre Sesshafte« zu betrachten, sondern sie in ihrer Position als aktiv Gestaltende ihres eigenen transnationalen Lebens, oder sogar als Träger:innen einer Globalisierung von unten, anzunehmen, und dazu, die gesamtgesellschaftlichen Gewinne von Migration zu würdigen. Aber auch in der transnationalen Migrationsforschung blieben »Migrierte« Forschungsgegenstand, statt zur Forschungsperspektive zu werden. Durch diese Sonderbehandlung des Forschungsobjektes wird nach Bojadžijev und Römhild indirekt die Vorstellung der sesshaften Mehrheitsgesellschaft, die nach wie vor eine Nationalgesellschaft ist, konsolidiert. Der *transnational turn* konnte also bisher nicht die theoretische Wirkung entfalten, zu der er Potenzial hat, weil sich der Gesellschaftsbegriff nicht geändert hat. Der Wandel müsse auch die »sesshafte Mehrheitsgesellschaft« betreffen.

Bojadžijev und Römhild wollen in der Konsequenz ihrer Überlegungen eine kritische Migrationsforschung entwickeln, wozu sie folgende Formel als Programm formulieren: »Die Migrationsforschung entmigrantisieren und die Gesellschaftsforschung migrantisieren.«¹⁶⁹

Die Migrationsforschung zu entmigrantisieren könne beispielsweise heißen, dass sich die Migrationsforschung von ihrem Objekt »Migrierende« lösen und generelle gesellschaftliche Phänomene unter migrantologischen Aspekten in Betracht nehmen soll. Gleichzeitig sei die Gesellschaftswissenschaft, die sich vorwiegend mit der vermeintlich sesshaften Mehrheitsgesellschaft beschäftigt, dazu angehalten, migrantische Fragen konsequent mit einzubeziehen, wie beispielsweise auch Geschlechterfragen in den soziologischen Grundkanon integriert werden konnten. Die Autorinnen schlagen dazu einen neuen Gesellschaftsbegriff vor: die »postmigrantische[...] Gesellschaft«.¹⁷⁰ Damit ist eine »Gesellschaft [gemeint], die alle zu »Betroffenen« der Migration und zu GestalterInnen der dadurch konstituierten Verhältnisse erklärt.«¹⁷¹ Denn Migration betreffe nicht nur die »Sonderfälle«, sondern die ganze Gesellschaft, und die gesamte Gesellschaft sei Akteurin des Migrantischen.

Auch Terkessidis fordert einen ähnlichen Perspektivenwechsel auf Migration. In Anbetracht der Tatsache, dass zwischen 1965 und 2014 insgesamt 71 Millionen Menschen in die Bundesrepublik ein- und auswanderten,¹⁷² sei es seiner Auffas-

169 Ebd., S. 11.

170 Angelehnt an den Begriff des »postmigrantischen Theaters«, den die Intendantin Shermin Langhoff für das Ballhaus Naunynstraße in Berlin in Umlauf brachte. Ebd., S. 18. Zur postmigrantischen Gesellschaft vgl. auch Naika Foroutan, *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld 2019; Hill, Marc und Erol Yıldız (Hg.), *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*, Bielefeld 2018.

171 Bojadžijev, Manuela und Regina Römhild, Was kommt nach dem »transnational turn«?, S. 18f.

172 Terkessidis, Mark, Nach der Flucht, S. 10.

sung nach »angebracht, die Perspektive auf Migration generell zu verändern. [...] Die Positionierung des Wanderungsgeschehens außerhalb der [sesshaften] Normalität provoziert [...] die immergleichen Reaktionen und Diskussionen.«¹⁷³ Solange das Wanderungsgeschehen als Abweichung von der (sesshaften) Norm gilt, so lange wiederholten sich die Diskussionen. »Vorausgesetzt, dass in Frankfurt a.M. oder Stuttgart zwei Drittel der Kinder Migrationshintergrund haben: Was wäre die Norm, an der wir die Abweichung messen wollten?«, wird gefragt.¹⁷⁴ Die »Migration« müsse in eine gesellschaftstheoretische Position gebracht werden, bei der sie *nicht* die Abweichung von der Norm darstellt. Terkessidis schlägt einen allgemeinen »Vielheitsplan« vor. Dabei soll von einer zu 100 Prozent aus Heterogenitäten bestehenden Bevölkerung ausgegangen werden, wobei »Migrationshintergrund« nur ein Merkmal neben unzähligen anderen ist. »Die Pluralisierung der Lebenswelten ist nicht allein ein Resultat der Migration – auch die sogenannte einheimische Bevölkerung hat sich im Gefolge der kulturellen Verschiebungen in den 1960er Jahren stark verändert.«¹⁷⁵ Terkessidis versucht, die Kategorie der Migration gesellschaftstheoretisch zu relativieren und institutionell zu streuen. Es gibt seiner Meinung nach keinen gesellschaftlichen Bereich, der nicht von Migration betroffen oder aus ihr hervorgegangen ist. »Bei Migration handelt es sich nicht um ein Randthema, wie viele Bürger und Politiker immer noch glauben, sondern um ein zentrales Moment für die Gestaltung der Gesellschaft.«¹⁷⁶ Der soziale Wandel, der mit Migration einhergeht, sei konstitutiv für eine Gesellschaft. Terkessidis will auf eine »(Neu-)Organisation von Normalität« hinaus.¹⁷⁷ Als der soziale Normalfall war die Sesshaftigkeit betrachtet worden. Diese Annahme steht in Anbetracht der Konsequenzen aus dem *transnational turn* aber zur Disposition. »Wichtig ist, immer von EINER Bevölkerung auszugehen, die aktuell auf dem Boden des jeweiligen Staates lebt [...]. Zweifellos ist dabei die Unterscheidung zwischen der »aufnehmenden« Gesellschaft und den »Zugewanderten« ein extrem grober Keil«, kritisiert Terkessidis.¹⁷⁸ Dabei geht es ihm nicht darum, diese Trennung komplett zu verwerfen. Aber die Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch müsse *gesellschaftstheoretisch* aufgehoben werden. Die Frage kann nicht mehr lauten, wie es unter dem Integrationsparadigma noch der Fall war, »Wie können Migrierte in die Gesellschaft integriert werden?«, sondern mit Terkessidis lautet die neue Frage: »Wie lässt sich eine postmigrantische Gesellschaft gestalten?«

173 Ebd., S. 11.

174 Ebd., S. 28.

175 Ebd., S. 13.

176 Ebd., S. 20.

177 Ebd., S. 37.

178 Ebd., S. 45.

Marc Hill und Erol Yıldız geben seit 2018 die Reihe »Postmigrantische Studien« des transcript Verlages heraus. Im Editorial schreiben sie:

»Im postmigrantischen Diskurs, der nicht nur in den Sozialwissenschaften an Verbreitung gewinnt, kommt eine widerständige Praxis der Wissensproduktion zum Ausdruck – eine kritische und zugleich optimistische Geisteshaltung [...]. In der radikalen Abkehr von der gewohnten Trennung zwischen Migration und Sesshaftigkeit, Migrant und Nichtmigrant kündigt sich eine epistemologische Wende an.«¹⁷⁹

Wenn mit der postmigrantischen Perspektive eine epistemologische Wende einhergeht, handelt es sich um einen sozialtheoretischen Perspektivenwechsel von philosophischer Tragweite. Der Versuch, die Trennung zwischen Migration und Sesshaftigkeit begrifflich aufzuheben, soll in Kapitel 5 vorgenommen werden.

2.3.4 Mobilität

Die Unterscheidung zwischen Mobilität und Migration gerät in der Migrationsforschung in den letzten zwei Jahrzehnten ebenfalls zunehmend in die Kritik. »Während die Mobilität der einen als Migration kontrolliert und reguliert wird, gilt die Mobilität der anderen als Ausweis flexiblen Selbstunternehmertums, das als kosmopolitisches Kapital in ganz Europa angerufen und gefördert wird [...]. Hier wird ganz offensichtlich mit zweierlei Maß gemessen«, stellt Römhild fest.¹⁸⁰ Die »Migrationsforschung [neigt] dazu, ihr Klientel vorwiegend in den unteren sozialen Randzonen zu suchen und zu finden. Damit ergänz[t] und verstärk[t sie] die populäre Einschätzung, in der Migration quasi zum Synonym für die herausragenden Problemlagen der Gesellschaft geworden ist.«¹⁸¹ Wie oben bereits angemerkt, beinhaltet die Unterscheidung von »Migrierenden« und »hochqualifizierten Mobilen« bereits unausgesprochene Vorannahmen.

John Urry und Mimi Sheller sehen dieses Problem ebenfalls. Sie kritisieren die soziologische »Pathologisierung des Beweglichen«¹⁸² und versuchen, die insgesamt zunehmende Mobilität in den Gesellschaften unter dem Stichwort *new mobilities paradigm* aus der mobilen Perspektive neu zu beleuchten.

179 Hill, Marc und Erol Yıldız, Editorial, in: Dies. (Hg.), *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*, Bielefeld 2018, S. 2. Vgl. auch Yıldız, Erol und Marc Hill (Hg.), *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, Bielefeld 2014.

180 Römhild, Regina, *Jenseits der ethnischen Grenzen der Migrationsforschung*, S. 191.

181 Ebd., S. 189.

182 Vgl. Sheller, Mimi und John Urry, *The New Mobilities Paradigm*, in: *Environment and Planning A* 38 (2006), S. 207-226, hier S. 208.

»Social science has largely ignored or trivialized the importance of the systematic movements of people for work and family life, for leisure and pleasure, and for politics and protest. [...] Much social science research has been ›a-mobile‹ [...]. As we shall argue, however, accounting for mobilities in the fullest sense challenges social sciences to change both the objects of its inquiries and the methodologies for research. The emergent mobilities paradigm problematizes two sets of extant theory. First, it undermines *sedentarist* theories present in many studies in geography, anthropology, and sociology. Sedentarism treats as normal stability, meaning, and place, and treats as abnormal distance, change, and placelessness.«¹⁸³

Sheller und Urry konstatieren, dass systematische soziale Mobilitäten und Bewegungen als solche in den Sozialwissenschaften bisher weitgehend ignoriert wurden. In einem soziologischen Sedentarismus werden Stabilitäten, Bedeutungen und Orte als soziale Regelfälle, dagegen Distanzen, Veränderungen oder Ortlosigkeiten als sozial abnorm betrachtet. »The mobilities paradigm indeed emphasises that all places are tied into at least thin networks of connections that stretch beyond each such place and mean that nowhere can be an ›island‹.«¹⁸⁴ Gemäß dem *new mobilities paradigm* gehe es darum zu erkennen, dass »Orte« keine »Inseln« sind, sondern stets in Netzwerken mit anderen Orten verbunden bleiben. Diese Verbindungen sind letztlich Bewegungen. »We are not dealing with a single network, but with complex intersections of ›endless regimes of flow‹, which move at different speeds, scales, and viscosities.«¹⁸⁵ Alle Orte seien in menschliche Praxen eingebunden und auch durch sie bedingt: »The new mobility paradigm argues against this ontology of distinct ›places‹ and ›people‹. Rather, there is a complex relationality of places and persons connected through performances [...]. Indeed, the places travelled to depend in part upon what is practised within them.«¹⁸⁶ Kurz, Orte sind Praxis. Sie sind selbst stets in Bewegung dadurch, dass sich Personen an ihnen, zu ihnen hin oder von ihnen weg bewegen, und dadurch, dass Personen immerzu an ihnen handeln und sie nach ihren Bedürfnissen und Vorstellungen formen.

Dieses »Mobilitätsparadigma« findet als *mobility turn* in der Migrationsforschung Widerhall. Man könnte nun Menschen als »prinzipiell geographisch mobil«¹⁸⁷ betrachten und damit neue Perspektiven auf alles bis dato fest und sesshaft Geglaubte eröffnen. Zudem gibt es fortan die Möglichkeit, Mobilitäten

183 Ebd.

184 Ebd., S. 209.

185 Ebd., S. 213.

186 Ebd., S. 214.

187 Düvell, Franck, *Europäische und internationale Migration. Einführung in historische, soziologische und politische Analysen*, Hamburg 2006, S. 94.

im Plural zu thematisieren und diese zueinander in Beziehung zu setzen.¹⁸⁸ »[In sedentarism] *mobility* [...] *appears as a dysfunction*. [...] What is evident in both spatial science and humanistic geography is a very strong moral geography that marginalizes mobility *ontologically, epistemologically, and normatively* [Hervorh. C.E.].«¹⁸⁹ Im Sedentarismus wird das sich Bewegende demnach ontologisch, epistemologisch und normativ marginalisiert. Liisa Malkki bezeichnet diese sedentaristische Grundannahme an anderer Stelle sogar als »Metaphysik der Sesshaftigkeit«. ¹⁹⁰ Hier besteht eine Parallele zu Khagrans und Levitts Versuch, einen philosophischen Transnationalismus zu etablieren: Nicht das Feste soll die sozial-ontologische Grundlage darstellen, sondern das Bewegliche. Nicht das Immobile wird als Voraussetzung und Ziel des Mobilien verstanden, sondern das Mobile ist die Voraussetzung des Immobilen. Nicht die sesshafte Nationalgesellschaft ist Ausgangspunkt der Argumentation, sondern eine transnationale Beweglichkeit stellt die Bedingung der Möglichkeit für Nationalgesellschaften dar. Es geht also um eine grundlegende sozialontologische und ontologische Entscheidung.

Unter dem Titel »Fliehkraft« sprechen Tom Holert und Mark Terkessidis dann auch von einer »Gesellschaft in Bewegung«. ¹⁹¹

»Aus vielen Gründen sind immer mehr Menschen gezwungen, mobil zu sein, zu reisen, zwischen Arbeitsplatz und Wohnort zu pendeln [...]. So viele Menschen, die eigentlich ständig unterwegs sind [...]. Inzwischen schließt die Suche nach Jobs [...] automatisch die Suche nach neuen Lebensmittelpunkten ein. Anders als in Zeiten einer relativ sesshaften Industriegesellschaft folgen Arbeitskräfte heute den immer schnelleren Wanderungen des Kapitals. Die unaufhaltsame Dynamik der ökonomischen Globalisierung nach dem Ende des Kalten Krieges zwingt wachsende Teile der Bevölkerung zu einem mehr oder weniger nomadischen Lebensstil.«¹⁹²

188 Vgl. Lenz, Ramona, *Mobilitäten in Europa. Migration und Tourismus auf Kreta und Zypern im Kontext des europäischen Grenzregimes*, Wiesbaden 2010, S. 74. Lenz versucht, die durch den *mobility turn* gewonnene Perspektive anzuwenden. Dabei zeige sich, dass »die Polarisierung von Tourismus und Migration hinter der touristisch-migrantischen Realität im Mittelmeerraum zurückbleibt«, ebd., S. 290.

189 Cresswell, Tim, *On the Move. Mobility in the Modern Western World*, New York/London 2006, S. 32.

190 Malkki, Liisa, National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees, in: Akhil Gupta und James Ferguson (Hg.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham/London 1997, S. 52-74, hier S. 54.

191 Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft*.

192 Ebd., S. 11.

Holert und Terkessidis stellen damit einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Bewegungsmustern her, die zuvor in der Regel getrennt betrachtet wurden. Die Autoren sehen das hohe Ausmaß an Bewegung als ein zentrales Merkmal der Gegenwart an: Es sind nicht nur Migrierende, die ihren Lebensmittelpunkt versetzen, sondern regelmäßig auch zahlreiche Arbeitnehmer:innen auf dem Binnenarbeitsmarkt. Dabei ist zunächst nicht unbedingt immer klar, ob es sich um freiwillige oder unfreiwillige Bewegungen handelt. Um die Perspektive einer »Gesellschaft in Bewegung« zu vollziehen und um Zusammenhänge neu bewerten zu können, untersuchen Holert und Terkessidis die Bewegungsmuster innerhalb von Migration und Tourismus. Sie beobachten die Konsequenzen der Mobilität rund um das Mittelmeer und in Europa vor Ort und betten ihre Analysen in eine Kapitalismuskritik ein. Ihre Untersuchungen seien im Folgenden etwas ausführlicher dargestellt:

Um der sozialtheoretischen Annahme einer »Gesellschaft in Bewegung« eine Chance zu geben, sei es erforderlich zu versuchen, Migration und Tourismus in eine Beziehung zueinander zu bringen.¹⁹³ Die kategoriale Trennung zwischen touristischen und migrantischen Bewegungen wird bezweifelt und die Bezeichnungen »Migrant:in« oder »Tourist:in« werden eher als Konzept-Figuren (»Typen«) entworfen, die eine soziale Position in einer Gesellschaft in Bewegung ausdrücken, statt als reale Personen.¹⁹⁴ *De facto* vermischen sich die Mobilitätskategorien: Beispielsweise reisen Zuwandernde offiziell als Touristen ein, Urlauber kaufen Immobilien am Urlaubsort und verlegen ihren Lebensmittelpunkt dorthin (»Residenz«) – werden also faktisch zu Migrierenden –, ehemalige Emigrierte kehren zum Urlaub in ihre Herkunftsländer zurück oder der Urlaub entspricht einer Flucht aus dem Alltag.¹⁹⁵ Holert und Terkessidis schlagen vor, dass für eine sinnvolle Unterscheidung Tourismus eher als die Suche nach *Anti-Struktur* (Freizeit, Genuss, Abenteuer etc.) und Migration als die Suche nach *Struktur* (Lebensperspektive, nicht mehr lebensgefährdender Alltag, geregelttes Einkommen etc.) definiert werden könnte. Bei beiden Bewegungsformen spielen imaginierte Bilder eine große Rolle und stellen das Vorhaben unter Erfolgsdruck.¹⁹⁶ Mobilität sei zu einem Wert an sich geworden.¹⁹⁷ Das zeige sich auch daran, dass »an der Grenze [...] eine neue Klassengesellschaft [...] entlang dem Kriterium der Mobilität« entstehe.¹⁹⁸ Die Grenzen seien dabei längst nicht mehr die geographischen (Staats-)Grenzen, sondern vielmehr punk-

193 Vgl. ebd., S. 12f. Vgl. auch die Studie von Ramona Lenz: *Mobilitäten in Europa*.

194 Vgl. Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft*, S. 13.

195 Vgl. ebd., S. 115ff., 240ff.

196 Vgl. ebd., S. 243.

197 Vgl. ebd., S. 239.

198 Ebd., S. 256.

tuelle »Filteranlagen«¹⁹⁹ an Flughäfen oder Bahnhöfen. Holert und Terkessidis deuten zunächst die Konsequenzen der zunehmenden touristischen und migratorischen Mobilität für die *Orte*.

a) Lokale Konsequenzen der touristischen Mobilität

Zunehmend erwerben ehemalige Tourist:innen aus Mittel- und Nordeuropa Immobilien an den Mittelmeerküsten: Allein in Spanien besitzen insgesamt 700.000 britische Staatsangehörige eine Immobilie. »Resident zu sein, das ist ein neuer Lebensentwurf im Tourismus. Dabei gehen Urlaub und Migration nahtlos ineinander über [...]. So haben einige Orte an der Costa del Sol zweifellos bessere Anbindungen an Deutschland oder England als ins geographisch nahe gelegene Umland.«²⁰⁰ In der Regel ist deren Aufenthaltsdauer unbekannt; sie sind als EU-Staatsangehörige zwar angehalten, sich bei den Behörden zu registrieren, was faktisch allerdings nur von wenigen getan wird. Von den Residierenden haben einige ihren Wohnsitz dauerhaft nach Spanien verlegt, andere pendeln. Die Residenzen sind in aller Regel abgetrennte Wohnsiedlungen mit eigener Infrastruktur zur Gestaltung der Freizeit. Nach Holert und Terkessidis handelt es sich dabei um ausgemachte »Parallelgesellschaften«,²⁰¹ die mit ihrer geographischen sozialen Umwelt minimal interagieren, aber mit ihren Projektionen und Bedürfnissen den Ort entscheidend mitprägen. »Die Landschaft des residentiellen Tourismus ist [...] tribal. Die einzelnen [Residenten-]Communities, die Spanier aus den verschiedenen Regionen, die Einheimischen – alle leben nebeneinander. Politische Subjekte sind die meisten woanders.«²⁰² Die geographische Nähe entspricht also keiner sozialen Nähe. Die soziale Interaktion der verschiedenen Gruppen (Residierende, Angestellte aus anderen Teilen Spaniens oder der Welt sowie die »Einheimischen«) beschränkt sich auf infrastrukturelle, das heißt instrumentelle Verhältnisse.²⁰³ Die soziale Nähe vieler Resident:innen besteht in erster Linie untereinander oder zum sozialen Netz im Herkunftsland, aber den Ort an der Mittelmeerküste prägen sie über ihre Bedürfnisse und über ihr Konsumverhalten entscheidend mit. Weder die Residierenden noch die im Tourismus beschäftigten Migrant:innen sind am Ort ihres Aufenthalts politische Subjekte. Allein die »Einheimischen«, die in der Kommune leben, in der sie auch politisch Subjekt sind, könnten den Ort auch politisch als den ihrigen bezeichnen. Allerdings ist zu vermuten, dass auch vonseiten der Einheimischen der Tourismus als gute Verdienstmöglichkeit die Gestaltung des Ortes nach den eigenen Bedürfnissen in den Hintergrund stellt: Die Einheimischen »bewohnen eine

199 Ebd., S. 255.

200 Ebd., S. 180.

201 Ebd., S. 182.

202 Ebd., S. 184.

203 Vgl. ebd.

Umwelt, die sich ständig verändert und deren Infrastruktur und architektonische Gestaltung überhaupt nicht auf ihre Bedürfnisse abgestellt sind, sondern auf jene der Besucher. Sie sind dem eigenen Leben gegenüber seltsam entfremdet.«²⁰⁴ Es hat sich ein Ort entwickelt, an dem soziale Verhältnisse instrumentell dominiert sind und der die politische Mitbestimmung seiner Bewohnerschaft weder bietet noch einfordert. »Zudem wechselt die Bevölkerung ständig, eine ›Öffentlichkeit‹ ist nur rudimentär vorhanden, und so können die Orte von den Bewohnern kaum einmal politisch angeeignet werden.«²⁰⁵ Es handele sich um den Verlust von Öffentlichkeit im Sinne einer Polis.²⁰⁶ Das heißt, es ist keine öffentliche Sphäre gegeben, in der alle Anwesenden als politische Subjekte agieren könnten.

Holert und Terkessidis beobachten Ähnliches in verschiedenen Städten Europas, die beliebte touristische Ziele sind. Analog zu den Residenzen an der spanischen Mittelmeerküste, die stärker an ein Netzwerk ins nordeuropäische Ausland als an ihr geographisches Umland gebunden sind, sehen sie zunehmend eine

»Struktur der Großstädte, in denen sich homogenisierte Enklaven herausbilden, die sozial und räumlich untereinander immer undurchlässiger werden. Die spekulativ rekonstruierten Innenstädte mit ihren touristisch relevanten ›historischen Fassaden‹ sind zudem eingebunden in ein globales Netz der Destinationen. Dieses wiederum ist eingebettet in eine Mobilitätsinfrastruktur von Schnellzügen, Billigfluglinien und Autobahnen. Die Stadt, als lokalisierbarer, gelebter Ort, weicht [...] einer Stadt nach der Stadt, einer Stadt ohne Polis, der *tourist city*.«²⁰⁷

Die touristisch aufbereiteten Innenstädte sind eingebunden in ein Netz touristischer Destinationen. Mit dieser verkehrstechnischen Anbindung sind sie anderen touristischen Innenstädten »näher« als ihren eigenen Stadtteilen und Vororten. Dabei interessiert sich »der touristische Urbanismus [...] nicht für die realen Bedürfnisse der Bewohner, sondern nur für solche Bedürfnisse, die angebots- und marktgerecht modelliert werden können.«²⁰⁸ Mit der touristischen Verwertung der Orte gestaltet sich der Ort zunehmend entlang der Bedürfnisse der zahlungskräftigen Reiseklientel, nicht mehr entlang jener der Einheimischen (beispielsweise steigen die Mieten durch die Plattform »Airbnb« etc.). Das heißt, die Bewoh-

204 Ebd., S. 169. Vgl. auch Hechenblaikner, Lois, Das Monster melken. Lois Hechenblaikner fotografiert den Tourismus in Österreich. Ein Gespräch über Ischgl, die Deutschen und den Wahnsinn des Après-Ski. Lois Hechenblaikner im Interview mit Alex Rühle, in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 106 vom 08.05.2020, S. 11.

205 Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft*, S. 254.

206 Ebd., S. 214.

207 Ebd., S. 214.

208 Ebd., S. 209.

nerschaft wird zunehmend der politischen Gestaltungsmöglichkeit an »ihrem« Ort beraubt.²⁰⁹

b) Konsequenzen der migrantischen Mobilität

In Marokko sind Ghettos und ganze kleine Städte von Migrierten aus Subsahara entstanden, die aufgrund fehlender Mittel weder weiterreisen, noch zurück in ihre Herkunftsländer können. Ähnlich dem sogenannten Dschungel von Calais in Nordfrankreich bilden sich an den Küsten Marokkos regelmäßig mittelgroße Zeltlager von Migrierenden, die auf eine Gelegenheit zur Weiterreise hoffen und warten. Holert und Terkessidis fällt eine permanente »Warte-Haltung« der Migrierenden auf.²¹⁰ Das Kennzeichen der Lager und Zeltsysteme, auch derjenigen von staatlicher Seite oder vom UNHCR getragenen, sei ihr provisorischer Charakter.²¹¹ Die Lager sind als vorübergehende Lösung geplant, *de facto* dehnen sich die Zeiträume im Zeltlager aber oft so weit aus, dass von einem Provisorium nicht mehr die Rede sein kann.²¹² Das hat enorme Konsequenzen für das biographische Zeitempfinden der Migrierenden: Das Warten an sich wird zum Lebensinhalt.²¹³

»Ein Merkmal dieser *Enteignung von Eigenzeit* ist die ungeklärte (und häufig unklärbare) Frage, wie lange eine bestimmte Lagersituation aufrechterhalten wird, ob die Möglichkeit, die Welt der Provisorien zur Heimkehr oder Weiterreise zu verlassen, nah ist oder in weiter Ferne liegt. Das Ineinanderfallen des Vorübergehenden und des Dauerhaften in diesen ständigen Übergangslösungen [...] und die Negation der biographischen Zeit verhindern jede Zukunftsplanung.«²¹⁴

Holert und Terkessidis erkennen in der Lagersituation eine *Enteignung von Eigenzeit*. »In den Räumen der Mobilität herrscht eine gefräßige Gegenwart, die nicht nur die Vergangenheit ausdünn, sondern auch den Horizont der Zukunft undeutlich werden lässt. Wo die Mobilität regiert, da haben die Aufenthaltsorte keine Geschich-

209 In diesem Zusammenhang stehen auch die Gentrifizierungsdebatte, das Schlagwort »Recht auf Stadt«, die Debatte um stark steigende Mieten, eine (zunehmend?) ablehnende Haltung gegenüber geplanten Großveranstaltungen und Großbauprojekten sowie das Phänomen, dass gegen Tourismus (»Overtourism«) in der eigenen Stadt protestiert und demonstriert wird.

210 Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft*, S. 38.

211 Ebd., S. 109.

212 Ein extremes Beispiel stellt unter anderen das Lager in Dadaab in Kenia, das lange das größte Flüchtlingslager der Welt war, dar. Vgl. dazu Rawlence, Ben, *Stadt der Verlorenen: Leben im größten Flüchtlingslager der Welt*, Zürich 2016.

213 Vgl. Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft*, S. 109. Vgl. auch eine umfassende Studie von Inka Stock zum Thema: Dies., *Time, Migration, and Forced Immobility. Sub-Saharan African Migrants in Morocco*, Bristol 2019.

214 Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft*, S. 109.

te.«²¹⁵ Die Gegenwart ermächtigt sich in den endlosen Situationen des Wartens auf Kosten von Vergangenheit und Zukunft. Ähnlich wie Krumme bei transnationalen Pendler:innen eine stark ausgeprägte Gegenwartsorientierung feststellt, wird in den dauerhaften Provisorien der Zeltlager eine wuchernde Gegenwart manifest. Auch die Orte haben in diesem Fall keine Geschichte: Auf ihrer Reise geht es den Migrierenden nur darum, wie sie vom derzeitigen Ort wegkommen könnten. Wie bei den Resident:innen überwiegt hier ein instrumentelles Verhältnis zur geographischen Umwelt; allerdings nicht aus Gründen des Genusses, sondern aus Gründen des bloßen Überlebens oder der Hoffnungslosigkeit.²¹⁶

Holert und Terkessidis reisen auch in Dörfer und Städte, aus denen in größerer Zahl migriert wurde. In früherer Zeit von dort Ausgewanderte erwarben und bauten dort Häuser, um ihre Ferien im Herkunftsland zu verbringen. Einstige Migrierte und ihre Kinder verbringen nun ihren Urlaub hier. Ihre Neubauten sind häufig nicht im traditionellen marokkanischen, sondern einem »modernen« Stil mit starkem Fokus auf arabischen Verzierungen erbaut.²¹⁷ Durch die Distanz zum ehemaligen Lebensmittelpunkt fangen sie an, ihre Herkunftskultur zu folklorisieren. Einen Großteil des Jahres stehen auf diese Weise ganze Stadtteile nahezu leer. Durch die Bauinitiativen der Ausgewanderten steigen die Immobilienpreise. Die Zurückgebliebenen sind von den Rimessen aus dem Ausland finanziell abhängig oder begeben sich in die Abhängigkeit. So entstünden *salles d'attente* (Wartesäle), »Migra-Dörfer«, in denen junge Menschen vor allem *warten* – entweder auf Geld aus dem Ausland von Verwandten, oder darauf, selbst zu migrieren.²¹⁸ Die Konsequenz für die Städte und Dörfer ist, dass »eine ganze Infrastruktur entsteht für Personen, die eigentlich überhaupt nicht präsent sind: für Leute, die fehlen, die pendeln, die im Sommer vorbeischauen [oder] die[, geistig »abwesend«,] warten«.²¹⁹ An diesen Orten ist also eine permanente Nichtpräsenz präsent, eine permanente Abwesenheit anwesend. Es handelt sich um Orte, deren Charakter und Struktur sich in weiten Teilen durch das *Fehlen von etwas* bestimmt. Durch die physische oder mentale Abwesenheit der Bevölkerung sehen Holert und Terkessidis für diese Orte wie auch schon für die spanischen Urlaubsorte einen großen politischen Verlust: den Verlust, Polis zu sein.²²⁰

215 Ebd., S. 254.

216 Holert und Terkessidis sehen an anderer Stelle die Migrierenden als *homo sacer* nach Giorgio Agamben an. Der *homo sacer* ist nach Agamben der, »der *getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf* [Hervorh. im Orig.]«, mithin »das nackte Leben«. Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002, S. 18. Vgl. auch zur Theorie des Lagers ebd., S. 127ff.

217 Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft*, S. 115ff.

218 Ebd., S. 127.

219 Ebd.

220 Vgl. ebd., S. 138.

Die beiden Autoren erfassen bei ihrer Reise durch Europa und den Mittelmeerraum also vor allem drei zentrale Konsequenzen der zunehmenden Mobilität: erstens die Isolierung von Orten aus ihrer geographischen Umwelt, zweitens die Ausbreitung einer »endlosen Gegenwart« bei gleichzeitigem Verlust von Vergangenheit und Zukunft bei denjenigen, die nicht weiter können, und drittens das Verschwinden des Ortes als Polis, als Ort politischer Mitbestimmung.²²¹ Sie sehen diese *Fliehkräfte* trotzdem nicht als zerstörerisch, sondern als Chance auf die politische Umgestaltung der *Gesellschaft in Bewegung*. Ihr Fazit lautet:

»Statt auf die fundamentale Transnationalität der sozialen und ökonomischen, der politischen und kulturellen Gegenwart mit einer Rückkehr zur Nation zu reagieren, sollte man sich an den Gedanken einer postnationalen Bürgerschaft gewöhnen. An eine Durchsetzung von Politik und Rechten, die international und lokal, auf keinen Fall aber national ausgerichtet ist. Aufzuspannen ist daher ein ganz neues politisches Feld. Eine neue Polis muss die realen Bewegungen der Leute berücksichtigen und den Versuch unternehmen, diese Bewegungen und die damit einhergehenden Lebensweisen zunächst einmal zu sichern. Das muss auf internationaler Ebene geschehen [...]. Gleichzeitig gewinnt auch die Kommune als Ort des lokalen Engagements an Bedeutung [...]. [Es ergibt sich kurz gesagt] die Möglichkeit einer Neukomposition des physischen und sozialen Raums. Wie man hier Bürgerschaft sichert oder neu erfindet, wie Partizipation zu organisieren und zu definieren ist, das sind die entscheidenden Fragen. Vielleicht geht es am Ende gar nicht in erster Linie um die viel beschworene Freiheit der Bewegung, sondern um das *Recht auf einen Ort* und auf dessen politische und kulturelle Gestaltung [Herzogh. im Orig.].«²²²

Das Nachgehen einer »Gesellschaft in Bewegung« wird zu einer Frage der politischen Partizipation. Die Konsequenzen der Bewegungen für die Orte treten zutage: Es besteht die Gefahr des Verlustes vom *Ort als Polis*. Es sei daher ein neues politisches Feld aufzuspannen: Sowohl der physische als auch der soziale und politische Raum müssten neu sortiert und komponiert werden. Dabei verliert die nationale Kategorie stark an Bedeutung, wohingegen die internationale und die lokale Größe an Bedeutung gewinnen.

Auch Benhabib stellte fest, dass es sich bei der »Krise« des Nationalstaats weniger um ein »demokratisches« Problem handelt, als vielmehr um ein Problem der »territorial begrenzten und verfassten Staatsformation« (Benhabib, vgl. Kap. 1.1). Für Holert und Terkessidis geht es darum, eine »postnationale Bürgerschaft« in ihrer mobilen Lebenspraxis anzuerkennen, als politisches Subjekt zu setzen und ihre

221 Vgl. dazu auch Augé, Marc, Nicht-Orte, in: Günzel, Stephan (Hg.), *Texte zur Theorie des Raums*, Stuttgart 2013, S. 94-98.

222 Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft*, S. 263ff.

Partizipationsmöglichkeiten zu gestalten. Eine grundlegende Rolle spielt dabei der *Ort als Polis*: bei einer Gesellschaft in Bewegung müsse der Bürgerschaft das Recht auf einen Ort und dessen politische und kulturelle Gestaltung zuerkannt werden.

2.3.5 Dritte Zusammenfassung: (post-)migrantische Fragen

In der dritten Phase differenziert sich das Transnationale Modell weiter aus. Auf der einen Seite tritt der Aspekt der subnationalen Sozialontologie klarer hervor, auf der anderen Seite wird »Migration« zunehmend zu einer neuen Perspektive auf Gesellschaft überhaupt. Auch wenn sich in der Praxis beide Sozialstrukturen wechselseitig verstärken können, ist eine subnationale Sozialontologie zumindest begrifflich nicht mehr notwendig an Migrationsbewegungen gekoppelt.

In der dritten Phase wird a) die transnationale Frage in den lokalen sozialen Zusammenhang gesetzt (*Lokales Sozialleben und Transnationalität*); b) wird ein Fokus auf die Konsequenzen der Mobilität für die Orte und die dortige Lebenspraxis gelegt (*Mobilität und Ort*), c) wird die Dekonstruktion des Gesellschaftsbegriffes weiter vorangetrieben (*Migration und Gesellschaft*) und d) werden die gängigen sozialtheoretischen Grundlagen als sedentaristisch erkannt (*Kritik am Sedentarismus*).

a) Lokales Sozialleben und Transnationalität

Auf die Frage »Are We All Transnationals Now?« kann nach Dahindens Studie in Neuchâtel rein statistisch geantwortet werden: sozial sind wir es zu 89 Prozent. Dabei variieren jedoch die Transnationalitätsgrade stark. Tendenziell erhöht sich mit der Mobilität auch die Transnationalität. Migration muss aber nicht unbedingt mit Transnationalität verbunden sein, und Sesshaftigkeit schließt Transnationalität nicht aus. Die höchsten sozialen Transnationalitätsgrade in der Bevölkerung werden an den sozialen Rändern »oben« und »unten« nachgewiesen: in der sozial schwächsten Gruppe der »transnationalen Außenseiter« und in der sozial stärksten Gruppe der »hochqualifizierten, mobilen Transnationalen«. Für die langfristige lokale soziale Integration ist es nicht von Bedeutung, ob eine Migrationsgeschichte vorliegt oder nicht.

Des Weiteren kann zwischen zwei Migrationsstilen unterschieden werden: eine eher »ankommende« und eine eher »transmigrantische« Migrationsform, wobei letztgenannte eher unabschließende Wanderungsmuster beschreibt. Dies deckt sich mit dem Schluss, den Griese, Schulte und Sievers aus ihren Ergebnissen der Studie zu hochqualifizierten Transmigranten zwischen Deutschland und der Türkei zogen (Kap. 2.2.2.2): Eine »bewusste Unentschiedenheit« gegenüber dem zukünftigen Lebensmittelpunkt wurde dort als Kennzeichen von Transmigrantik identifiziert. Dahinden zieht aus ihrer Untersuchung die Konsequenz, Transnationalität von Migration zu entkoppeln und stärker in den lokalen oder gesamtgesellschaft-

lichen Kontext, beispielsweise bezogen auf Fragen nach sozialer Ungleichheit, zu setzen.

Außerdem gibt es (Post- oder Trans-)Migrierende, deren Sozialstruktur stabile lokale Verflechtungen bei gleichzeitig ausgeprägten stabilen transnationalen Netzwerken (Transnationale Soziale Räume) aufweisen, sodass sie ein sehr »sesshaftes« (stabiles) (Sozial-)Leben führen.

Daraus wird hier geschlossen, dass eine lokal orientierte Lebensführung nicht gleichbedeutend mit »sesshafter« Lebensführung sein muss, und dass migrantische Lebensmuster auch gleichzeitig »sesshafte« Parameter aufweisen können.

b) Mobilität und Ort

Für Mau besteht die zentrale Forderung an die Soziologie darin, ein Modell von Gesellschaftlichkeit zu entwickeln, das keine geographische »Präsenzpflicht« der Interaktionspartner voraussetzt, wie er in *Transnationale Vergesellschaftung* schreibt. Die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft muss über andere Parameter als die geographische Anwesenheit oder Nähe erfolgen.

Kirby argumentiert umgekehrt, indem er versucht, Sozietät an Orte zu binden – ja sogar, Sozietät durch Orte zu ersetzen. Dies lässt sich als eine »topologische Gesellschaftsdefinition« bezeichnen. Die Zugehörigkeit zur Sozietät kommt dabei mit einem einzigen Kriterium, der *Anwesenheit vor Ort*, aus.

Terkessidis stellt fest, dass die physische Anwesenheit insbesondere vieler Stadtbewohner:innen nicht deckungsgleich mit der sozialen Anwesenheit ist. Viele »wohnen« mehr in Netzwerken als in geographischen Nachbarschaften. Geographische Nähe und Ferne sind nicht gleichbedeutend mit sozialer Nähe und Ferne. Das *Netzwerk* und die *Nachbarschaft* lassen sich hier als zwei soziale Kontexte auffassen, die Pole eines sozialen Kontinuums abbilden. Sowohl Migrierte als auch Sesshafte können in beiden Strukturen leben.

Holert und Terkessidis beobachten an durch Mobilität geprägten Orten erstens, dass Orte sich von ihrer geographischen Umgebung abkoppeln können; zweitens, dass bei denen, die unterwegs sind, durch das »Feststecken« an einem Ort ein Verlust von Eigenzeit stattfinden kann; und drittens, dass bei sehr hohem Mobilitätsaufkommen Orte *als Polis*, das heißt als Gestaltungsraum von und für die Bewohnerschaft, schwinden. Sie schließen daraus, dass politische Mitbestimmung in einer Gesellschaft in Bewegung mit postnationalem Bürgertum neu gestaltet werden muss. Es ist nach Auffassung der beiden Autoren dabei keine praktikable Lösung, die Bewegungen zu verleugnen oder einzuschränken. Vielmehr solle Wert auf die politischen Partizipationsformen vor Ort gelegt werden. Die Konsequenz, die Holert und Terkessidis für eine *Gesellschaft in Bewegung* ziehen, ist, postnationalen Bürger:innen ein *Recht auf Ort und seine politische und kulturelle Gestaltung* zu-

zusprechen. Die nationale Kategorie verliert stark an Bedeutung, die globale und die lokale Kategorie gewinnen dagegen an Bedeutung.

c) Migration und Gesellschaft

Bojadžijev und Römhild erachten den *transnational turn* als noch nicht vollendet und stellen folgendes Programm auf: *Die Migrationsforschung müsse entmigrantisiert und die Gesellschaftsforschung migrantisiert werden*. Ein zentrales Problem der Migrationsforschung sehen die Autorinnen darin, dass das Forschungsobjekt nach wie vor der »soziale Sonderfall« Migrant:innen ist. Dabei werde gleichzeitig eine Vorstellung der sesshaften Mehrheitsgesellschaft als der »soziale Normalfall« mit konstruiert und gefestigt. Konsequenterweise sei es deshalb, auch den Gesellschaftsbegriff zu ändern. Die Autorinnen schlagen die Bezeichnung »postmigrantische Gesellschaft« vor, womit ausgedrückt werden soll, dass alle Teilnehmenden einer Sozietät an »Migration« beteiligt sind, auch wenn sie selbst nicht migrieren. In der sozialwissenschaftlichen Forschung könnte das konkret so aussehen, dass alle Bereiche gesellschaftlicher und kultureller Verhältnisse unter (Post-)Migrationsaspekten betrachtet werden sollen, ähnlich wie sich die Gender-Studien etablierten. Mit dem Befund von Bojadžijev und Römhild wird klarer, warum trotz der Kritik am methodologischen Nationalismus in den Transnational Studies dennoch häufig ein Rückfall in diesen stattfinden musste: Solange sich der Gesellschaftsbegriff nicht ändert, kann der methodologische Nationalismus nicht überwunden werden. Eine weitere zentrale Erkenntnis ist, dass durch jahrzehntelange sozialwissenschaftliche Migrationsforschung indirekt die »Mehrheitsgesellschaften« konsolidiert wurden: als national gefasste Gesellschaften der Sesshaften.

Terkessidis fordert ebenfalls einen Perspektivenwechsel auf das Phänomen der Migration. Seiner Auffassung nach ist ein neues Verständnis dessen, was als gesellschaftliche Normalität gesehen wird, notwendig: Das Migrantische muss ein sozialer Normalfall neben vielen anderen werden. Migration ist ein soziales Phänomen, das alle gesellschaftlichen Bereiche und alle Teilnehmenden der Sozietät betrifft. Außerdem ist es wichtig, nicht zu übersehen, dass auch die »angestammte« Bevölkerung kulturell vielfältig und heterogen ist. In diesem Kontext gilt es, das soziokulturelle Gewicht von »Migration« stark zu relativieren. Kurz: das Wanderungsgeschehen soll nicht mehr als Abweichung von der (sesshaften) sozialen Norm gesehen werden, sondern als eines von vielen und vielfältigen Konstituenten einer heterogenen Gesellschaft.

Die Dichotomie zwischen aufnehmender Gesellschaft und Zugewanderten ist daher gesellschaftstheoretisch nicht elementar notwendig, um diese heterogene »Gesellschaft« zu beschreiben.

d) Kritik am Sedentarismus

Eine weitere wichtige Entwicklung in der dritten Phase betrifft den Bedeutungswandel von Mobilität und Bewegung.

Holert und Terkessidis sammeln Eindrücke an den Orten in Europa und um das Mittelmeer, die besonders von touristischer oder migrantischer Mobilität geprägt sind. Gleichzeitig stellen sie die Kategorien »touristisch« und »migrantisch« infrage und gehen vielmehr von einem großen Mobilitätsspektrum aus, in dem Tourismus und Migration zwei Idealtypen darstellen, denen in der Praxis kaum ein Fall zu hundert Prozent entspricht. Eher erkennen sie zur Unterscheidung der beiden Typen zwei unterschiedliche Such-Schemata an: der touristische Typus sucht eher nach Anti-Struktur wie Freizeit oder Genuss, der migrantische Typus eher nach Struktur, nach Arbeit oder einer Zukunftsperspektive. Mobil zu sein wird in einer *Gesellschaft in Bewegung* zu einem Wert an sich.

Sheller und Urry kritisieren indes die generelle *Pathologisierung des Beweglichen*, die bisher in den Sozialwissenschaften virulent war. Die soziologische Norm des Sesshaften muss nach ihrer Auffassung sowie der von Römhild und Terkessidis aufgebrochen werden.

Alle diese Ansätze stellen die Unterscheidung zwischen migrantischen und mobilen Personen generell infrage. Unausgesprochen werde bei dieser Unterscheidung eine soziale Trennung vollzogen, bei der den Migrierenden tendenziell die sozialen Problemlagen und den Mobilien die hohe berufliche Qualifikation und kulturelle Anerkennung zugeschrieben werden.

Sheller und Urry fordern im Anschluss an ihre Kritik ein neues Mobilitätsparadigma. Sie erkennen einen soziologischen *Sedentarismus* als die Ursache der Marginalisierung des Beweglichen und Bewegten überhaupt. Im Sedentarismus werden Stabilitäten, Sesshaftigkeiten sowie Orte und ihre Bedeutungen als der soziale Regelfall und als die theoretische Ausgangslage angenommen. Alles, was sich bewegt oder sich im vermeintlichen Prozess zwischen zwei Stabilitäten befindet, gilt damit als sozial abnorm. Mobilität wird ontologisch, epistemologisch und normativ marginalisiert. Malkki bezeichnet das als *Metaphysik der Sesshaftigkeit*. Diese Perspektive soll nach Sheller und Urry umgekehrt werden: Es sollte epistemologisch und ontologisch von Bewegungen ausgegangen werden. In Kapitel 5 wird daher der Versuch unternommen, sozialontologisch von Bewegungen auszugehen.²²³

223 Eine daran anschließende Kritik des metaphysischen Sedentarismus wäre eine weitere philosophische Aufgabe, die an anderer Stelle ausgearbeitet werden muss.

3. Zwischenfazit: Eine kopernikanische Wende und ihre Folgen

Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc konstatieren – es sei nochmals wiederholt –, dass

»Migranten immer mehr dazu [neigen], Netzwerke, Aktivitäten und Lebensmuster zu schaffen, die sowohl ihre Gast- als auch ihre Heimatgesellschaften umfassen. Diese Art zu leben ermöglicht es ihnen, nationale Grenzen zu überwinden und damit zwei verschiedene Gesellschaften zu verknüpfen.«¹

Migrant:innen schaffen sich ihre eigenen grenzüberschreitenden Lebensumstände und sind also selbst *Schöpfer* und *Träger* ihrer Sozietät. Sie entwickeln und unterhalten

»vielfältige, grenzüberschreitende Beziehungen im familiären, ökonomischen, sozialen, organisatorischen, religiösen und politischen Bereich. Transmigranten handeln, entscheiden, sorgen und identifizieren sich in Netzwerken, die sie an zwei oder mehr Gesellschaften gleichzeitig binden.«²

Mit ihren transnationalen Netzwerken überschreiten sie diejenigen Grenzen, die sozialtheoretisch angenommen worden waren: die Grenzen nationalstaatlich verfasster, moderner »Gesellschaften«. Mit der Formulierung des transnationalen Migrationsmodells läuten die drei Anthropologinnen einen Paradigmenwechsel ein: Migrierende werden als Träger:innen transnationaler Netzwerke erkannt und besetzen fortan eine sozialtheoretische Subjektposition. Es kann damit aus migrantischer Perspektive heraus auch argumentiert, analysiert und geforscht werden.

Damit kann der *transnational turn* als eine *kopernikanische Wende in der Migrationsforschung* bewertet werden. Oder mit Kant ausgedrückt:

»Es ist hiermit eben so, als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut woll-

1 Basch, Linda u.a., Transnationalismus, S. 81.

2 Ebd., S. 81f.

te, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.«³

Was Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt, um sein erkenntnistheoretisches Kritikprojekt zu verdeutlichen, veranschaulicht die Wende in der Migrationsforschung, die mit dem transnationalen Modell einhergeht. Es findet mit dem transnationalen Perspektivenwechsel eine Neupositionierung des sozialtheoretischen und handelnden, aber auch des erkennenden und denkenden Subjektes statt. Die Konsequenzen einer solchen Wende sind umfassend: für *das erkennende, handelnde und sozial interagierende Subjekt*, für *das Verständnis von Sozietät an sich* und für die *Beschreibung der Welt*. Mit der Versetzung der Subjektposition ändern sich darüber hinaus die Möglichkeiten und Grenzen *politischer Subjektivität*.

Die Migrationsforschung befasste sich aus der transnationalen Perspektive heraus zunächst weiter mit den handelnden und sozial interagierenden, transnationalen Migrierenden. Es zeigte sich im Verlauf des migrationswissenschaftlichen Diskurses aber, dass damit das Potenzial des *transnational turn* noch lange nicht ausgeschöpft war. Schon in der ersten Phase tauchte die Idee auf, Transnationalität als einen Bottom-up-Globalisierungsbegriff zu operationalisieren. In der zweiten Phase wurde reflektiert, welche sozialen Bezugsgrößen angenommen werden sollen oder können, wenn der Begriff der modernen Gesellschaft aufgrund seines inhärenten methodologischen Nationalismus in seiner Aussagekraft stark eingeschränkt werden muss. In der dritten Phase trat noch klarer hervor, dass es sich beim transnationalen Migrationsmodell weniger um einen Forschungsbereich als vielmehr um eine gewendete *Forschungsperspektive* handelt, die längst nicht nur auf Migrationsforschung beschränkt bleiben muss, sondern allgemeine (Gesellschafts-)Forschung aus migrantischer Perspektive werden kann. Darüber hinaus wurden erstmals die epistemologischen und ontologischen Grundlagen einer nichtsedentaristischen Perspektive eingefordert. Sedentarismus wird nun als eine sozialtheoretische, ontologische und epistemologische Grundannahme überhaupt erstmals sichtbar. Der Entwicklungsverlauf des transnationalen Modells zeigt, dass es weniger die empirische Datenlage, sondern vielmehr die *Forschungsperspektive* ist, die die transnationale Wende kennzeichnet. Unter der neuen Forschungsperspektive können auch »alte« empirische Zusammenhänge neu beschrieben, neu verstanden und neu gedeutet werden. Und das können auch Zusammenhänge sein, die nicht unmittelbar mit »Migration« zu tun haben.

3 Kant, Immanuel, Vorrede zur zweiten Auflage, in: *Kritik der reinen Vernunft*, Teil 1, Werkausgabe, Bd. III, Frankfurt a.M. 1974, S. 20-41, hier S. 25.

Analytisch kann zwischen einer strukturellen, das heißt sozialontologischen Transnationalität, die als »Subnationalität« bezeichnet werden kann, und dem historischen Begriff des Transnationalen unterschieden werden. Ebenso lockert sich die Verbindung zwischen der sozialontologischen Subnationalität und Migration als sozialtheoretischem »Konzept der räumlichen Bewegung« (Oltmer). Migration und Transnationalität stehen zwar in einer Verbindung zueinander und treten auch oft in Verbindung auf, aber es handelt sich nicht um eine *notwendige* Verbindung der beiden Phänomene. Auch »Sesshafte« können transnationale Lebenspraxen führen, wie es zum Beispiel viele »mobile Hochqualifizierte« tun, und Migrant:innen können lokal orientierte, »sesshafte« Lebensformen annehmen. Genauso können sich transnationale soziale Räume so sehr festigen, dass die Teilnehmenden stabil (»sesshaft«) zwischen lokalen Lebensmittelpunkten und transnationalen Netzwerken »ruhen«. Die Unterscheidung zwischen einer sesshaften *oder* migrantischen Lebensform ist hier nicht mehr zu treffen. Daraus wird geschlossen, dass die sozialtheoretische Dichotomie zwischen Sesshaftigkeit und Migration begrifflich aufgelöst werden kann.

In den folgenden Kapiteln sollen die sozialphilosophischen Implikationen dieser Wende erarbeitet werden. Aus der migrantischen Subjektivität folgt eine philosophische Kritik am sesshaften und nationalstaatlich verfassten sozialtheoretischen Subjekt der »Gesellschaft« (Kap. 4). Des Weiteren folgt aus dieser diagnostizierten kopernikanischen Wende eine neue Auffassung von Sozietät jenseits des klassischen Gesellschaftsbegriffs. Hierbei spielen Netzwerke, Orte und eine neue soziale Bewegungslehre die zentralen Rollen (Kap. 5).

4. Subjektkritik: Relativierung des sozialtheoretischen Subjekts

Die postkoloniale Kritik am historischen, kulturellen und epistemologischen Subjekt »Europa« wird hier als Analogie für die migrantische Kritik am sozialtheoretischen »Träger der Gesellschaft« herangezogen.

Der Subjektbegriff der Aufklärung und Moderne steht im Denken des 20. und 21. Jahrhunderts in der Kritik. Im poststrukturalistischen, dekonstruktivistischen und postmodernen Diskurs wird am Subjektbegriff vor allem kritisiert, dass er – als unreflektiert männliche, weiße und europäische Entität – Universalität beansprucht und durch seine Kriterien unausgesprochen Ausschlüsse produziere, sowie dass er vor allem in Bezug auf Bewusstseins- und Identitätsfragen einem Essentialismus anheim falle. In vielen Rollen, die das »Subjekt« in der abendländischen Kultur einnimmt, handelt es sich um eine wichtige Kritik. Meist wird aber die Annahme eines *logischen* – und zuletzt auch politischen – Subjektes, als eines *Trägers*, nicht unbedingt aufgegeben,¹ sondern in fluidere, multiple(re) oder prekäre(re) Muster überführt. Die postkoloniale Theorie trägt ihren Teil zur Dekonstruktion des europäischen Subjektes bei. Auch bedient man sich in den Postcolonial Studies diverser dekonstruktivistischer und poststrukturalistischer Methoden. Hier wird nach den *logischen* Subjektpositionen gefahndet. Das heißt, es geht um die *theoretische bzw. gedankliche oder begriffliche Trägerschaft* (von Gesellschaft, Geschichte, Kultur etc.). Eine logisch denkbare Trägerschaft wird als notwendige Voraussetzung für jede andere Trägerschaft (politisch, erkenntnistheoretisch, sozialtheoretisch ...) erachtet.

Die transnationale und die postkoloniale Wende stehen in einem analogen Zusammenhang: Auch die postkolonialen Theorien läuteten eine Wende ein. Für Shalini Randeria und Regina Römhild ist es eine zentrale Konsequenz postkolonialer Kritik, dass

1 In manchen Konzepten, die sich beispielsweise stark an Foucault orientieren und sich mit Identitätsfragen beschäftigen, wird in gewissem Umfang auch die logische Subjektivität zerstreut.

»die bisherige Marginalie ›Migration«, die auch in den postkolonialen Studien noch eine mehr metaphorische denn realpolitische Rolle spielt, [...] in den Mittelpunkt einer dezentrierenden Betrachtungsweise Europas [rückt]. Denn Migration ist eine der vorrangigen Kräfte, die sich heute der kolonialen Raumordnung der Welt widersetzt – und sie als geographische Matrix unterminiert. Längst sind die ehemaligen kolonialen Metropolen selbst zu einem Schauplatz postkolonialer Auseinandersetzungen geworden [...]. Gerade in den europäischen Migrationsmetropolen wird deshalb die Präsenz der bislang auf räumlichen Abstand gehaltenen ›Anderen‹ schnell zur Konfrontation mit den gelegneten Verflechtungen einer geteilten Geschichte.«²

In der vorliegenden Untersuchung soll dieses Argument umgekehrt angewendet werden: Postkoloniale Perspektiven werden erstens aufgrund ihrer historischen Verflechtung und zweitens aufgrund ihrer kritischen Analogie herangezogen, um daraus Schlussfolgerungen für migrantische Perspektiven zu ziehen. Der erste Zusammenhang ist ein *empirisch-historischer*: Der Kolonialismus, die »erste Globalisierung«, entspricht einer massiven Migrationsbewegung in Gewalt- und Eroberungsform. Daraufhin entstehen Migrationsbewegungen aus den ehemaligen Kolonien zurück in die Metropolen der ehemaligen Kolonialmächte. Nach wie vor ist der Kolonialismus eine der Hauptursachen für die starken Abhängigkeitsverhältnisse zwischen »Nord« und »Süd« bzw. »the west and the rest« (Stuart Hall, s.u.).

Der zweite Zusammenhang ist die *perspektivische Wende*, die eine »bisherige [sozialtheoretische oder historische] Marginalie [...] in den Mittelpunkt einer dezentrierenden Betrachtungsweise Europas« (s.o.) rückt. Randeria und Römhild sehen Migration zunehmend als ein zentrales Thema der postkolonialen Studien an. Das bedeutet umgekehrt, dass die postkoloniale Theorie für die Migrationsforschung von zentraler Bedeutung sein muss. In der postkolonialen Kritik wird ebenfalls eine kopernikanische Wende vollzogen: Das historische, politische und kulturelle Subjekt »Europa« wird einer grundlegenden Kritik unterzogen. Europa gilt lange als Träger »der« Geschichte. Postkoloniale Studien zeigen auf, inwiefern Geschichten geteilt und verflochten sind, inwiefern andere Träger »der« Geschichte übergangen worden sind und inwiefern diese theoretische Subjektivierung Europas nicht mehr als ein Monolog (Edward Said, s.u.) ist.

Die Erörterung der postkolonialen Kritik und ihre Bedeutung für eine migrantische sozialtheoretische Subjektkritik erfolgt in Kapitel 4.1. Ähnlich wie bei Khagrams und Levitts »philosophischem Transnationalismus« wird in der postkolo-

2 Randeria, Shalini und Regina Römhild, Das postkoloniale Europa: Verflochtene Genealogien der Gegenwart – Einleitung zur erweiterten Neuauflage (2013), in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002), S. 9-31, hier S. 25f.

nialen Theorie außerdem die Geburt der Nation im Kontext des Kolonialismus betrachtet und Letzterer als eine Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung von Nationalstaaten aufgefasst. In Kapitel 4.2 geht es um die Konsequenzen aus Andersons These, dass es sich bei Nationen um »vorgestellte Gemeinschaften« handelt, die im Kontext von Migrationsbewegungen entstanden sind.

4.1 Die postkoloniale Kritik am historischen und epistemologischen Subjekt »Europa«

Der Terminus »postkolonial« steht für eine bestimmte historische Periode, die Zeit nach der Kolonialisierung, *und* für einen spezifischen theoretischen Ansatz.³ Es geht dabei darum, bestimmte theoretische Grundannahmen des kolonialen Diskurses zu dekonstruieren. Zentral ist dabei die »*Änderung der Erzählperspektive* [, die] die ›Geschichte‹ der kapitalistischen Moderne [...] von ihrer eurozentristischen Ausrichtung hin zu ihren weltweit zerstreuten ›Peripherien‹ [Hervorh. C.E.]« verschiebt.⁴ Nach Hall ist der Begriff der Postkolonialität vergleichbar mit anderen »Post«-Begriffen der jüngeren Theoriegeschichte. Das Postkoloniale komme nicht nur »nach« dem Kolonialismus, sondern gehe auch kritisch und begrifflich »über ihn hinaus«.⁵ Beispielsweise vergleichbar mit der Postmoderne lässt sich nach Hall dabei beobachten, dass »auf die Dekonstruktion von Kernkonzepten [der Moderne] durch sogenannte Post-Diskurse nicht deren Abschaffung und Verschwinden folgt, sondern *ihre Ausbreitung* (so warnte Foucault), jetzt allerdings an einer ›dezentrierten‹ Position des Diskurses.«⁶ Die postkolonialen Theorien sind durch marxistische und poststrukturalistische Ansätze beeinflusst. Im vorliegenden Kapitel steht die postkoloniale Dekonstruktion des logischen Subjekts »Europa« im Mittelpunkt.

In die Geschichtswissenschaften gilt der Einbezug postkolonialer Theorie in die Perspektive einer komplexen Globalgeschichte als etabliert.⁷ Nationale historische Räume werden dabei grundsätzlich als das Produkt transnationaler Entwicklungen aufgefasst.⁸ In den Sozial- und Kulturwissenschaften hat die Auseinandersetzung mit den Konzepten der postkolonialen Studien ebenfalls seit geraumer Zeit einge-

3 Vgl. Conrad, Sebastian und Shalini Randeria, Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. und Regina Röhmbild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*, S. 32–70, hier S. 45ff.

4 Hall, Stuart, Wann gab es ›das Postkoloniale‹?: Denken an der Grenze, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Röhmbild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*, S. 197–223, hier S. 208.

5 Vgl. ebd., S. 213.

6 Ebd., S. 206.

7 Vgl. Randeria, Shalini und Regina Röhmbild, Das postkoloniale Europa, S. 9.

8 Vgl. ebd., S. 10.

setzt.⁹ In den deutschsprachigen philosophischen akademischen Diskurs dringt die postkoloniale Perspektive aktuell ein.

Die philosophische Bedeutung des postkolonialen Paradigmenwechsels liegt vor allem darin, dass *das okzidentale transzendente Subjekt »Europa« als die Bedingung der Möglichkeit von Geschichte und Entwicklung und von Zeit und Bewusstsein überhaupt, als quasi metaphysischer »unbewegter Beweger«*, der über die Neuzeit politisch und epistemologisch herrschte, mit der postkolonialen Kritik *begrifflich* dekonstruiert worden ist. In den Worten des postkolonialen Denkers Achille Mbembe:

»Wir müssen [...] die Geschichte des Westens gegen den Strich der westlichen Selbstdarstellungen, ihrer Fiktionen, Evidenzen und manchmal leeren Wahrheiten lesen, ihrer Verschleierungen, Tricks und – man kann es nur wiederholen – ihres Willens zur Macht. Denn über die Kompilation empirischer Fakten hinaus hat die Kritik des Kolonialismus oder Imperialismus zu dessen Verständnis nichts beizutragen, solange sie nicht diesem Willen zur Macht und der beständigen Verdunkelung seiner ontologischen, metaphysischen, theologischen und mythologischen Dimensionen entgegentritt.«¹⁰

Das heißt: In der Geschichtsschreibung Europas – die sich gleichzeitig als die Geschichtsschreibung »der Welt« sah – ist Europa Akteur: Europa ist der Träger und Maßstab aller Geschichts(beschreibung). Die Gesellschaft Europas ist aktiv, die Kolonien sind passiv. Die Europäer:innen sind diejenigen, die kommen (und gehen), die entwickeln, die verstehen, die die Maßstäbe setzen, die deuten, urteilen und bewerten. Der Rest der Welt ist in der Kolonialphase Objekt, Gegenstand, Rohstoff- und Arbeitskraftlieferant, in der Zeit nach der Dekolonisierung eine (schlechtere) Kopie, eine Variante oder gar eine gescheiterte Version der westlichen Moderne bzw. des Modells. Selbst im 21. Jahrhundert setzen nach wie vor die »westlichen« Begriffe den Maßstab: So wird beispielsweise von »Entwicklungs-« und »Schwellenländern« gesprochen, wobei das Ziel aller Entwicklung die »moderne Gesellschaft« nach europäischem Vorbild ist, oder von »failed states«, von »gescheiterten Staaten«, wobei ebenfalls der westliche moderne (demnach »gelungene«) Staat das unhinterfragte Modell abgibt. Es handele sich aber um einen zu kritisierenden »Mythos [...], dass der Westen und nur der Westen die Zukunft gepachtet hat«, fasst Mbembe zusammen.¹¹ Dass sich die europäische Metropole trotzdem weiterhin als unhinterfragte epistemische »leere Mitte« und damit auch als unsichtbares Zen-

9 Vgl. beispielsweise Reuter, Julia und Paula-Irene Villa (Hg.), *Postkoloniale Soziologie: Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, Bielefeld 2010.

10 Mbembe, Achille, Frankreich provinzialisieren?, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Röhmschild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*, S. 224-263, hier S. 254.

11 Ebd., S. 257.

trum wissenschaftlicher Diskurse behauptet, wird als *Eurozentrismus* bezeichnet.¹² Eurozentrismus ist die

»Annahme [...], dass die allgemeine historische Entwicklung, die als charakteristisch für das westliche Europa und das nördliche Amerika betrachtet wird, ein Modell darstellt, an dem die Geschichten und sozialen Formationen aller Gesellschaften gemessen und bewertet werden können. Die Spezifität und die historischen Unterschiede nichtwestlicher Gesellschaften werden dementsprechend in einer ›Sprache des Mangels‹ beschrieben und als Defizite behandelt [...]. Üblicherweise wird dabei kaum reflektiert, dass auch ›Europa‹ und der ›Westen‹ diskursive Konstruktionen sind, die zahlreiche interne Unterschiede und Differenzen einbeziehen.«¹³

In eurozentristischer Perspektive wird

»die europäische Entwicklung als eine Erfahrung *sui generis* begriffen, die gänzlich innerhalb der Traditionen und der Geschichte Europas erklärt werden kann. Europa und sein ›anderes‹ entwickelten sich demzufolge unabhängig voneinander, bevor die Ergebnisse des europäischen Fortschritts exportiert wurden. Die Geschichte der Moderne erscheint so als eine Geschichte der Diffusion, als ein Transfer von den (nordwest-)europäischen Metropolen in die Peripherie und die Dritte Welt.«¹⁴

Mit der Kritik an der eurozentristischen Perspektive stehen die zentralen Begriffe der kolonisierenden Moderne im Mittelpunkt der postkolonialen Debatten: Subjektivität, Nationalstaat, Moderne und Geschichte. Die postkoloniale Denkerin Gayatri Chakravorty Spivak bringt den Begriff der Subalternen in die Debatten ein. In sämtlichen Auseinandersetzungen stehen immer wieder die Fragen nach Machtverhältnissen, nach dem Verhältnis von Wissen und Macht, nach epistemischer Gewalt und nach Rassismus im Vorder- oder Hintergrund.

Im Folgenden soll der Fokus auf die philosophische Dekonstruktion der Subjektposition Europas gelegt werden. »Als Wille zur Macht ist koloniale Vernunft gleichzeitig religiös, mystisch, messianisch und utopisch. [...] Die Kritik kolonialer Verhältnisse und imperialer Gegebenheiten muss also eine entsprechende Untersuchung und ethisch-philosophische Kritik dessen beinhalten, was ihre beseelende Kraft ausmacht«, schreibt Mbembe.¹⁵ Diese philosophische Kritik nimmt verschiedene Formen an: Frantz Fanon liefert beispielsweise eine Kritik der kolonialen Metaphysik und eine Theorie der postkolonialen Subjektivierung (Kap. 4.1.1).

12 Vgl. Randeria, Shalini und Regina Römhild, *Das postkoloniale Europa*, S. 11.

13 Conrad, Sebastian und Shalini Randeria, *Einleitung: Geteilte Geschichten*, S. 35.

14 Ebd.

15 Mbembe, Achille, *Frankreich provinzialisieren?*, S. 254.

Edward Said entlarvt die eurozentristische Epistemologie als eine Kohärenztheorie der Wahrheit, die als Diskurs einem internen Monolog entspricht und die ihre Kriterien allein aus okzident-internen Parametern bezieht (Kap. 4.1.2). Stuart Hall und Dipesh Chakrabarty versuchen, eine postkoloniale Geschichtsschreibung umzusetzen (Kap. 4.1.3).

4.1.1 Kritik am Kolonialismus

Der Psychiater, Philosoph und Schriftsteller Frantz Fanon gilt als wichtiger Vor-denker der *Postcolonial Studies*. 1961 beschreibt er unter dem direkten Eindruck des Algerienkrieges in *Die Verdammten dieser Erde* Konsequenzen der europäischen Kolonialisierung und theoretisiert seine Analysen. Einen Schwerpunkt legt er dabei auf die Bewusstwerdung der kolonialen Herrschaft unter den Kolonisierten und der Entstehung, Form und Dynamik der damit einhergehenden Unabhängigkeitsbewegungen, sowie auf die Formen, Bedingungen und Folgen von Rassismus. Er entwickelt im Buch eine psychologisch-philosophische Theorie der Gewalt: Durch die Unterdrückung und Gewalt der Kolonisierung kann sich eine Bewusstwerdung der eigenen Subjektivität der Kolonisierten Fanons Analyse nach notwendig ebenfalls nur in Gewalt vollziehen. Es ist eine Gewalt, die umgesetzt und vollzogen werden muss, damit die politische Subjektposition nicht nur praktisch umgesetzt, sondern auch theoretisch bewusst werden kann. Der praktische und der theoretische Prozess – bzw. der politische Prozess und der Prozess des Bewusstseins – sind ineinander verschränkt und vollziehen sich gemeinsam. *Die Verdammten dieser Erde* ist in dieser Hinsicht eng an Marx' Kritiken angelehnt. Der Text richtet sich an die »Verdammten dieser Erde«, die Kolonisierten. Fanon spricht zu seinen »Genossen«¹⁶ und »Kampfgefährten«.¹⁷ Es handelt sich um einen philosophisch-politischen Text, wobei ebenfalls an Marx' Denken angelehnt die Aufforderung zur Praxis den argumentativen Schlusspunkt bildet. Der Algerienkrieg, unter dessen direktem Eindruck das Buch steht, wird bei Fanon zu einem Symbol und Paradigma für den gesamten Kolonialismus. Jean-Paul Sartre hat ein Vorwort zum Text verfasst, in dem er Europa auffordert, Fanon zuzuhören. Die erste Kränkung, die Europa durch *Die Verdammten dieser Erde* erfährt, ist nach Sartre die Tatsache, dass Fanon nicht zu den Europäern spricht: »Wie? Sie sprechen ganz allein?«¹⁸ Fanons Werk bleibe »uns [Europäern] gegenüber eiskalt. Es wird oft von uns gesprochen, zu uns niemals. [...] In dieser Stimme entdeckt die Dritte Welt sich und spricht

16 Fanon, Frantz, *Die Verdammten dieser Erde*, mit einem Vorwort von Jean-Paul Sartre, Frankfurt a.M. 1981 (zuerst 1961), S. 264.

17 Ebd., S. 263.

18 Sartre, Jean-Paul, Vorwort, in: Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M. 1981 (zuerst 1961), S. 7-28, hier S. 7.

zu sich.«¹⁹ Hierzu sei angemerkt, dass es gleichzeitig bezeichnend für den intellektuellen Narzissmus Europas scheint, dass ein Text von jemandem aus der kolonisierten Hemisphäre das Vorwort eines berühmten europäischen Philosophen benötigt, um überhaupt Eingang in den europäischen Diskurs zu finden.

Fanons Text lässt sich grob in vier Teile gliedern: In eine *Theorie der Gewalt*, in eine *Theorie des nationalen Widerstands*, die *Sammlung und Interpretation psychischer Störungen im Kontext eines Kolonialkrieges*, die Fanon bei seiner Tätigkeit in Psychiatrien während des Algerienkrieges selbst beobachten konnte, sowie viertens seiner *Schlussfolgerungen* aus allen vorangegangenen Aspekten. In sämtlichen Aspekten wird Rassismus als eines der bedingenden Grundprobleme erkannt.

»Tatsächlich ist die Sprache des Kolonialherrn, wenn er von Kolonisierten spricht, eine zoologische Sprache. Man macht Anspielungen auf die kriegerischen Bewegungen des Gelben, auf die Ausdünstungen der Eingeborenenstadt, auf die Horden, auf den Gestank, auf das Gewucher und Gewimmel, auf das Gestikulieren. Wenn der Kolonialherr genau beschreiben und das richtige Wort finden will, bezieht er sich immer auf das Tierreich. Der Europäer stößt sich selten an diesen ›bildhaften‹ Ausdrücken. Aber der Kolonisierte spürt die Absicht des Kolonialherrn, den Prozeß, den man ihm macht, und weiß sofort, woran man denkt. Diese galoppierende Vermehrung, diese hysterischen Massen [...], diese Kohorte ohne Kopf noch Schwanz, diese Kinder, die niemand zu gehören scheinen, diese der Sonne preisgegebene Faulheit, dieser vegetative Rhythmus [...]. Der Kolonisierte weiß das alles und lacht, wenn er in den Worten des andern als Tier auftritt. Denn er weiß, dass er kein Tier ist. Und genau zur selben Zeit, da er seine Menschlichkeit entdeckt, beginnt er seine Waffen zu reinigen, um diese Menschlichkeit triumphieren zu lassen.«²⁰

Dadurch, dass die Sprache der Kolonialherren, wenn sie von Kolonisierten sprechen, häufig eine zoologische Sprache ist, wird den Kolonisierten abgesprochen, Mensch in einem ausdrücklichen Sinne zu sein: sie leben, wimmeln, vegetieren oder wuchern, aber sie verkörpern nicht das »Ebenbildes Gottes«, »Logos«, »Freiheit« oder »Schaffenskraft.« Als der Kolonisierte als Tier angesprochen wird, lacht er. Er lacht über den Kolonialherrn, er kann ihn nicht mehr ernst nehmen. Und in dem Moment beginnt der Kolonisierte, sich auf einen Kampf vorzubereiten. Die Erkenntnis der rassistischen Demütigung mündet also nicht in einen Diskurs oder eine Debatte, sondern in eine Tat. »Denn er weiß, dass er kein Tier ist.«

»Der Kolonisierte entdeckt also, daß sein Leben, sein Atmen, seine Herzschläge die gleichen sind wie die des Kolonialherrn. Er entdeckt, daß die Haut eines Kolo-

19 Sartre, Jean-Paul, Vorwort, S. 9f.

20 Fanon, Frantz, Die Verdammten dieser Erde, S. 35f.

nialherrn nicht mehr wert ist als die Haut eines Eingeborenen. Diese Entdeckung teilt der Welt einen entscheidenden Stoß mit. Jede neue und revolutionäre Sicherheit des Kolonisierten rührt daher. Wenn nämlich mein Leben das gleiche Gewicht hat wie das des Kolonialherrn, dann schmettert mich sein Blick nicht mehr nieder, läßt mich nicht mehr erstarren, seine Stimme versteinert mich nicht mehr. Ich bin nicht mehr verwirrt in seiner Gegenwart. Ich mache ihn fertig. Nicht nur, daß seine Gegenwart mich nicht mehr stört, sondern ich bin schon dabei, ihm eine Falle nach der anderen zu stellen, so daß er bald keinen anderen Ausweg mehr haben wird als die Flucht.«²¹

Der Kolonisierte wird sich seiner Gleichheit mit dem Kolonialherrn bewusst. Damit einher geht das Erkennen, dass es sich beim kolonialen Verhältnis um ein mit nichts zu rechtfertigendes Macht- und Unterdrückungsverhältnis handelt. Dieses aufzuheben ist deshalb von nun an das Ziel. Der Kolonisierte »ist unterworfen, aber nicht gezähmt. Er ist erniedrigt, aber nicht von seiner Niedrigkeit überzeugt. Er wartet geduldig, bis der Kolonialherr in seiner Wachsamkeit nachlasse, um sich auf ihn zu stürzen.«²² Fanon entwickelt in enger Anlehnung an Marx dazu eine Theorie der Umwälzung:

»Die Dekolonisation, die sich vornimmt, die Ordnung der Welt zu verändern, ist, wie man sieht, ein Programm absoluter Umwälzung. Sie kann nicht das Resultat einer magischen Operation, eines natürlichen Erdstoßes oder einer friedlichen Übereinkunft sein. [...] Der Kolonialherr und der Kolonisierte sind alte Bekannte. Und der Kolonialherr kann tatsächlich mit Recht behaupten, »sie« zu kennen. Er ist es, der den Kolonisierten *geschaffen* hat und *noch fortführt, ihn zu schaffen*. Der Kolonialherr gewinnt seine Wahrheit, das heißt seine Güter, aus dem Kolonialsystem [Hervorh. im Orig.].«²³

Die koloniale Situation habe eine eigentümliche Substantivierung abgesondert: Kolonialherren und Kolonisierte. Dabei sind die Kolonisierten durch die Kolonialherren diskursiv und epistemologisch *geschaffen* worden. Die Kolonisierten sind das *Produkt* des Kolonialherrn.

»In dieser erstarrten [kolonisierten] Zone ist die Oberfläche unbeweglich, die Palme wiegt sich vor den Wolken, die Wellen des Meeres brechen sich an den Kieselsteinen, die Rohstoffe kommen und gehen und rechtfertigen die Anwesenheit des Kolonialherrn [...]. Der Kolonialherr macht die Geschichte. Sein Leben ist ein Epos, eine Odyssee. Er ist der absolute Beginn: »Dieses Land, wir haben es zu dem gemacht, was es ist.« Er ist die immerwährende Ursache: »Wenn wir weggehen, ist

21 Ebd., S. 38.

22 Ebd., S. 44.

23 Ebd., S. 29f.

alles verloren, dieses Land wird ins Mittelalter zurückfallen.« Schwerfällige, durch Fieber und primitive Bräuche von innen gepeinigte Wesen stehen ihm gegenüber, ein gleichsam mineralischer Rahmen für die alles verändernde Dynamik des kolonialen Handelssystems. Der Kolonialherr macht die Geschichte und weiß, daß er sie macht. [...] Die Geschichte, die er schreibt, ist also nicht die Geschichte des Landes, das er ausplündert, sondern die Geschichte seiner eigenen Nation.«²⁴

Die Dichotomie zwischen Kolonialherren und Kolonisierten bringt eine metaphysische Zwei-Prinzipien-Lehre mit sich: Die Kolonisierenden sind Dynamik, Aktion, Bewegung und Beweger, das kolonisierte Land und dessen Einwohnerschaft sind »erstarrte Zone«, Passivität, Stillstand, »mineralischer Rahmen«, Rohstoff, bloße Natur. Der Kolonialherr macht die Geschichte und weiß dabei, dass er sie macht. Er ist das Subjekt der Geschichte, der Träger. Er ist darüber hinaus die »immerwährende Ursache« und der »absolute Beginn« jedweder Geschichte der Kolonien: Der Kolonialherr ist der metaphysische Schöpfer eben dieser. Ohne den Kolonialherrn wären die Kolonien und ihre Einheimischen nichts weiter als formlose Potenz, Natur, Gewächs, Stein, zyklisches blindes Leben. Der Kolonialherr erfüllt also die Funktion eines philosophischen Gottesbegriffes. Er ist der Schöpfer der Kolonien und der »Eingeborenen«. Er ist die Bedingung der Möglichkeit von Entwicklung und von bewusstem Sein. Dem stehen die Kolonien und ihre Einwohnerschaft als eine vom Kolonisierten in die Geschichte und damit in ein bewusstes Sein gehobene Passivität gegenüber: Erst als Kolonie findet die passive Masse der kolonisierten Länder zu einer erkennbaren *Form*. Die Kritik am Kolonialismus vollzieht Fanon also nicht nur politisch, sondern auch metaphysisch. Sie beginnt damit, dass sich der Kolonisierte als ein dem Kolonialherren ebenbürtiger Mensch bewusst ist und dessen Autorität nicht anerkennen kann. Er muss auch deshalb zur Tat, das heißt zum Kampf, schreiten.

»Die Dekolonisation geschieht niemals unbemerkt, denn sie betrifft das *Sein*, sie modifiziert das Sein grundlegend, sie verwandelt die in Unwesentlichkeit abgesunkenen Zuschauer in privilegierte Akteure, die in gleichsam grandioser Gestalt vom Lichtkegel der Geschichte erfaßt werden [...]. Die Dekolonisation ist wahrhaft eine *Schöpfung neuer Menschen* [Hervorh. C.E.].«²⁵ Die Dekolonisierung ist also nicht bloß ein politischer Prozess, sie ist ein *ontologischer*. Das Sein wird grundlegend modifiziert: Die ehemals passiven Kolonisierten, die die Rolle des Objekts der Kolonialmächte zu erfüllen hatten, schwingen sich in eine Subjektposition. Sie nehmen ihre Geschichte in die eigene Hand und wollen sie selbst gestalten. Sie haben erkannt, dass sie selbst Träger:innen ihrer Verhältnisse sein können. Hierbei geht es aber nicht darum, eine Herrschaft über die ehemaligen Kolonialherren

24 Ebd., S. 42f.

25 Ebd., S. 30.

anzustreben, sondern es wird ein neuer Mensch geschaffen. Die ehemals Kolonisierten sollen die Schöpfer dieses neuen Menschen sein. Der Kampf gegen den Kolonialismus ist gleichermaßen ein politisches wie metaphysikkritisches oder aufklärerisches Projekt: »Man muß – und das ist das große theoretische Problem – in jedem Augenblick und an jedem Ort erklären, entmystifizieren, Jagd machen auf die Beleidigung des Menschen, die man in sich trägt.«²⁶ Fanons Orientierung an Marx' Denken tritt deutlich zutage. Wie in Marx' Kritik an Hegels Vorstellung einer Wirklichkeit, in der und durch die große Vernunft nicht nur spricht, sondern die sie *ist*, fällt für Fanon die epistemologisch notwendige Kritik am europäischen metaphysischen Subjekt zusammen mit der politischen Forderung nach Befreiung der unterdrückten – Marx würde vielleicht sagen »wirklichen« – Subjekte, die *ihre* Geschichte nun in die eigene Hand nehmen. Das ist gleichzeitig die Subjektivierung des Kolonisierten. »Ziel des kämpfenden Kolonisierten ist das Ende der Fremdherrschaft. Aber er muss auch auf die Ausrottung aller Nichtwahrheiten aus sein, die durch die Unterdrückung in seinen Körper eingepflanzt wurden [...]. Die Befreiung muss sich auf alle Bereiche der Persönlichkeit erstrecken.«²⁷ Die politische Forderung ist zugleich eine philosophische und umgekehrt: Das Ziel ist das Ende der Fremdherrschaft *und* die »Ausrottung aller Nichtwahrheiten«. Es muss aufgeklärt, erklärt und entmystifiziert werden. Die Dekolonisierung ist ein politischer und ein philosophischer Prozess.

Seine Schlussfolgerungen leitet Fanon mit »los, meine Kampfgefährten« ein.²⁸ Sie wirken wie die Rede eines politischen Anführers, der seine Kämpfer um sich schart, sie motiviert und auf die bevorstehende Mission einschwört. »Los, meine Kampfgefährten [...]. Die große Nacht, in der wir versunken waren, müssen wir abschütteln und hinter uns lassen [...]. Verlassen wir dieses Europa, das nicht aufhört, vom Menschen zu reden, und ihn dabei niedermetzelt, wo es ihn trifft, an allen Ecken seiner eigenen Straßen, an allen Ecken der Welt.«²⁹ Fanon vergleicht die Kolonialzeit mit der dunklen Nacht. Damit knüpft er an die klassische Metapher des Lichts der Aufklärung an. Wie oben schon erwähnt soll nicht bloß eine Umkehrung der Herrschaft – ehemalige Kolonisierte über ehemalige Kolonialherren – angestrebt werden. »Entschließen wir uns, Europa nicht zu imitieren. Spannen wir unsere Muskeln und Gehirne für einen neuen Kurs an«;³⁰ »nehmen wir die Frage des Menschen wieder auf.«³¹ »Für die Dritte Welt geht es darum, eine Ge-

26 Ebd., S. 254.

27 Ebd., S. 259.

28 Ebd., S. 263.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 264.

31 Ebd., S. 265.

schichte des Menschen zu beginnen.«³² Diese Geschichte des Menschen zu beginnen ist das Ziel. Es sollen nicht die Fehler Europas wiederholt, sondern ein neuer Weg eingeschlagen werden. Dieser zukünftige Mensch existiert so noch nicht und muss erst erschaffen werden. Fanon schließt seine Ansprache mit den Worten: »Für Europa, für uns selbst und für die Menschheit, Genossen, müssen wir eine neue Haut schaffen, ein neues Denken entwickeln, einen neuen Menschen auf die Beine stellen.«³³ Analog zu Marx' Theorie zur Aufhebung des Proletariats, was einer Befreiung des Menschen als solchen gleichkäme, da sich in der Unterdrückung und Ausbeutung des Proletariats die Unterdrückung und Ausbeutung *des Menschen als solchen* zeitigt,³⁴ entspricht die Dekolonisierung bei Fanon einem ersten Schritt auf dem Weg zum befreiten Menschen als solchen.

Sartre nennt Fanons Ausführungen

»ein unerwartetes Schauspiel [...]: das Strip-tease unseres Humanismus. [...] Ob aus Irrtum oder schlechtem Gewissen: nichts ist bei uns konsequenter als ein rassistischer Humanismus, weil der Europäer sich nur dadurch zum Menschen hat machen können, daß er Sklaven und Monstren hervorbrachte. Solange es Eingeborene gab, wurde dieser Schwindel nicht entlarvt [...]. Heute bringt der Eingeborene seine Wahrheit [– nämlich ein Mensch zu sein –] zutage [...]. Weil die andern sich gegen uns zu Menschen machen [müssen], wird [erst] deutlich, daß wir die Feinde der menschlichen Gattung sind.«³⁵

Der Europäer machte sich dadurch zum *Menschen*, dass er andere entmenschlichte. Seit die Entmenschlichten sich *als Menschen* gegen die europäische Kolonialherrschaft erheben, wird klar, dass Europas Menschlichkeit gar keine war. »Das ist das Ende: Europa ist an allen Ecken leck. Was ist denn geschehen? Ganz einfach dies: bisher waren wir die Subjekte der Geschichte, jetzt sind wir ihre Objekte.«³⁶ Sartre sieht in der Subjektivierung der Kolonisierten, die Fanon beschreibt, gleichzeitig eine historische Verobjektivierung Europas. Europa wird demzufolge ein neuer historischer Platz in der Geschichte der Welt zuzuweisen sein. In den Geschichtswissenschaften wird dies seit einigen Jahren mit globaler oder transnationaler Geschichtsschreibung versucht. In der postkolonialen Theorie ging diese Verschiebung des historischen Subjektes aus Europa heraus unter dem Schlagwort »Europa zu provinzialisieren« in die Diskurse ein (vgl. Kap. 4.1.3).

32 Ebd., S. 266.

33 Ebd., S. 267.

34 Vgl. Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, Bd. 1, Berlin 1956ff. (zuerst 1844), S. 378–391.

35 Sartre, Jean-Paul, Vorwort, S. 22f.

36 Ebd., S. 24.

Zusammengefasst: Fanon artikuliert eine Theorie der politischen Umwälzung, wobei seine Argumentation stark an Marx' Denken angelehnt ist. Dabei sind eine Metaphysikkritik und eine politische Aufforderung ineinander verwoben: Der Kolonialherr wird in seiner Rolle als »unbewegter Bewegter« als Quasi-Gottesbegriff entlarvt. Der in den Kolonien erlebte Rassismus bildet bei der Bewusstwerdung der eigenen Subjektivität den Katalysator: Der Kolonisierte wird als Tier oder »Eingeborener« angesprochen und behandelt, nicht jedoch als gleichwertiger Mensch. Aber »er weiß, dass er kein Tier ist.« Und in diesem Moment beginnt er, »seine Waffen zu reinigen«, um sich für den Kampf um seine Menschlichkeit bereit zu machen. Die Kolonisierten brauchen keinen metaphysischen Schöpfer. Beim Kampf um die Menschlichkeit geht es schließlich nicht darum, eine neue Herrschaft zu etablieren, sondern es soll ein »neuer Mensch« geschaffen werden. Das politische und das philosophische Ziel sind aneinander gekoppelt: Das Ziel ist die Befreiung aller *als* Menschen *und* die »Ausrottung aller Unwahrheiten«; das eine geht nicht ohne das andere. Die (ehemals) Kolonisierten subjektivieren sich selbst politisch *und* theoretisch.

Viele der zentralen Topoi, die später die postkolonialen Diskurse bestimmen, werden von Fanon auf die Agenda gesetzt: Die Kritik am Hyper-Subjekt »Europa« – sei es historisch, metaphysisch, erkenntnistheoretisch oder politisch-praktisch; die Frage der Subjektivität und Selbstrepräsentation der ehemals Kolonisierten; sowie schließlich eine neue Haltung gegenüber dem intellektuell narzisstischen Europa, die einer Kritik des Eurozentrismus den Weg bahnt.

4.1.2 Koloniale Episteme

Edward Saids *Orientalism* kann als eine Art »Gründungsmanifest«³⁷ der postkolonialen Theorien gesehen werden. Das zentrale Thema in *Orientalism* ist die Frage der Repräsentation. Said unternimmt eine an Foucaults Methode angelehnte Analyse der abendländischen Diskurse über den »Orient«. Dabei zeigt er erstens auf, wie der »Orient« vom Okzident diskursiv erschaffen wird, zweitens wie diese Diskurse zur Rechtfertigung bestimmter politischer Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse dienen oder diese bedingen, sowie schließlich drittens, dass es sich dabei nie um einen Dialog zwischen »Ost« und »West«, sondern immer um einen Monolog des Westens handelt, der mehr über den Okzident selbst und seine Verfassung als über den »Orient« aussagt. Im orientalistischen Diskurs kann sich der »Orient« – dem von Said »an sich« überhaupt kein ontologischer Status zugesprochen wird, was nicht heißt, dass er die Existenz der Länder leugnet – niemals selbst repräsentieren. Said definiert Orientalismus folgendermaßen:

37 Conrad, Sebastian und Shalini Randeria, Einleitung: Geteilte Geschichten, S. 44.

»Orientalism is [...] a *distribution* of geopolitical awareness into aesthetic, scholarly, economic, sociological, historical, and philological texts; it is an *elaboration* not only of a basic geographical distinction [...] but also of a whole series of ›interests‹ which [...] not only creates but also maintains; it is, rather than expresses, a certain *will or intention* to understand, in some cases to control, manipulate, even to incorporate, what is a manifestly different (or alternative and novel) world; it is, above all, a discourse that is [...] produced and exists in an uneven exchange with various kinds of power [Hervorh. im Orig].«³⁸

Den Niederschlag eines bestimmten geopolitischen Bewusstseins in ästhetische, akademische, ökonomische, soziologische, historische und philologische Texte nennt Said »Orientalismus«. Der »Orient« ist dabei nicht nur eine geographische Bestimmung, sondern immer auch schon Artikulation einer Reihe von Interessen. Der Orientalismus-Diskurs ist nicht zu trennen von bestimmten realpolitischen, ungleichen Machtbeziehungen. »I emphasize [...] that neither the term Orient nor the concept of the West has any ontological stability; each is made up of human effort, partly affirmation, partly identification of the other.«³⁹ Zu betonen ist, dass es Said nur um den orientalistischen Diskurs und seine Funktionsweise geht – nicht darum, zu fragen oder zu zeigen, »wie der Orient wirklich ist«; bei einem solchen Unterfangen würde sich der Gegenstand ohnehin ständig einer möglichen Fassung entziehen. Saims zentrale These ist, dass *der Orientalismus-Diskurs ein Diskurs des Westens ist, der nur innerhalb westlicher Kontexte Sinn ergibt*.

»The phenomenon of Orientalism as I study it here deals principally, not with a correspondence between Orientalism and Orient, but *with the internal consistency* of Orientalism and its ideas about the Orient (the East as career) *despite or beyond any correspondence, or lack thereof, with a ›real‹ Orient* [Hervorh. C.E.].«⁴⁰

Das Phänomen des Orientalismus, wie Said es beschreiben will, ist keines der Frage, ob die Bilder über den »Orient«, wie sie im Westen kursieren, stimmen oder nicht stimmen oder empirisch belegbar sind. Es geht darum, dass die interne Konsistenz des Orientalismus-Diskurses *allein* durch Parameter des Okzidents gegeben ist.

Für diesen Diskurs liefert Said mehrere Beispiele. Eines davon sind die Reden von Arthur James Balfour, britischer Parlamentsabgeordneter, vormaliger Premierminister und Veteran einiger »Überseeskrisen« (*oversea crises*), der an der britischen Besetzung Ägyptens 1882 teilgenommen hatte. Um 1910 herum wird von britischer

38 Said, Edward, *Orientalism*, London 2003 (zuerst 1978), S. 12.

39 Ebd., S. xxii.

40 Ebd., S. 5.

Seite der »Nutzen« der britischen Präsenz in Ägypten angezweifelt. Eine ägyptische Nationalbewegung hat an Stärke gewonnen, und aus britischer Sicht stellt Ägypten zu der Zeit eher ein Problem als einen »Gewinn« dar. Balfour spricht sich 1910 vor dem Parlament dafür aus, sich weiter in Ägypten zu »engagieren«:

»First of all, look at the facts of the case. Western nations as soon as they emerge into history show the beginnings of those capacities for self-government [...] having merits on their own. [...] You may look through the whole history of the Orientals in what is called, broadly speaking, the East, and you never find traces of self-government. All their great centuries – and they have been very great – have been passed under despotisms, under absolute government. All their great contributions to civilization – and they have been great – have been made under that form of government [...]. It is not a question of superiority or inferiority. I suppose a true Eastern sage would say that the working government which we have taken upon ourselves in Egypt and elsewhere is [...] the dirty work, the inferior work, of carrying on the necessary labour.«⁴¹

Balfour konstatiert den »Fakt«, dass die Völker des Ostens im Gegensatz zu denen des Westens nicht über die Fähigkeit der Selbstregierung verfügten. Mögen ihre kulturellen Verdienste auch groß sein, sie seien stets unter autoritären und despotischen Herrschaftssystemen entstanden. Die »Regierungsarbeit«, die Großbritannien in Ägypten einige Jahre zuvor übernommen hat, ist nach Balfour deshalb für Ägypten ein Erfordernis und ein Dienst am ägyptischen Volk. Seiner Meinung nach würde auch ein »wahrhaft weiser« Orientale ihm zustimmen. Balfour überlegt weiter:

»Is it a good thing for these great nations – I admit their greatness – that this absolute government should be exercised by us? I think it is a good thing. I think that the experience shows that they have got under it far better government than in the whole history of the world they ever had before, and which not only is a benefit to them, but is undoubtedly a benefit to the whole of the civilized West.«⁴²

Für Balfour ist es offensichtlich, dass es Ägypten unter britischer Regierung besser geht als je zuvor. Natürlich profitiere auch der »zivilisierte« Westen von der Kolonie. Für Balfour handelt es sich um eine Win-win-Situation. »It is our business to govern, with or without gratitude«, schließt Balfour an.⁴³ Die Briten trügen die Bürde zu regieren, weil sie dazu fähig seien. Egal, ob sie für diesen »Regierungs-

41 Balfour, Arthur James (1910), hier zitiert nach: Said, Edward, *Orientalism*, S. 32f. (Quelle dort nicht weiter angegeben).

42 Ebd.

43 Ebd.

dienst« Dankbarkeit erhalten oder nicht, in Ägypten zu regieren ist nach Balfour britische Verantwortung.

Said stellt zu Balfours Ausführungen fest: »It does not occur to Balfour, however, to let the Egyptian speak for himself.«⁴⁴ Nach Said macht Balfour seine Ausführungen, ohne auch nur ansatzweise einen ägyptischen Vertreter (geschweige denn eine Vertreterin) selbst zu Wort kommen zu lassen. Seine Analysen stützen sich auf okzidentinterne Bewertungsmuster. Said schließt daraus: »British knowledge of Egypt is Egypt for Balfour [Hervorh. im Orig].«⁴⁵ Das britische Wissen über Ägypten ist für Balfour Ägypten. Wie oben schon beschrieben, würde nach Balfour ein »wahrhaft weiser Orientale« ihm zustimmen. Wer im Orient »wahrhaft weise« ist, beurteilt Balfour selbst. Kurz gesagt ist es nach Balfour so, dass der »Westen« besser weiß, was gut für den »Orient« ist. Said: »All of Orientalism stands forth and away from the Orient; that Orientalism makes sense at all depends more on the West than on the Orient [Hervorh. C.E.].«⁴⁶ Die Kohärenz des Orientalismus ist der Kohärenz der westlichen Kontexte geschuldet, nicht dem »Orient«. »Orientalism responded more to the culture that produced it than to its putative object.«⁴⁷ Damit ist der Orientalismus-Diskurs vielmehr eine Antwort auf diejenige Kultur, die ihn produziert, als in Korrespondenz zu seinem »Objekt« stehend. Für Said ist vor allem wichtig, dass es für den orientalistischen Diskurs im Okzident überhaupt keine Rolle spielt, ob das Gesagte zutrifft oder nicht.⁴⁸ Der Orientalismus im Okzident ist nach internen okzidental Parametern logisch konsistent. Beim orientalistischen Diskurs handelt es sich um einen europäischen Monolog, in dem Aussagen ihren Wahrheitswert und ihre Bedeutung ausschließlich aus dem

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Ebd., S. 21f.

47 Ebd., S. 22.

48 Nicht korrespondierende Aussagen kritisiert Said durchaus auch; er wirft dem Westen regelmäßig Essentialismus gegenüber dem »Orient« vor. Damit schwächt er leider sein Hauptargument, da dieser »Falsche-Essentialismen«-Vorwurf impliziert, es gebe doch den »wahren« Orient, der vom Okzident bloß nicht gesehen würde – was allerdings selbst wieder einem ontologischen Essentialismus entspräche. Vgl. dazu beispielsweise Dhawan, Nikita und Maria do Mar Castro Varela (Hg.), Postkoloniale Theorie, S. 38ff. Eine weitere Kritik an Suids Orientalismus lautet daran anschließend auch, er essentialisiere in seiner Schrift den »Westen«, denn auch die Diskurse im Westen sind faktisch viel komplexer und widersprüchlicher als derjenige »orientalistische Diskurs«, den Said aufzeige. Vgl. ebd., S. 39. Eine Ursache für diese Widersprüchlichkeit zwischen Essentialismusvorwurf bei gleichzeitiger Leugnung eines ontologischen »Oriens« könnte m.E. auch in der foucaultschen Methode der Diskursanalyse liegen; hierbei ist es schwer, die Träger:innen des »Diskurses« auf der einen und das, was der »Diskurs« bezeichnet auf der anderen Seite zu identifizieren, wobei dann oft der »Diskurs« selbst zum »allmächtigen Produzenten« ohne geklärten ontologischen Status wird.

eigenen Kohärenzkontext beziehen. Es geht bei Orientalismus also nicht um den Orient, sondern um den Okzident und sein (Selbst-)Bild. In der Beschäftigung mit dem »Osten« konstruiert sich der »Westen« gleichzeitig ein Selbstbild oder eine europäische Identität. »Orientalism is never far from [...] the idea of Europe.«⁴⁹

Heikel ist nun vor allem, dass die Position der Monologisierenden eine der politischen, ökonomischen und militärischen Überlegenheit ist. »Da das Wissen über den Orient aus einer Haltung der Überlegenheit generiert wurde, etablierte es das Bild eines unterwürfigen Orientalen und Orients gleichermaßen«, fassen Dhawan und do Mar Castro Varela zusammen.⁵⁰ Das gehe »zugleich mit der Bestimmung eines positiv besetzten europäischen Selbst einher. [...] Orientalische Sprachen, Geschichte und Kultur wurden hierfür innerhalb eines Kontextes erforscht, der die »positionelle Superiorität« (*positional superiority*) Europas nie infrage stellte.«⁵¹

Kurz, Said entlarvt das Wissen Europas »über« den Orient als einen europäischen *Monolog*, der innerhalb europäischer, interessengeleiteter Kontexte kohärent ist. Damit fällt fortan der universale Anspruch jedweder »westlicher« Episteme. So wie sich bei Fanon das metaphysische Subjekt »Europa« auflösen lassen musste, so muss nun das erkenntnistheoretische Subjekt »Europa«, als Träger von »Wissen über«, seine universell geglaubte Erkenntnisfähigkeit als kontextuell beschränkt, konstruiert und interessenbasiert erkennen. Es hatte sich bei den kolonialen Epistemem um die Form eines Kohärenzwahrheitssystems gehandelt.

In foucaultscher Tradition stellt Said laut die Frage nach dem Zusammenhang von Wissen und Macht. Diese Aufdeckung des »Monologs der Mächtigen« ist es, was Saims *Orientalism* den Status eines »Gründungsmanifestes« der postkolonialen Studien einbringt. Das argumentative System, wie Said es in *Orientalism* aufzeigt und in dem eine dominierende Kultur eine andere Kultur repräsentiert, diskursiv erschafft und die eigene Herrschaft über dieselbe damit legitimiert, steht von da an für zahllose Analysen Pate.

4.1.3 Postkoloniale Geschichtsschreibung: Europa provinzialisieren

Dipesh Chakrabarty und Stuart Hall setzen sich vor allem unter historiographischen Gesichtspunkten mit dem Problem des Eurozentrismus auseinander.

Hall versucht in dem Aufsatz *The West and the Rest* aufzuzeigen, dass die Geschichte Europas faktisch eine Geschichte der Welt ist und als solche auch beschrieben werden sollte. Er will verdeutlichen, dass nicht nur Europäer:innen die »Macher:innen« ihrer Geschichte sind, sondern ebenso die kolonisierten Länder

49 Ebd., S. 7.

50 Dhawan, Nikita und Maria do Mar Castro Varela, Edward Said – Der orientalisierte Orient, in: Dies. (Hg.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, S. 29–54, hier S. 36.

51 Ebd., S. 32.

und ihre Bevölkerungen Träger:innen und »Macher:innen« eben dieser »europäischen« Geschichte sind. Hall ist auf Jamaika geboren und kommt 1951 mit einem Stipendium nach London. Er schreibt ironisch:

»Menschen wie ich, die in den fünfziger Jahren nach England kamen, haben dort – symbolisch gesprochen – seit Jahrhunderten gelebt. Ich kam nach Hause. Ich bin der Zucker auf dem Boden der englischen Teetasse: Ich bin] die Zuckerplantage, die die Zähne von Generationen englischer Kinder ruinierte. Dann gibt es neben mir Tausende andere, die der Tee in der Tasse selbst sind. Der lässt sich nämlich, wie Sie wissen, nicht in Lancashire anbauen. Im Vereinigten Königreich gibt es keine einzige Teeplantage. Und doch steht die Tasse Tee symbolisch für die englische Identität.«⁵²

In seinem Beitrag *The West and the Rest* versucht Hall nun, die »Rolle von Gesellschaften außerhalb Europas beim Entstehungsprozess dessen, was heute Modernität genannt wird [Hervorh. im Orig]«,⁵³ zu untersuchen. Hall fasst den »Westen« in erster Linie als historische Bestimmung auf.⁵⁴

»Mit ›Westen‹ meinen wir einen Gesellschaftstyp, der als entwickelt, industrialisiert, städtisch, kapitalistisch, säkularisiert und modern beschrieben wird. Solche Gesellschaften entstanden in einer bestimmten historischen Periode – vereinfacht gesagt während des 16. Jahrhunderts, nach dem Ende des Mittelalters und der Auflösung des Feudalismus. Sie waren das Ergebnis einer spezifischen Konfiguration historischer Prozesse ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Art. Heutzutage kann von jeder Gesellschaft mit diesen Charakteristika gesagt werden, dass sie zum ›Westen‹ gehört, wo immer sie auch auf der Landkarte liegt. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist demzufolge praktisch identisch mit der des Wortes ›modern‹ [Hervorh. C.E.].«⁵⁵

Hall versteht unter dem Begriff des »Westens« also mehr oder weniger die historische Epoche der »Moderne«. In der europäischen Geschichtsschreibung war es lan-

52 Hall, Stuart, Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Hamburg 2012, S. 66–87, hier S. 73f.

53 Hall, Stuart, Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Hamburg 2012, S. 137–179, hier S. 137.

54 Vgl. ebd., S. 138.

55 Ebd., S. 138. Zur geographischen Situation ergänzt Hall: »Es ist wahr, dass das, was wir [...] ›den Westen‹ nennen, tatsächlich erst in Westeuropa entstand. Doch ›der Westen‹ ist nicht mehr nur in Europa, und nicht ganz Europa ist ›der Westen‹«, ebd., S. 137. Beispielsweise gehöre »Osteuropa [...] nicht (noch nicht? Noch nie?) richtig zum ›Westen‹, während die nicht in Europa liegenden Vereinigten Staaten definitiv dazugehören. Nach technologischen Maßstäben ist Japan heute ›westlich‹ obwohl es auf unserer geistigen Landkarte so weit wie nur möglich im ›Osten‹ liegt [...]«. Ebd., S. 138.

ge selbstverständlich gewesen, die westliche Moderne als Maßstab von Geschichte überhaupt zu setzen. Alle anderen Gesellschaften wurden an diesem Modell in ihrer »Entwicklung« bemessen. Vor allem im 19. Jahrhundert war die Auffassung verbreitet, dass Kulturen außerhalb Europas für das »Frühstadium« der Menschheit stünden, während Europa das am weitesten entwickelte Stadium repräsentiere. Es gab demnach »nur einen Weg zur Zivilisation und zur sozialen Entwicklung [...]«. Alle Gesellschaften [konnten] auf derselben Skala als früh oder spät, tiefer oder höherstehend eingeordnet werden.«⁵⁶ Diese Vorstellung einer einheitlichen Skala schlägt sich bis heute in Begrifflichkeiten wie »Entwicklungsland« oder »internationale Entwicklungszusammenarbeit« (ehemals »Entwicklungshilfe«) nieder.

Hall konstatiert dagegen, dass der »Rest« der Welt grundlegend und unfreiwillig zum Reichtum und Fortschritt Europas beigetragen hat. Für die Identitätsbildung Europas sei der »Rest« außerdem von zentraler Bedeutung gewesen: Hall vertritt die These, dass sich die europäisch-westliche Identität zu einem erheblichen Teil auf die Begegnung mit den Kulturen des »Rests« und die dabei empfundene Überlegenheit gründet. »Ohne den Rest [...] wäre der Westen nicht fähig gewesen, sich selbst als den Höhepunkt der Menschheitsgeschichte zu erkennen und darzustellen.«⁵⁷ Der Beitrag des »Rests« zu Europa sei jedoch jahrhundertlang ignoriert worden:

»Die Aufklärung [...] nahm an, dass die europäische Gesellschaft der fortschrittlichste Gesellschaftstyp der Erde und dass der europäische Mensch der Höhepunkt der menschlichen Errungenschaften war. Sie behandelte den Westen als das Ergebnis von Kräften, die größtenteils im Inneren von Europas Geschichte und Formierung lagen. Hier gehen wir jedoch davon aus, dass der Aufstieg des Westens auch eine globale Geschichte ist [...]. Der Westen und der Rest wurden zu zwei Seiten einer Medaille.«⁵⁸

Hall legt Wert darauf, welche Arbeitsleistung der »Rest« der Welt zum Aufstieg des »Westens« beigetragen hat. Ohne das Gold und Silber aus den Südamerikanischen Kolonien und ohne die unbezahlte Arbeit der Sklaven auf den Baumwoll- und Zuckerplantagen wäre der »Westen« ökonomisch und politisch nicht zu dem geworden, was er ist. Europa hat sein »hohes Entwicklungsstadium« nicht aus eigener Kraft erreicht, im Gegenteil: Grund für den Reichtum Europas sind millionenfache Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse. Des Weiteren ist es Hall wichtig, dass sich Europa seine eigene Identität erst im Gegenüber zu anderen Kulturen aufgebaut hat. Die Begegnungen finden aber unter ungleichen Bedingungen statt.

56 Hall, Stuart, *Der Westen und der Rest*, S. 172.

57 Ebd., S. 174.

58 Ebd., S. 140.

»Die Europäer hatten Völker ausmanövriert, ausgetrickst und (auch im Schießen) übertroffen, die weder den Wunsch hatten, »erforscht«, noch das Bedürfnis, »entdeckt«, noch das Verlangen danach, »ausgebeutet« zu werden. Die Europäer standen den Anderen in der Position der beherrschenden Macht gegenüber. Dies beeinflusste das, was sie sahen, und wie sie es sahen, genauso wie das, was sie nicht sahen.«⁵⁹

Dass die Europäer den Völkern der anderen Erdteile letzten Endes vor allem militärisch überlegen gegenübertraten, bestimmt ihre Interpretationen der Kulturen der »Anderen«. Der Westen ist von vornherein von seiner Überlegenheit überzeugt und hat daher gar keinen Bedarf mehr, dem »Rest« zuzuhören. Aus kolonisierender Sicht ist klar, dass eine Entwicklungsskala vorherrscht, deren oberste Spitze Europa bildet. Diese überlegene Position prägt die gesamte Sicht des »Westens« auf die Welt bis heute (auch wenn ein Umdenken stattgefunden hat und noch stattfindet). Europa begnügt sich bei der Kolonisierung nicht damit, sich selbst in einem neuen Lichte zu beschreiben, sondern beschreibt und erklärt mit den eigenen Kategorien auch umfangreich den »Rest« (Said). »Europa [brachte] der Neuen Welt seine eigenen kulturellen Kategorien, Sprechweisen, Bilder und Vorstellungen, um sie zu beschreiben und darzustellen.«⁶⁰ Der unausgesprochene universelle Maßstab des Westens, seine Begrifflichkeiten, Kategorien und Episteme, greifen in den »Rest der Welt« ein. Dabei wird vonseiten des Westens nie infrage gestellt, ob die Begrifflichkeiten adäquat sind. Wie durch Suids Kritik schon deutlich wurde, kann die Beschreibung der Welt aus westlicher Perspektive zwar durchaus eine kohärente Beschreibung darstellen – aber sie ist eben nicht mehr als ein Kohärenzsystem, das nur Aussagen produzieren kann, die ihre Wertigkeit aus systeminternen Parametern beziehen. Zu diesen Parametern gehören unter anderem politische und ökonomische Interessen.

Für Hall ist es wichtig, den Beitrag all derer, die nicht zum »Westen« zählen, zum Aufbau eben dieses »Westens« zu würdigen. Europa hat nicht aus eigener Kraft den Reichtum und Status erlangt, den es innehat. Die »Macher:innen« der Westeuropäischen Geschichte sind auch Teeplückerinnen in Indien, Sklaven in Mittel- und Nordamerika und Goldminenarbeiter in Südamerika. Wie Fanon ist auch Hall stark von Marx' Denken beeinflusst. Mit Marx könnte gesagt werden, dass Hall in *The West and the Rest* versucht, die »wahren« oder »wirklichen« Träger:innen der Geschichte zu ihrer Anerkennung kommen zu lassen.

Dem epistemologischen und historiographischen Vorsprung Europas stellt Dipesh Chakrabarty seinen Versuch entgegen, »Europa zu provinzialisieren«. ⁶¹ Cha-

59 Ebd., S. 154.

60 Ebd., S. 153.

61 Chakrabarty, Dipesh, Europa provinzialisieren: Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Röhmschild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*.

krabarty stellt fest, dass in den akademischen Diskursen der Geschichtswissenschaften eine Asymmetrie herrscht. Forschende aus der Dritten Welt fühlten sich verpflichtet, die europäische Geschichtsschreibung zu berücksichtigen, wohingegen die historische Forschung aus Europa ihrerseits keine Notwendigkeit erkennen ließe, dies umgekehrt auch zu tun. Die »Großen« des Fachs seien zudem zumindest in ihrer kulturellen Prägung stets ›europäisch‹. Sie könnten ihre Werke in relativer Unkenntnis nichtwestlicher Geschichten verfassen, ohne dass die wissenschaftliche Qualität ihrer Arbeit beeinträchtigt würde; umgekehrt sei dies ein Ding der Unmöglichkeit.⁶² Chakrabarty stellt folgende Diagnose:

»Im akademischen Diskurs über Geschichte – das heißt ›Geschichte‹ als Diskurs, der in der institutionellen Arenen der Universität produziert wird – ist ›Europa‹ immer noch das souveräne, theoretische Subjekt aller Geschichten einschließlich derjenigen, die wir als ›indisch‹, ›chinesisch‹ oder ›kenianisch‹ bezeichnen. In eigentümlicher Weise haben alle diese anderen Geschichten die Tendenz, sich in Variationen einer Meistererzählung zu verwandeln, die man ›Geschichte Europas‹ nennen könnte.«⁶³

Chakrabarty geht es um die »Herrschaft ›Europas‹ als Subjekt aller Geschichte«⁶⁴ sowie um die theoretischen Bedingungen und Implikationen dieses Sachverhalts. Ginge man von einer universalen Vernunft und von Geschichte als eine »Entelchie« eben dieser aus, könnte man antworten:⁶⁵ »Nur ›Europa‹, so würde die Argumentation wohl lauten, ist theoretisch (das heißt kategorial, auf der Ebene der grundlegenden Kategorien, die das historische Denken prägen) erkennbar; alle anderen Geschichten sind Gegenstand der empirischen Forschung, die einem theoretischen Skelett, welches substanziell ›Europa‹ ist, Fleisch und Blut verleiht.«⁶⁶ In dieser epistemologischen Arbeitsteilung entspräche europäische Geschichte der »Form«, dem »Geist«, dem »Logos« oder Adäquatem; außereuropäische Geschichte entspräche dem Inhalt, dem Beispiel, dem Einzelfall oder dem bloßen »Leben« (*bios*).

Dazu kann ergänzt werden, wie der aus dem Senegal stammende und an der Columbia University in New York unterrichtende Philosoph Souleymane Bachir Diagne den geschichtsphilosophischen Zusammenhang in einem Vortrag unter dem Titel »Decolonizing the History of Philosophy« im Oktober 2017 in Halle fasst: »African philosophers, when they start their career [...], their first exercise

Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002), S. 134-161.

62 Vgl. Chakrabarty, Dipesh, *Europa provinzialisieren*, S. 134.

63 Ebd.

64 Ebd., S. 135.

65 Ebd.

66 Ebd.

is to go after Hegel and his lectures of history of philosophy.«⁶⁷ Hegels Denken gibt nach Diagne das philosophische Paradigma des epistemologischen und historischen Eurozentrismus ab. Auch Chakrabartys Kritik am Eurozentrismus entspricht argumentativ in vielerlei Hinsicht einer »Hegelkritik ohne Hegel«. Die Parallele zu Marx' Hegelkritik war auch bei den postkolonialen Denkern Fanon und Hall bereits deutlich geworden.

Chakrabarty fährt fort: »Das alltägliche Paradox der Sozialwissenschaften in der Dritten Welt besteht darin, dass wir diese Theorien ungeachtet ihrer Unkenntnis ›unserer‹ Erfahrungen für das Verständnis unserer Gesellschaften [dennoch] außerordentlich nützlich finden.«⁶⁸ Wie kommt es dazu? Handelt es sich doch um universal gültige Begriffe? Wenn ja, wie können diese von einer postkolonialen Trägerschaft angeeignet werden, ohne dabei wieder bloß eine – mangelhafte – Kopie der europäischen Muster-Geschichte zu verkörpern? Wenn nein, welche (normativen) Begrifflichkeiten könnten an die Stelle der vor allem politisch wichtigen Begriffe der Aufklärung, wie z.B. Freiheit oder Gleichheit, treten? Mit seinem Projekt »Europa provinzialisieren« macht Chakrabarty einen Vorschlag: Es soll ein »Bündnisprojekt[...] zwischen den herrschenden metropolitanen Geschichten und den subalternen Vergangenheiten der Peripherie« werden.⁶⁹ Europa zu provinzialisieren hieße

»keine simple und pauschale Ablehnung von Moderne, liberalen Werten, Ansprüchen auf universale Gültigkeit, Naturwissenschaft, Vernunft, große Erzählungen, totalisierenden Erklärungen und dergleichen [...]. Das Projekt ›Europa provinzialisieren‹ kann daher kein Projekt eines ›kulturellen Relativismus‹ sein. Es kann nicht aus der Haltung hervorgehen, dass Vernunft, Wissenschaft und der Anspruch auf Universalität, die dazu beitragen, Europa als das Moderne zu definieren, einfach ›kulturspezifisch‹ sind und daher nur den europäischen Kulturen angehören.«⁷⁰

Das Projekt, Europa zu provinzialisieren, bedeutet nach Chakrabarty weder, in kulturellen Relativismus zu verfallen, noch, die Werte und Errungenschaften der »Moderne« abzulehnen. Europa zu provinzialisieren sei »kein Programm für eine simple Zurückweisung der Moderne, was in vielen Situationen politisch selbstmörderisch wäre.«⁷¹ Es müsse aber ein neuer Umgang mit der »Meistererzählung« gefunden werden. Außerdem lohne sich der Versuch, die normative und politische

67 Diagne, Souleymane Bachir, *Decolonizing the History of Philosophy*, Vortrag an der Universität Halle am 26.10.2017, Zitat im angegebenen Video ca. bei Minute 18.

68 Chakrabarty, Dipesh, *Europa provinzialisieren*, S. 135.

69 Ebd., S. 154.

70 Ebd., S. 155.

71 Ebd., S. 158.

Gültigkeit bestimmter Werte – zum Beispiel Freiheit oder politische Selbstbestimmung – in ihrer komplexen geistesgeschichtlichen Genese genauer zu beleuchten, ohne dabei ihren politischen Anspruch aufzugeben:

»Das Projekt ›Europa provinzialisieren‹ muss eine Reihe weiterer Gesichtspunkte mit einbeziehen: (a) das Eingeständnis, dass bereits Europas Aneignung des Adjektivs ›modern‹ ein Stück globale Geschichte ist, von der die Geschichte des europäischen Imperiums einen untrennbaren Teil bildet, und (b) die Einsicht, dass diese Gleichsetzung einer bestimmten Version von Europa mit der ›Moderne‹ nicht allein das Werk von Europäern ist [...]. Es geht darum, in die Geschichte der Moderne die Ambivalenzen, die Widersprüche, die Gewaltanwendung und die Tragödien und Ironien einzuschreiben, die sie begleiten. Dass die Rhetorik und die Ansprüche von (bürgerlicher) Gleichheit, von Bürgerrechten oder von Selbstbestimmung durch einen souveränen Nationalstaat in vielen Fällen marginale gesellschaftliche Gruppen in ihren Kämpfen gestärkt haben, ist nicht zu leugnen. Was jedoch in den Geschichtsdarstellungen – die (und sei es implizit) die Ankunft des modernen Staates und die Idee der Staatsbürgerschaft verherrlichen – effektiv heruntergespielt wird, sind die Repressionen und die Gewalttätigkeit, die für den Sieg des Modernen ebenso wichtig sind wie die Überzeugungskraft seiner rhetorischen Strategien.«⁷²

Ähnlich wie Hall versucht aufzuzeigen, dass am Aufbau der Moderne Europas zu nicht unerheblichen Teilen versklavte Arbeitskräfte auf allen Kontinenten beteiligt waren, fordert Chakrabarty einen viel stärkeren Fokus auf die Kontexte, in denen sich die Werte und Institutionen der Aufklärung und Moderne entwickelt haben. Dabei sollen die zahllosen Widersprüchlichkeiten, Ausbeutungsverhältnisse, Machtkämpfe und Verluste in ihrer konstitutiven Rolle für die Emanzipationsbewegungen der Moderne anerkannt werden. Zu versuchen, die Zerstörungen und »Kollateralschäden« des »Fortschritts« als für den »Fortschritt« konstitutiv mit einzubeziehen, will Chakrabarty auch als akademische Methode der Historiographie umsetzen:

»Ich fordere eine Geschichte, die bereits in der Struktur ihrer narrativen Formen ihre eigenen repressiven Strategien und Praktiken bewusst sichtbar macht [...]. Eine Geschichte, die das Unmögliche versuchen wird: Ihrem eigenen Tod ins Auge blicken, indem sie dem nachspürt, was allen Bemühungen um Übersetzung über die Grenzen kultureller und anderer semiotischer Systeme hinweg widersteht und sich ihnen entzieht, sodass sich die Welt noch einmal als radikal heterogen vorstellen lässt.«⁷³

72 Ebd., S. 155f.

73 Ebd., S. 158.

Nach Chakrabarty ist eine Geschichtsschreibung erforderlich, die ihre eigene Narration immer schon als eine mögliche Selektion bestimmter Sachverhalte mit reflektiert und sichtbar zu machen im Stande ist. Es müsste sich um eine Form des Geschichte-Schreibens handeln, bei der die artikulierte »Geschichte« prekär und kontingent fixiert ist. Eine Geschichte, die allem, was sich ihr entzieht und sie aber trotzdem bedingt, in irgendeiner Form Platz einräumt: »Eine Geschichte, die ihrem eigenen Tod ins Auge blickt.« Dem würde eine radikal heterogene Ontologie zugrunde liegen müssen. Chakrabarty bezweifelt an dieser Stelle, dass eine solche Geschichtsschreibung in akademischem Rahmen möglich sei.⁷⁴ »Das Projekt der Provinzialisierung Europas [muss] in sich selbst seine eigene Unmöglichkeit erkennen. Es zielt daher auf eine Geschichte, die diese Politik der Verzweiflung verkörpert.«⁷⁵ Da in einem akademischen Diskurs bestimmte Begriffe erforderlich sind, auf die Bezug genommen werden kann, ohne dass alles in einer radikalen Heterogenität aufgeht, erfordert das Projekt der Geschichtsschreibung eine Art Kompass, mithilfe dessen eine Orientierung in der radikalen Heterogenität der Welt möglich sein könnte. Chakrabarty nennt dies eine »Politik der Verzweiflung«.

Meiner Auffassung nach kann aus einer radikalen Heterogenität nur sinnvoll geschöpft werden, wenn ein *Ethos* im Spiel ist. Nach Chakrabarty war der Zweck der modernen Geschichtsschreibung bisher der, »den Nationalstaat als die wünschenswerteste Form politischer Gemeinschaft zu universalisieren [oder zu plausibilisieren, C.E.]«⁷⁶ Es lag also auch der »alten« Form der Geschichtsschreibung ein Ethos zugrunde. Die akademischen Geschichtswissenschaften weltweit müssen sich also der Frage nach ihrer Haltung stellen.

»Die Aufgabe wird [zum Beispiel] darin bestehen, sich mit Ideen auseinanderzusetzen, die den modernen Staat und die dazugehörigen Institutionen legitimieren, um so diejenigen Kategorien, deren globale Gültigkeit nicht mehr für selbstverständlich genommen werden kann, erneut zum Gegenstand der Politischen Philosophie zu machen.«⁷⁷

Historiographie gehört damit zu den Aufgaben der Politischen Philosophie. Europa zu provinzialisieren bedeutet demnach, Europa von seinem geschichtstheoretischen Posten zu entlassen und neue historiographische Bündnisse zu ermöglichen und zu suchen. Dabei kann nicht ohne Kompass verfahren werden: Eine zentrale Rolle spielt dabei die Reflexion auf politische Ideen und Begriffe in der Politischen Philosophie.

74 Vgl. ebd.

75 Ebd., S. 158.

76 Ebd., S. 153.

77 Ebd., S. 157.

4.1.4 Zusammenfassung

Frantz Fanon legt eine politische und metaphysikkritische Theorie der Dekolonisierung vor. Zuvor hatten sich die Kolonialherren quasi selbst die Position des unbewegten Bewegers zugewiesen: Sie waren die »Schöpfer« der Kolonisierten Länder. Das Verhältnis zwischen Kolonialherren und Kolonien entsprach in kolonialer Metaphysik einem Akt-Potenz-Verhältnis. Fanon entlarvt diese koloniale Setzung. In seiner Kritik gehen im Anschluss an Marx' Denken das epistemologisch-philosophische und das politische Ziel Hand in Hand: Das Ziel ist das Ende der politischen *und* epistemologischen Fremdherrschaft bzw. Unwahrheit. Die Wahrheit, die der kolonialen Unwahrheit entgegentritt, tritt in Gestalt des Kolonisierten, *dass er ein Mensch ist*, auf. Dieses Wissen ist im Grunde ein Wissen *a priori*, denn *erfahren* hat der Kolonisierte eine Behandlung als Tier. Mit diesem Wissen ist es nach Fanon unmöglich, eine praktische Umsetzung dieser Wahrheit *nicht* anzustreben. Daher muss der politische Kampf gegen den Kolonialismus notwendig einsetzen. Die Kolonisierten schwingen sich in eine theoretische *und* praktische Subjektposition und fordern diese ein. Diese »absolute Umwälzung« kann sich nach Fanon nicht als »Übereinkunft« oder »Glücksfall« und auch nicht als bloße Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse vollziehen, sondern die *Gesamtsituation muss transformiert werden*. Das Ziel ist »der neue Mensch«, ein bisher auch in Europa noch nicht real existierender Mensch frei von Fremdherrschaft.

Edward Said stößt im Rahmen seiner Analysen auf einen grundlegenden kolonialen ontologischen Fehlschluss: Der Kolonialherr *denkt*, dass etwas so und so sei, ergo *ist* es so und so. Das Wissen über etwas *sei* dasjenige. In diesem Muster konstruiert sich das ganze Phänomen des Orientalismus. Saids zentrale These lautet, dass es sich beim okzidentalen »Wissen« über den Orient um einen *Monolog* des Okzidents handelt, der seinen Sinn allein aus innerokzidentalen Kontexten gewinnt. Es handelt sich um eine große *Kohärenzwahrheit*: Die Kriterien dafür, ob es sich um wahre oder falsche Aussagen über den Orient handelt, stammen zu hundert Prozent aus dem westlichen Diskurs selbst. Innerhalb dieses Monologs kann also beispielsweise die europäische Dominanz legitimiert werden. Mit Saids grundlegender Kritik entfällt der Automatismus eines universalen Anspruchs westlicher Episteme. Said hat mit seinem Orientalismus-Begriff dazu beigetragen, dass argumentativer Universalismus seither grundsätzlich unter Rechtfertigungsdruck steht.

Stuart Hall versteht den »Westen« als Synonym für das, was als Moderne bezeichnet wird. Er stellt die Frage, wer die Moderne eigentlich *machte*. Wer war Akteur:in? Wer arbeitete für den »Fortschritt«? Er versucht, die Geschichte der Moderne als globale Geschichte zu schreiben. Man könnte sagen, er entsubjektiviert Europa historisch: Die europäische Geschichte sei nicht von Europäer:innen, sondern von der Welt gemacht – von versklavten und kolonisierten Menschen bzw.

Arbeitskräften weltweit. Dabei trugen diese nicht nur durch ihre Arbeit zur Moderne bei, sondern sind darüber hinaus konstitutiv für die Entwicklung des europäischen Selbstbewusstseins und der europäischen Identität. Der Aufstieg und die kulturelle Herausbildung des Westens sind global bedingt und müssen daher auch in ihrem globalen Kontext beschrieben werden.

Es lässt sich bei Hall schwer sagen, ob er dem entsubjektivierten Europa nun ein neues historisches Subjekt entgegensetzen möchte, oder ob er eine logische Subjektivität generell ablehnt. Auch Said geht in *Orientalismus* nicht über die negative Kritik am okzidental Konstruktivismus hinaus, was an der diskursanalytischen Methode liegen mag. Hierin unterscheiden sich Said und Hall von Fanon, bei dem eine epistemologisch *und* politisch neue Subjektivität eingefordert wird.

Auch Dipesh Chakrabarty kritisiert, dass Europa das theoretische Subjekt aller Geschichte geblieben ist. Er möchte versuchen, Europa historiographisch zu provinzialisieren. Bei diesem Projekt soll es nicht darum gehen, Errungenschaften der »Moderne« zurückzuweisen. Vielmehr soll erstens eine Kritik derjenigen Geschichtsschreibung formuliert werden, die sich am theoretischen Modell Europas orientiert oder gar eine europäische (Geistes-)Geschichte als Entelechie eines universellen Geistes hypostasiert (Hegel). Zweitens geht es ähnlich wie bei Hall darum, die »europäische Geschichte« im globalen Kontext zu betrachten und bisher vernachlässigte Akteur:innen, Verluste, Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse, die für die »Moderne« genauso konstitutiv wie die Artikulation »großer Werte« waren, in die Erzählung mit einzuschreiben. Eine Geschichtsschreibung, die Europa zu provinzialisieren versucht, kann von keinem theoretischen Standard-Modell mehr ausgehen, sondern muss methodisch und ontologisch eine radikale Heterogenität annehmen. Chakrabarty bezweifelt, dass dies allein in akademischem Rahmen zu realisieren ist. Für Chakrabarty wird Historiographie an diesem Punkt deshalb auch zu einem Projekt der Politischen Philosophie, bei dem die Kategorien des modernen (National-)Staates einer erneuten Prüfung unterzogen werden sollen.

Europa zu provinzialisieren heißt im Anschluss daran, Europa von seinem theoretischen Posten zu entlassen. Was mit seinen Hinterlassenschaften passieren soll, ist noch unklar; eine erste Sichtung müsste in der Politischen Philosophie erfolgen.

4.2 Die Erfindung der Nation

Im Nachwort zur deutschen Neuausgabe von 1996 schreibt Benedict Anderson, in *Die Erfindung der Nation* (im englischen Original von 1983 *Imagined Communities*) versuche er, sich auf eine Weise mit dem Phänomen des Nationalismus auseinanderzusetzen, bei der Nationalismus weniger als eine politische Ideologie, als viel-

mehr eine »Form des In-der-Welt-Seins, der wir alle unterworfen sind«, begriffen werde.⁷⁸ Er fasst Nationen als »vorgestellte Gemeinschaften« (»Imagined Communities«) auf. Die »Nation« sei

»eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän. *Vorgestellt* ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert [...].

Die Nation wird als *begrenzt* vorgestellt, weil selbst die größte von ihnen mit vielleicht einer Milliarde Menschen in genau bestimmten, wenn auch variablen Grenzen lebt, jenseits derer andere Nationen liegen. Keine Nation setzt sich mit der Menschheit gleich. Selbst die glühendsten Nationalisten träumen nicht von dem Tag, da alle Mitglieder der menschlichen Rasse ihrer Nation angehören werden – anders als es in vergangenen Zeiten den Christen möglich war, von einem ganz und gar »christlichen« Planeten zu träumen.

Die Nation wird als *souverän* vorgestellt, weil ihr Begriff in einer Zeit geboren wurde, als Aufklärung und Revolution die Legitimität der als von Gottes Gnaden gedachten hierarchisch-dynastischen Reiche zerstörten [...]. Deshalb träumen Nationen davon, frei zu sein und dies unmittelbar – wenn auch unter Gott. Maßstab und Symbol dieser Freiheit ist der souveräne Staat.

Schließlich wird die Nation als *Gemeinschaft* vorgestellt, weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als »kameradschaftlicher« Verbund von Gleichen verstanden wird. Es war diese Brüderlichkeit, die es in den letzten zwei Jahrhunderten möglich gemacht hat, daß Millionen von Menschen für so begrenzte Vorstellungen weniger getötet haben als vielmehr bereitwillig gestorben sind [Hervorh. im Orig.].⁷⁹

Nationen sind demnach begrenzt und souverän vorgestellte, politische Gemeinschaften. Weil ihre Mitglieder sich untereinander niemals persönlich alle kennen können, ein jedes Mitglied sich aber diese Gemeinschaft trotzdem vorstellt, spricht Anderson von »vorgestellten Gemeinschaften«. Diese Gemeinschaften sind stets durch ihre Umgrenzungen – die variabel sein können – definiert. Die Migrationssoziologie bezeichnet dies als »Container-Modell« (vgl. Kap. 2). Jede »Nation«, jede so vorgestellte Gemeinschaft, hat also notwendigerweise Grenzen. Die Vorstellung der Nation konnte außerdem der fragwürdig gewordenen Legitimität der feudalen Herrschaftssysteme ein Souveränitätsmodell entgegenstellen. Daher ist die Vorstellung der Nation stets mit dem Gedanken der Souveränität der wie auch

78 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a.M. 1996, S. 209.

79 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 15ff.

immer zusammengesetzten Bevölkerung verbunden. Schließlich ist es ein kulturell bemerkenswertes Phänomen, dass das nationale Modell offenbar in der Lage war, ein solch starkes Zusammengehörigkeitsgefühl zu vermitteln, dass Mitglieder bereit waren, für das Projekt in den Tod zu gehen. Anderson sieht diesen Zusammenhang darin begründet, dass sich der Einzelne über diese vorgestellte Gemeinschaft mit Vergangenheit und Zukunft verbunden fühlen konnte und der Auffassung sein konnte, er sei Teil eines nationalen Projektes, das größer und wichtiger als sein einzelnes Leben sei. Das Projekt der Nation strebe in dieser Vorstellung in die Zukunft oder sogar in die Unsterblichkeit.⁸⁰

Dazu kommen nach Anderson drei auffallende Paradoxa: Erstens stehe der objektiven Neuheit von Nationen aus dem Blickwinkel der Historie das subjektive Alter der Nationalist:innen gegenüber. Dieser Widerspruch sei vonseiten Letzteren oft in die Metapher des (womöglich jahrhundertelangen) »Schlafes« und schlussendlichen »Erwachens der Nation« in eine Erzählung gegossen worden.⁸¹ Zweitens stehe der formalen Universalität von Nationalität als soziokulturellem Begriff – in der modernen Welt kann, sollte und wird jedes Individuum eine Nationalität »haben« – die Besonderheit und »Einzigartigkeit« ihrer jeweiligen Ausprägungen (»marokkanisch«, »griechisch«, »kasachisch« etc.) gegenüber.⁸² Drittens stehe schließlich der politischen Macht des Nationalismus seine »philosophische Armut« gegenüber.⁸³ Damit ist gemeint, dass es *die* große ›Theorie des Nationalismus‹ zwar nicht gibt,⁸⁴ aber sich das Modell in der politischen Praxis trotzdem in einer bestimmten Epoche weltweit durchsetzen konnte.

Anderson geht den sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Ursachen dieser ›Erfindung der Nation‹ und den Bedingungen ihrer politischen Verbreitung im 18. bis 20. Jahrhundert nach. In den durch die Erfindung des Buchdrucks ermöglichten neuen Druckmedien Zeitung und Roman sieht er die erste Vermittlungsform dieser vorgestellten Gemeinschaft. »Roman und Zeitung [...] lieferten die technischen Mittel, d.h. die Repräsentationsmöglichkeiten für das Bewusstsein von Nation.«⁸⁵ Zum einen wird dem einzelnen Leser suggeriert, mit ihm läse quasi täglich eine ihm persönlich unbekannte, aber durch die gleichen Themen vertraute Gruppe mit. Das schaffte die Vorstellung einer Gemeinschaft, die über

80 Vgl. ebd., S. 20, 200ff.

81 Vgl. ebd., S. 14, 195ff.

82 Vgl. ebd., S. 14f.

83 Ebd., S. 15.

84 Es gibt natürlich nationalistische Theorien sowie (nationalistische) Sozialtheorien. Was Anderson meint ist die aus seiner Sicht auffallende Leere des *Begriffs* der Nation und seine ontologische Unschärfe. Wie oben in Kap. 1.1 bereits beschrieben, handelt es sich bei »Nation« bis zur Zeit der Französischen Revolution um einen Relationsbegriff, dessen Bedeutung nur im jeweiligen Kontext erschließbar war.

85 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 32.

direkte Kontakte hinausgeht, aber trotzdem *zur gleichen Zeit von den gleichen Kontexten betroffen* ist: die »Nation«. Diese Gleichzeitigkeit des Betroffenseins geht nach Anderson einher mit einem an Walter Benjamin angelehntes neues Zeitverständnis der »homogenen und leeren Zeit«,⁸⁶ das sich in der Neuzeit und Moderne ausgeprägt habe.

»Das Datum am Kopf der Zeitung, als ihr allerwichtigstes Emblem, stellt die wesentliche Beziehung her – das ständige Vorwärtsschreiten einer ›homogenen und leeren Zeit‹. Innerhalb dieser Zeit schreitet die Welt unaufhaltsam weiter: Wenn Mali nach zwei Tagen, in denen Reportagen über die dortige Hungersnot gebracht wurden, für Monate von den Seiten der New York Times verschwindet, denken die Leser keinen Augenblick, Mali sei verschwunden oder alle Einwohner seien verhungert. Die romanartige [damit ist die Suggestion der Gleichzeitigkeit gemeint] Aufmachung der Zeitung gibt ihnen die Gewißheit, daß es mit dem ›Akteur‹ Mali irgendwie weiter geht und er auf sein nächstes Auftauchen in der Handlung wartet [...]. Indem der Zeitungsleser [außerdem] beobachtet, wie exakte Duplikate seiner Zeitung in der U-Bahn, beim Friseur, in seiner Nachbarschaft konsumiert werden, erhält er ununterbrochen die Gewißheit, daß die vorgestellte Welt sichtbar im Alltagsleben verwurzelt ist.«⁸⁷

Roman und Zeitung etablieren eine neue Auffassung von Zeit. Es handelt sich um eine Zeit, die an sich »leer« ist und mit Ereignissen, Taten und Entwicklungen angefüllt wird. Diese »leere und homogene« Zeit teilen alle. Sie ist universal, absolut und überall genau gleich. Dadurch, dass alle diese Zeit teilen, wird eine geteilte Wirklichkeit geschaffen. Für die Leser:innen der Zeitungen ist vollkommen klar, dass die Informationen, die sie mit anderen teilen, die bestehende Wirklichkeit abbilden. Dabei wird »jenes bemerkenswerte Vertrauen in eine anonyme Gemeinschaft, welches das untrügliche Kennzeichen moderner Nationen ist«, erzeugt.⁸⁸ Dieser Vorstellung der nationalen Gemeinschaft liegt das Vertrauen zugrunde, dass alle an der gleichen geteilten Wirklichkeit teilhaben.⁸⁹

Verstärkt durch den Buchdruck, durch die Reformation und den Protestantismus, durch den Aufstieg des Handel treibenden Bürgertums und durch den euro-

86 Ebd., S. 33.

87 Ebd., S. 40.

88 Ebd., S. 42.

89 Diese These Andersons aus den 1980er Jahren ist aus heutiger Sicht bemerkenswert, denn es stellt sich mit der neuen Kommunikationsform des Internets und einer damit einhergehenden generellen Krise der Printmedien tatsächlich heraus, dass die Zahl derer, die eine journalistische Abbildung der »Wirklichkeit« anzweifeln, zugenommen hat. Das »Vertrauen in eine anonyme Gemeinschaft«, das Anderson für die Herausbildung der »vorgestellten Gemeinschaft« konstatiert, sind die Medien zu erzeugen offenbar nicht mehr in dem Maße wie zuvor in der Lage.

paweiten Ausbau der noch feudalen Verwaltungssysteme geht dieser geschaffenen »Medienwirklichkeit« in Europa die Emanzipation der Landessprachen voraus. Latein verliert an Bedeutung, Kommunikation und Literatur in den Landessprachen nehmen zwischen 1500 und 1850 kontinuierlich zu.⁹⁰ Dabei gewinnen einzelne Sprachen als Schrift- und später Verwaltungssprachen an Bedeutung, während andere »Dialekt« bleiben. Diese Schriftsprachen setzen in Europa später die Maßstäbe bei der »Nationenbildung«. ⁹¹ Auf den kolonisierten Kontinenten hingegen stimmen Schrift- und Verwaltungssprachen mit einer Erzählung von nationaler Kultur nie überein.

»Während heute nahezu alle modernen Nationen [...] »nationale Schriftsprachen« besitzen, muß eine Vielzahl von ihnen ihre Sprache entweder mit anderen teilen, oder es gebraucht nur ein geringer Teil der Bevölkerung die Nationalsprache in der Unterhaltung oder auf dem Papier [...]. Die konkrete Gestalt heutiger Nationalstaaten stimmt nie genau mit der Reichweite einzelner Schriftsprachen überein.«⁹²

Anderson stellt dar, wie die ersten Nationalbewegungen auf dem amerikanischen Kontinent zustande kommen. Das Paradox ist, dass die ersten Nationen dort im Grunde in kolonial-transnationalen und migrantischen Kontexten entstehen, zum Teil noch bevor in Europa die Französische Revolution stattfindet. In seiner Analyse kommt Anderson zu dem Schluss, dass die Großgrundbesitzer und Verwalter europäischer Herkunft in den Kolonien Nord-, Mittel- und Südamerikas schlicht und ergreifend keinen Sinn in der politischen und ökonomischen Verpflichtung gegenüber den Mutterländern gesehen hätten. Einerseits war ihnen eine Karriere in Europa oder in der höchsten Kolonialverwaltung aufgrund ihrer Geburt auf dem neuen Kontinent versagt. Aus Angst vor Aufständen unter den Sklaven und der noch verbliebenen indigenen Bevölkerung haben sie zudem ein starkes individuelles ökonomisches Interesse daran, im Land eine »Gemeinschaft« zu proklamieren.⁹³ Dabei spielen die Medien eine zentrale Rolle. Auf dem amerikanischen Kontinent entstehen die ersten unabhängigen »Nationen« auf jeden Fall ohne ethnische, sprachliche oder anderweitige kulturelle »Grundlagen«. Es handelt sich um »Nationen« gemischter ethnischer Herkunft dreier Kontinente und zahlloser Sprachen. Dass die europäischen Sprachen sich als Verwaltungssprachen durchsetzen, ist keine Überraschung in Anbetracht der Tatsache, dass die europäischen Siedler:innen sowie die Kolonialherren die militärische, politische und ökonomische Macht besitzen.

90 Vgl. Anderson, Benedict, Die Erfindung der Nation, S. 45ff.

91 Vgl. ebd., S. 50ff.

92 Ebd., S. 53.

93 Vgl. ebd., S. 64ff.

In Europa wird die Idee der selbstbestimmten Nation mit der Sprache und Kultur des »Volkes« begründet.⁹⁴ Die amerikanische Unabhängigkeit war mehr oder weniger mit dem Argument begründet worden, dass alle Menschen dazu fähig seien, sich selbst zu regieren. In Europa hingegen müssen die bürgerlichen und demokratischen Kräfte gegen die noch herrschenden adligen Schichten »stärkere Argumente« vorbringen. Die vorgestellte nationale Gemeinschaft entwickelt sich deshalb stark im Kontext der verschiedenen Landessprachen. Es wird in der Zeit um 1800 herum Sprachforschung betrieben, Volksdichtung gesammelt, Grammatik erforscht und Wörterbücher werden erstellt. Auch hier spielen nach Andersson dann die Printmedien und das neue Zeitverständnis der leeren und homogenen Zeit nach Anderson eine herausragende Rolle.⁹⁵ Ähnlich wie die Land besitzenden Kreolen auf dem amerikanischen Kontinent sieht sich im 19. Jahrhundert in Europa der Adel gezwungen, sich zu dieser neuen Gemeinschaft der »Nation« zu bekennen und der Bevölkerung politische Zugeständnisse zu machen, um nicht Aufstände zu fürchten und wirtschaftliche und politische Verluste hinnehmen zu müssen. Anderson nennt diese Verbindung der herrschenden Schichten mit der Idee der Nation die »Fusion von Nation und dynastischem Reich« oder »offiziellen Nationalismus«.⁹⁶ Er entstehe aus Angst und Antizipation des Adels erst nach der Entstehung eines sprachlichen Volksnationalismus.⁹⁷

Die letzte Welle der Nationalstaatengründungen erfolgt im 20. Jahrhundert unter den ehemaligen Kolonialländern. Nachdem der Erste Weltkrieg dem Zeitalter der Dynastien ein Ende gesetzt hat, gilt der Nationalstaat als die legitime internationale Norm, wie Anderson ausführt: Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis in die 1970er Jahre hinein erfolgt in großen Wellen weltweit die Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonialländer; seither ist die Welt in Nationalstaaten parzelliert. Dazu haben nach Anderson die Bildung und Ausbildung der Eliten in den ehemaligen Kolonien einen entscheidenden Teil beigetragen: Von Beginn der Kolonisierung an entstehen in den Kolonialländern in den Verwaltungs- und Bildungseliten quasi kulturelle Hybride. Einheimische, denen europäische Bildung zuteil wird, sollen eine Vermittlerrolle zwischen Kolonialherren und der einfachen Bevölkerung einnehmen. Die wirtschaftliche und politische Macht verbleibt im allergrößten Umfang bei den Kolonialherren. Aber da die europäischen Kolonialmächte auch ihre Bildungsinhalte und ihr Bildungswesen in die Kolonien exportieren, erlangen die

94 Ebd., S. 72. Vgl. auch Fichte, Johann Gottlieb, Reden an die deutsche Nation, S. 58ff.

95 Vgl. Anderson, Benedict, Die Erfindung der Nation, S. 72ff.

96 Ebd., S. 91.

97 Vgl. ebd., S. 113.

»locals«⁹⁸ unter anderem ein fundiertes Wissen über politische Selbstbestimmung, Volkssouveränität und Nationalismus.

»Das Paradox des offiziellen Nationalismus der Kolonialreiche bestand nämlich darin, daß er zwangsläufig das, was zunehmend als die jeweilige europäische ›Nationalgeschichte‹ verstanden und beschrieben wurde, ins Bewußtsein der Kolonisierten brachte – nicht nur über gelegentliche, stumpfsinnige Feierlichkeiten, sondern auch durch Leseräume und Klassenzimmer.«⁹⁹

Anderson bringt das anschauliche Beispiel der holländischen Feierlichkeit zur hundertjährigen Unabhängigkeit von Frankreich 1913. In den Kolonien soll dieses Ereignis mitgefeiert und mitfinanziert werden, was den javanesisch-indonesischen Nationalisten Suwardi Suryaningrat (auch bekannt als Ki Hajar Dewantara oder Dewantoro) zu öffentlicher Kritik in einem Zeitungsartikel provoziert: »Meiner Auffassung nach ist es etwas fehl am Platz – etwas schamlos –, wenn wir (immer noch als Holländer gesprochen) die Eingeborenen bitten, an den Feierlichkeiten teilzunehmen, mit denen wir unsere Unabhängigkeit begehen [...]. Ist uns nicht bewußt, daß diese armen Sklaven auch auf einen solchen Augenblick hinfiebern, da sie wie wir ihre Unabhängigkeit feiern können?«¹⁰⁰ Suryaningrat bringt das große Paradox der holländischen Kolonialregierung zur Sprache, die Unabhängigkeit des eigenen Landes mit den abhängigen Kolonialländern feiern zu wollen. Dieses Paradox führt aber zu nationalem Bewusstsein unter der Bevölkerung der Kolonialländer. Zur Herausbildung eines nationalen Bewusstseins tragen als zweiter wichtiger Punkt die Bildung und die Ausbildungswege der Bildungseliten in den Ländern entscheidend bei.

»Den wichtigsten Beitrag dazu [zur Herausbildung eines nationalen Bewusstseins] haben die Schulen geleistet [...]. Einheitliche Schulbücher, standardisierte Abschlüsse und Zeugnisse, eine streng geregelte Abfolge von Altersgruppen, Schulklassen und Unterrichtsmaterial schufen ein autonomes und zusammenhängendes Erfahrungsuniversum [...]. Aus der gesamten weitläufigen Kolonie,

98 Als »local experts« werden auch heute noch die einheimischen Bildungseliten vor Ort in der »internationalen Entwicklungszusammenarbeit« bezeichnet. Auch aus dieser Bezeichnung spricht eine gewisse Abwertung des »lokalen Wissens« gegenüber dem abstrakten oder universalen Wissen der – meist aus dem globalen Norden stammenden – »Expert:innen« oder »Gutachter:innen«. Vgl. dazu zum Beispiel Koch, Susanne, *The Impact of Foreign Experts on Policymaking in Young Democracies – a Comparative Analysis of South Africa and Tanzania*, Bielefeld 2015. Ähnlich wie Chakrabarty bereits kritisiert (vgl. Kap. 4.1.3) handelt es sich um ein theoretisches Verhältnis von (»allgemeiner«) *Theorie* (aus dem Norden) zu (einzelner/lokaler) *Anwendung* (vor Ort, im Süden).

99 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 119f.

100 Suryaningrat, Suwardi, Als ik eens Nederlander was, in: *De Expres* vom 13.07.1913. Hier zitiert nach Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 119.

doch nicht von außerhalb, gingen die Jungen auf eine nach innen und oben gerichtete Reise, wobei sie immer auf Mitreisende stießen: in der Volksschule aus verschiedenen, vielleicht einmal verfeindeten Dörfern, in der Mittel- und Oberschule aus verschiedenen ethnolinguistischen Gruppen und in den tertiären Einrichtungen der Hauptstadt aus dem ganzen Reich [...]. Ihre gemeinsamen Erfahrungen und die gemütliche Konkurrenzgemeinschaft des Klassenzimmers verliehen den von ihnen betrachteten Landkarten der Kolonie [...] eine Wirklichkeit, die als ein auf ein bestimmtes Territorium beschränkt gedacht wurde.«¹⁰¹

Das nationale Bewusstsein entsteht dadurch, dass die jungen Auszubildenden sich »auf eine nach innen und oben gerichtete Reise« im Land begeben. Erst diese Reise und das Teilen dieser Erfahrung verleihen der Landkarte der Kolonie eine *Wirklichkeit*. Durch die geteilten Erfahrungen und die abstrakte Vorstellung eben dieser geteilten Erfahrungen entsteht im Kopf die Vorstellung einer »Nation«, eines Landes. Dabei werden Ethnien, Sprachen und Kulturen zusammengefasst, die ohne diese Erfahrungen und ohne diese Vorstellung der Landkarte keinen Grund hätten, zusammengefasst – oder auch getrennt – zu werden. Die kolonisierte »Nation« wird also erstens durch die Kolonialherren und ihre Grenzziehungen, zweitens durch die Bildungswege der lokalen Bildungseliten und drittens durch paradoxe Proklamationen von »Unabhängigkeit« geschaffen. Genaugenommen wird sie also durch zweierlei *Mobilitäten* Wirklichkeit: erstens durch die Kolonisierung, zweitens durch den sozialen Bildungsaufstieg im Land.

In Anbetracht des *transnational turn* kann gesagt werden, dass Anderson *subnational* argumentiert. Unter dem Titel *Die Geburt der Nation als Migrationspraxis* interpretiert Ruth Mayer Anderson ähnlich:

»Weil seit der frühen Neuzeit im großen Stil Migrationsbewegungen einsetzten, weil Menschen emigrierten, kolonisierten, von kolonialen Verwaltungsapparaten aufgesogen, verschleppt, versklavt und vertrieben wurden, bildeten sich Ende des 18. Jahrhunderts das Vokabular und die Bezugsgröße des Nationalen heraus [...]. Die Nation wird in dem Moment erfunden, in dem die regionale Verhaftetheit und der soziale Status prekär und verhandelbar werden. Das breite Register der Bedingtheiten und Gefühle – zwischen Zugehörigkeit und Ausschluss, Isolation und Gemeinschaft, Entfremdung und Neuverortung – das im Zuge von Migrationserfahrungen zum Einsatz kommt, findet im Pathos des Nationalen einen idealen Bezugspunkt.«¹⁰²

101 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 122f.

102 Mayer, Ruth, *Die Geburt der Nation als Migrationspraxis*. Benedict Anderson: *Imagined Communities*, in: Reuter, Julia und Paul Mecheril (Hg.), *Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien*, Wiesbaden 2015, S. 263-273, hier S. 263.

Bei Anderson geht nach Mayer also sowohl historisch als auch argumentativ die *Migration* der *Nation* voraus. Mayer schließt daraus, dass »die Nation, in anderen Worten, [...] ein transnationales Konzept« sei.¹⁰³

Es lassen sich zusammengefasst demzufolge zwei Weisen der Genese der Nationen feststellen: Der Nationalismus auf dem europäischen Kontinent unterscheidet sich von den anderen Nationalismen weltweit in seiner Orientierung an den Sprachen, denn die Emanzipation der Landessprachen vom Lateinischen steht in einem Zusammenhang mit der politischen Emanzipation der Bevölkerungen von Kirche und Adel. Das heißt, die *Formierung* der europäischen »Nation« erfolgt *extern* in Abgrenzung gegen andere Sprachen und erfolgt als *politische Subjektivierung intern* gegen Adel und Klerus. Bei den Nationalismen der kolonisierten Länder ist es umgekehrt: Die politische Emanzipation erfolgt gegen das europäische »Mutterland«, das heißt die *politische Subjektivierung* erfolgt *extern*, während die *Formierung* der »Nation« *intern* – durch Medien, geteilte Bildung und Bildungswege – erfolgt.

Grundsätzlich entspricht die raumtheoretische Vorstellung der Nation Behältern. Diese Behälter sind keine ontologischen Gegebenheiten, territorial sind sie willkürlich, historisch und relativ. Die »Behälter« sind *erfunden* worden, um *politischen Subjektivitäten* einen Rahmen und Namen zu geben. Und diese *Erfindung*, also die *Vorstellung* von einer »Nation« als bestimmter begrenzter Behälter (»Imagined Communities«), ist durch das Zusammenspiel von Migration und Druckmedien als notwendige und durch das Bedürfnis nach politischer Selbstbestimmung als hinreichende Ursache zustande gekommen. Es hat keinen »Masterplan« gegeben. Die »Idee« der Nation *entsteht aus* der ökonomisch-kulturell-medial-politischen Praxis und *folgt* ihr. Sie *wird* zur *Begründung* der eigenen politischen Ziele der Selbstbestimmung dann *herangezogen*. Der gebotene Rahmen zur politischen Selbstbestimmung ist es, was dem Konzept seinen Erfolg beschert.

4.3 Schlussfolgerungen für eine migrantische Kritik am gesellschaftstheoretischen Subjekt

In gewisser Weise stellt die sozialontologische Subnationalität für die »Gesellschaft« das dar, was die »Mobilitäten« des Kolonialismus geschichtlich für die »Nation« darstellen: ihre Bedingung der Möglichkeit, die von einem übercodierten Konzept (Nation, Gesellschaft) unsichtbar gemacht worden war. Der Okzident hatte sich als historisches und erkenntnistheoretisches Subjekt gesetzt, indem er »den Rest« der Welt politisch, epistemologisch und historisch verobjektivierte. Analog wurden bis zur transnationalen Wende Migrierende nicht in einer Subjektposition gedacht, da die Gesellschaftswissenschaften sozialtheoretisch

103 Ebd., S. 266. Vgl. auch Middell, Matthias, Der Spatial Turn.

Sesshaftigkeit als Bedingung der Möglichkeit von sozialer Trägerschaft überhaupt gesetzt hatten. Damit waren Migrierende dazu verdammt, sozialtheoretisch ein defizitärer Sonderfall zu bleiben und politisch und sozialwissenschaftlich Objekt (»Gegenstand« von Forschung in den Sozialwissenschaften, »Gegenstand« von Entscheidungen in der Politik) – statt Subjekt (sozialtheoretische Trägerentität und analytischer Ausgangspunkt in den Sozialwissenschaften, reale Entscheidungstragende in der Politik) zu sein. Mit der transnationalen Wende wird das »sesshafte« gesellschaftstheoretische Subjekt sozialtheoretisch infrage gestellt.

Der konzeptuelle Nationalismus in den Sozialwissenschaften und der Eurozentrismus in der Historiographie entwickeln sich zur gleichen Zeit. Diese Verengung der Perspektive ist in der disziplinären Struktur des Wissens institutionalisiert und beherrscht das begriffliche Vokabular und den theoretischen Rahmen dieser Disziplinen sowie die Struktur des sozial- und geisteswissenschaftlichen Fächerkanons samt Mittelvergaben bis heute.¹⁰⁴ In den Sozialwissenschaften sind Anthropologie und Ethnologie für die »vormodernen« Kulturen, Soziologie, Nationalökonomie und Politikwissenschaft hingegen für die »europäische Welt der Moderne« zuständig. Für die Verbindungen dazwischen existierte lange Zeit kein methodischer Platz. »Die Ausgliederung des »Anderen« wurde somit durch die Organisation des europäischen Wissens auch theoretisch festgeschrieben.«¹⁰⁵ Auch das Thema der Migration wird in aller Regel innerhalb dieser Rahmungen verhandelt.

Eine Verbindung von postkolonialer Theorie und migrantischen Perspektiven könnte ein wichtiger Schritt sein auf dem Weg, den konzeptionellen Nationalismus weiter zu lösen. Den oben erwähnten Vortrag unter dem Titel *Decolonizing the History of Philosophy* in Halle 2017 schließt Diagne mit folgender These:

»I believe that in our times of ethno-nationalism we have to militate that, we have to see what is the ethical and also political stake in precisely adopting this procedure of *decentering*. Because we need to face those ethno-nationalists [...] by [...] *summoning the figure of the migrant. Not the migrant that they are attacking; but the migrant which means precisely the capacity to travel, the capacity to displace yourself, the capacity to decenter yourself*, and I believe that this is the lesson of what I have tried to call the »Decolonized History of Philosophy« [Hervorh. C.E.]«¹⁰⁶

Nach Diagne kann die migrantische Figur eine Position bieten, von der aus postkoloniale Erkenntnisse mit einer Gegenwartsanalyse verbunden werden können. Das »Migrantische« wird dabei philosophisch verstanden: Es handelt sich um die Fähigkeit, zu reisen, den angestammten Ort zu verlassen, die Fähigkeit, sich selbst zu deplatzen, die Fähigkeit, sich selbst zu »dezentrieren«. Das sind Fähigkeiten, die

104 Vgl. Conrad, Sebastian und Shalini Randeria, Einleitung: Geteilte Geschichten, S. 33f.

105 Ebd., S. 43.

106 Diagne, Souleymane Bachir, *Decolonizing the History of Philosophy*, Zitat ca. bei Minute 55.

Hartmut Griese, Rainer Schulte und Isabel Sievers in ihrer Studie zu Hochqualifizierten bereits empirisch beobachteten. Auch Vilém Flusser stellte Überlegungen dazu an, inwiefern Migration kritisches Denken ermöglicht oder sogar bedingt. Hier lässt sich die Frage anschließen, ob Denken überhaupt auch als eine Form *geistiger Migration* aufgefasst werden könnte.¹⁰⁷

Das Motiv der Dezentrierung und Deplatzierung ist auch in den postkolonialen Studien elementar: Es geht in vielerlei Hinsicht darum, das alte Subjekt »Europa« zu dezentrieren (zu »provinzialisieren«). Möglicherweise könnte man sagen, das zentralisierte und theoretisch narzisstische Europa muss »migrieren«, es muss sich selbst deplatzieren, es muss sich dezentralisieren; es muss die Fähigkeit aufbringen, seinen philosophischen Ort oder Posten zu verlassen. Mit der Formulierung des transnationalen Migrationsmodells bei Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc werden Migrierende als Akteur:innen und Träger:innen transnationaler Netzwerke gesetzt. Sie besetzen fortan eine sozialtheoretische, aber auch allgemeine philosophische Subjektposition. Die Gesellschaft oder die Welt kann auch aus migrantischer oder mobiler Perspektive beschrieben werden. Ein konzeptioneller Nationalismus oder ein theoretisches Subjekt »Europa« sind zum philosophischen Denken nicht erforderlich.

Wie lässt sich die postkoloniale Kritik am Hyper-Subjekt »Europa« auf eine migrantische Kritik am gesellschaftstheoretischen Subjekt übertragen? Frantz Fanon entlarvte die koloniale metaphysische Wahrheitssetzung. Die Kolonialherren, die sich bisher die Position des absoluten Subjekts – des metaphysischen unbewegten Bewegers – zugeschrieben hatten, müssen sich plötzlich einem neuen Subjekt gegenübersehen (»Wie? Sie sprechen ganz allein?«). In diesem Moment zerfällt das koloniale Wahrheitssystem.

Der transnationale Paradigmenwechsel ermöglichte, den sozialwissenschaftlichen konzeptionellen Nationalismus zu entlarven. Das bisherige sozialtheoretische »absolute« Subjekt – absolut in dem Sinne, dass es keiner Begründung bedurfte – war die sesshafte Nationalgesellschaft gewesen. Auch die historische Erzählung der Nationalgesellschaft war eine über sich selbst und ihre eigene Wahrheit – in der Philosophie paradigmatisch von Hegel umgesetzt. In diesem Narrativ kann Migration als soziales Konzept nur in drei verschiedenen Modi des Defizits auftreten:

a) als *Mangel*: Migrierende und ihre Nachkommen werden von der »Mehrheitsgesellschaft« *unterschieden*. Sie *stellen* sie nicht, egal wie zahlreich sie sind oder egal, wie viel Steuern sie zahlen. Von eben dieser »Mehrheitsgesellschaft« werden sie *ausschließlich* in Defizitstrukturen gesehen: Die maximal erreichbare »Punktezahl« für Zugewanderte und ihre Nachkommen ist die Stufe »Staatsbürger:innen gleichauf« (Was im Integrationsparadigma der »gelungenen Integration« entspricht),

107 Wie zum Beispiel Kurbacher Flussers Begriff der Bodenlosigkeit interpretiert, vgl. Kap. 1.3.6. Kurbacher, Frauke Annegret, *Zwischen ›Verwurzelung‹ und ›Bodenlosigkeit‹*, S. 22.

denn das Staatsbürgertum repräsentiert *ungeprüft* die zu erreichende soziale, kulturelle und politische Norm.

b) *als Potenz*: Migrant:innen besetzen in diesem Verständnis eine sozialtheoretische Position der *Möglichkeit* und nicht der Wirklichkeit. Sie verkörpern eine Weise gesellschaftlichen Seins, das noch nicht zu einer Form »wirklichen« gesellschaftlichen Seins geronnen ist: Sie müssen noch integriert werden (Integrationsimperativ), Sie müssen noch in der Mitte der Gesellschaft ankommen, sie müssen noch besser als Teil der Gesellschaft anerkannt werden etc.

c) *als Widersprüchlichkeit*: Wie Wimmer und Glick Schiller konstatierten, stellt vor dem Hintergrund des methodologischen Nationalismus transnationale Migration einen sozialtheoretischen Widerspruch dar. »Normalerweise« sollte doch jeder Mensch »seinen Platz« da haben, wo ihn die Staatsbürgerschaft per Geburt vorsieht. Wer sich von diesem seinem Platz wegbewegt, muss notwendigerweise in eine für ihn »falsche« Gesellschaft einwandern, da die Welt nur aus Staaten dicht an dicht besteht. Für diesen »Widerspruch« muss der oder die einzelne Wandernde sich gegenüber den beteiligten Gesellschaften möglicherweise regelmäßig rechtfertigen, nicht am »vorgesehenen Platz« geblieben zu sein. Wie Arendt feststellte, verliert derjenige, der seinen »Ort« verliert, damit fatalerweise auch sein Recht auf Rechte. Auf bloße Menschenrechte kann sich niemand berufen, auch wenn diese abstrakt zugestanden werden. An dieser Problematik hat sich bis heute nichts geändert: Wer migriert, riskiert zu einem rechtlosen (bloßen) Leben zu werden.

In der Praxis finden sich viele Beispiele, wo sich Migrant:innen oder ihre Nachkommen politisch subjektivieren: z.B. in ihren Organisationen, Vereinen und Vertretungen; die europaweiten Proteste von Flüchtlingen und Geflüchteten seit 2010 und ihre Weigerung, sich an die damals noch gültige und teilweise wiedereingeführte Residenzpflicht zu halten; oder die Weigerung vieler Geflüchteter im Sommer 2015, sich in Ungarn registrieren zu lassen, weil sie andere Ziele vor Augen hatten, die sie erreichen wollten.

Abgesehen von diffusen oder konkreten Ängsten in den europäischen Bevölkerungen vor Geflüchteten, die vorhanden sein mögen oder nicht, hat meiner Interpretation nach 2015 diese *Selbst-Subjektivierung* der Flüchtenden manche Bevölkerungsteile in Europa in Schock versetzt. »Wie? Sie sprechen ganz allein?«, oder »Wie? Sie handeln ganz allein? Sie *nehmen* sich die Freiheit? Und jetzt wollen sie sich auch noch ein Land *aussuchen*?« Man könnte das vielleicht als einen Subjektivitätsschock bezeichnen. Im konzeptionellen Nationalismus sind Forderungen von Geflüchteten sozialtheoretisch und politisch nämlich nicht legitimiert. Hier zeigt sich auch nochmal die Problematik der abstrakten Menschenrechte, die zwar gelten mögen, aber deren Geltung aufgrund der weltpolitischen Strukturen genau in den Situationen, in denen es auf sie ankäme, nie in Anspruch genommen werden kann. Wie bei Fanon der Kolonisierte *weiß*, dass er kein Tier ist, *obwohl* er so behandelt

wird, *wissen* auch die Geflüchteten, dass sie das Recht haben, Dinge einzufordern, *obwohl* ihnen überhaupt kein Rahmen dazu zugestanden wird.

Die antikonoloniale »absolute Umwälzung« bei Fanon kann sich nicht als »Übereinkunft« oder als bloße Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse vollziehen, sondern bei der Umwälzung muss die Gesamtsituation transformiert werden. Auch die transnational-migrantische Subjektkritik kann in ihrer Konsequenz nicht bedeuten, der »alten« sozialtheoretischen Norm simplerweise eine »neue« entgegenzusetzen. Die sesshafte Norm kann nicht einfach durch die Norm der Mobilität abgelöst werden, ohne bestimmte sozialtheoretische Probleme zu wiederholen. Grundsätzlich gilt seit dem *transnational turn*, auch Mobile sind Tragende von Sozietät. Das heißt aber im Umkehrschluss nicht, dass Sesshafte es deshalb nicht mehr sind. *Es muss also darum gehen, die Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch überhaupt aufzulösen.*

Edward Said zeigt auf, wie oben dargestellt wurde, dass es sich beim okzidentalischen Wissen über den Orient um Kohärenzwahrheiten handelt. Die Aussagen über den Orient beziehen ihren Sinn und Gehalt aus westlichen Kontexten. Beim orientalistischen Diskurs handelt es sich um einen Monolog des Okzidents.

Saids Kritik erweist sich für die migrantische Subjektkritik in der Hinsicht fruchtbar, als dass auch hier gezeigt werden kann, wie die Soziologie als »Wissenschaft von der modernen Gesellschaft« bestimmte Kohärenzwahrheiten produziert. Die Aussagen des Kohärenzsystems kommen an ihre sprichwörtlichen Grenzen, wenn migriert wird. Natürlich kann das Phänomen der Migration auch im konzeptionellen Nationalismus beschrieben werden; aber möglicherweise sagen die Aussagen zum Thema mehr über die Verfassung der »modernen Gesellschaft« und ihr Selbstverständnis aus, als über das Phänomen der Wanderung. Der Migrationsbegriff selbst ist ein Produkt des methodologischen Nationalismus der Sozialwissenschaften. Vielleicht nicht zufällig stammen Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc aus der Anthropologie. Das transnationale Modell entwickeln sie aus einem theoretisch-konzeptionellen Bedürfnis heraus, da sie den Eindruck haben, sie könnten Migrationsphänomene mit dem bisherigen begrifflichen Instrumentarium nicht mehr hinreichend beschreiben. Wie auch schon Karakayalı feststellte, entsteht der Begriff der Migration aus seinem politischen Kontext heraus und gewinnt aus diesem seine Bedeutung (vgl. Kap. 1.3).

Said vermeidet zu behaupten, der »wirkliche« oder »wahre« Orient sei so und so; er spricht keinem »Orient« einen ontologischen Status zu. Aber trotzdem existieren die mit dem Begriff »Orient« gemeinten Länder und Kulturen. Mit dem Migrationsbegriff tut sich ein analoges Problem auf: Auch wenn der Begriff ein Produkt seiner kohärenzlogischen politischen Kontexte ist, gibt es doch das Phänomen der Wanderung mit all seinen Ursachen und Folgen. Dass Said sich dazu mehr oder weniger ausschweigt, liegt nicht daran, dass er die Existenz von Ägypten leugnet, sondern meiner Einschätzung nach an der diskursanalytischen Methode:

Said *kann* zu einem »empirischen« Orient keine Aussage machen. Karakayalis Diskursanalyse zum Begriff der illegalen Migration folgt einem ähnlichen Muster wie Saids *Orientalism*: Er möchte zeigen, dass Aussagen zu (illegaler) Migration immer schon in einem bestimmten gesetzten Rahmen verhandelt werden.

Diese Relativierung des Migrationsbegriffs ist ernst zu nehmen. Vor dem Hintergrund des *transnational turn* und im Anschluss an Said und Karakayali muss also auch die transnationale Perspektive selbst auf ihre kontextuelle Bedingtheit befragt werden. Hier wird deshalb zwischen dem historischen Transnationalitätsbegriff und der sozialontologischen Subnationalität unterschieden. Der historische Transnationalitätsbegriff beschreibt nur sinnvoll das Phänomen der transnationalen Migration im historischen Kontext nationalstaatlich verfasster Gesellschaften. Die sozialontologische Subnationalität hat keinen historischen Kontext zur Bedingung, sie beschreibt soziale Beziehungen vielmehr unter absichtlicher Abstraktion von politischen Kontexten. Weil der Migrationsbegriff eine politische Mehrbedeutung trägt, kann im Kontext der sozialontologischen Subnationalität streng genommen nicht von »Migration« gesprochen werden; hier wäre beispielsweise die Verwendung von Oltmers Ausdruck der »räumlichen Bewegung von Menschen« eine Option (vgl. Kap. 1.2).

Stuart Hall stellt die Frage, wer eigentlich die Akteur:innen bzw. Schöpfer:innen der westlichen Moderne gewesen sind. Er spricht der ganzen Welt und den zahllosen arbeitenden und versklavten Menschen zu, den »Westen« – was für Hall synonym mit der »Moderne« ist – ökonomisch, politisch und kulturell mit erschaffen zu haben. Europa wird damit seine alleinige Trägerschaft der eigenen Verhältnisse abgesprochen; es wird gewissermaßen entsubjektiviert.

Auf die migrantische Kritik an der sozialtheoretischen Trägerin der Gesellschaft übertragen lässt sich sagen, dass erstens faktisch tatsächlich zahllose Gastarbeiter:innen in der Industrie, Erntepersonal aus dem Ausland und zahllose illegal Beschäftigte ohne legalen Aufenthaltsstatus zum Wachstum der Volkswirtschaften beitragen und beigetragen haben. Wirtschaftswachstum lässt sich durch günstige gewanderte Arbeitskraft sehr gut halten oder sogar steigern.¹⁰⁸ Trotz dieses faktischen Beitrags migrierter Arbeitskraft bleibt aber die gesellschaftliche Anerkennung dieser Leistung aus. Ähnlich wie Hall beschreibt, dass ironischerweise Tee, der auf indischen Plantagen wächst, als englisches Nationalgetränk gilt, wird beispielsweise im deutschen Kulturkreis gern die »eigene« Wirtschaftsleistung gelobt.

108 Das zeigt sich zum Beispiel auch am »Fachkräfteeinwanderungsgesetz«, das seit März 2020 gilt: Mit dem Gesetz wird versucht, einen »Fachkräftemangel« durch Migration zu beheben, ohne andere volkswirtschaftliche Maßnahmen ergreifen zu müssen bzw. um einen volkswirtschaftlichen Status quo aufrechtzuerhalten.

Nach Hall erschafft sich Europa seine eigene Identität erst im kolonialen Austausch und gegenüber den kolonisierten Anderen. Die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung steht vor dem Problem, paradoxerweise durch die eigene Migrationsforschung zu einer gewissen Festigung der migrantischen Sonderposition beigetragen und dabei gleichzeitig die staatsbürgerlich-sesshafte Mehrheitsgesellschaft als Norm konsolidiert zu haben, wie Röhnhild und Bojadžijev feststellten (vgl. Kap. 2.3.3).

Dipesh Chakrabarty will versuchen, Europa in theoretischer Hinsicht zu »provinzialisieren«. Es geht dabei nicht darum, wie gezeigt wurde, Errungenschaften der »Moderne« zurückzuweisen, sondern um die Kritik an einer Geschichtsschreibung, die die europäische Geschichte als theoretisches Grundmodell und Erfolgserzählung annimmt. Das steht argumentativ in Analogie zu einer Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie. Ebenso wie Hall will Chakrabarty dabei die vernachlässigten Akteur:innen, Ausbeutungsverhältnisse und Verluste mit in die Narration einbeziehen. Solch eine Geschichtsschreibung muss methodisch und ontologisch eine radikale Heterogenität annehmen. So wird Historiographie zu einer Frage der Politischen Philosophie, bei der den tragenden Begriffen der Moderne und des Nationalstaates erneut in einer begrifflichen Analyse grundlegend nachzugehen wäre.

Chakrabartys Kritik am historischen Modell »Europa« auf den Gesellschaftsbegriff zu übertragen bedeutet, die »moderne Gesellschaft« in ihrer theoretischen Modellhaftigkeit als *die* Gesellschaft *schlechthin* infrage zu stellen. Erstens müssen die migrantischen und subnationalen Unterströme, die die Nationalgesellschaften in ihrer Entstehung bedingt haben und in ihrem Fortbestand weiterhin bedingen, benannt und in ihrer historischen und strukturellen Trägerschaft anerkannt werden. Zweitens muss das Erbe des modernen Gesellschaftsbegriffes, beispielsweise der Begriff der »Öffentlichkeit« oder andere bestimmte Normen, einer erneuten Sichtung und Prüfung durch die Politische Philosophie unterzogen werden. Eine solche Neubewertung kann nicht ohne Ethos erfolgen.

Benedict Anderson vollzieht mit *Die Erfindung der Nation (Imagined Communities)* im Grunde eine *subnationale Umkehrung*. Insofern stellt die sozialontologische Subnationalität sozialtheoretisch für die »Gesellschaft« das dar, was die Bewegungen des Kolonialismus historisch für die »Nation« darstellen: die Bedingung ihrer Möglichkeit.

In der Vorstellung des soziologischen Nationalismus konnte Migration also nur als mangelhaftes, potenzielles oder widersprüchliches gesellschaftliches Sein gedacht werden. Die postkoloniale Kritik auf die migrantische Situation übertragend, lässt sich diese sozialtheoretische Annahme als kohärenztheoretische Wahrheitssetzung entlarven. Soziologische Aussagen bezogen ihren Wahrheitswert aus dem Kontext der Annahme der »modernen Gesellschaft« in nationalstaatlichem Rahmen. Das betrifft auch den Migrationsbegriff selbst, der in Geltung und Bedeu-

tung an bestimmte politische, soziale, historische und juristische Voraussetzungen gebunden ist.

Die sozialtheoretische Subjektivierung der migrantischen Position wird mit der transnationalen Wende vollzogen. Für die politische Subjektivierung – die sich nur in der Praxis vollziehen kann – ist in Anlehnung an Fanon das Wissen, ein Mensch zu sein, ausreichend. Da die »alte« sesshafte sozialtheoretische Trägerentität nicht einfach durch eine »neue« mobil-migrantische sozialtheoretische Trägerentität ersetzt werden kann, ohne konzeptionelle Probleme zu wiederholen, muss überhaupt *die Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch/mobil aufgelöst werden*.

Mit dieser subnationalen Umkehrung der Perspektive sollte in Anschluss an Chakrabarty eine methodisch und ontologisch radikale Heterogenität angenommen werden. Einer radikalen Heterogenität gegenüberzustehen bedeutet, auf die eigene Haltung zurückgeworfen zu werden. Daher kommen die Frage nach einer subnationalen Struktur der Welt und der Versuch, die migrantische Perspektive konsequent auszubuchstabieren, an einen ethisch-politischen Punkt. Wie bereits Habermas für die dauerhafte Teilhabe an einer Gesellschaft feststellte (vgl. Kap. 1.3.4) und Tom Holert und Mark Terkessidis in Bezug auf die supermobile Örtlichkeit konstatierten (Kap. 2.3.4), kommen Sozietäten an ihre langfristige Belastungsgrenze, wenn der Bewohnerschaft keine Möglichkeit zur sozialen, kulturellen und politischen Mitgestaltung gegeben ist.

5. Reset: Sozietät

Im Anschluss an die Ergebnisse aus den Kapiteln 2, 3 und 4 werden im folgenden Kapitel die sozialtheoretischen Implikationen der diagnostizierten kopernikanischen Wende skizziert. Es handelt sich dabei um eine Art sozialtheoretischen ›Neustart‹: Was ist jenseits eines angenommenen Gesellschaftsbehälters und ungeachtet des Mobilitätsgrades relevant für soziale Lebenswelten, Beziehungen und Realitäten? Damit wird kein sozialtheoretisches System vorgestellt, sondern es wird zunächst eine Sondierung der »Lagebeziehung« (vgl. Leibniz, Kap. 5.1.2) sozialtheoretischer Kernaspekte vorgenommen. Bei diesen Kernaspekten handelt es sich um Bindungen und Netzwerke, um Bewegungsformationen sowie um das konkrete lokale Zusammenleben und die Begegnung mit dem Anderen.

An migrantischen Lebenspraxen lässt sich ablesen, dass soziale Beziehungen und konkret lebbare Orte uneingeschränkt Bedeutung haben. Diese Bedeutung hat unabhängig des vorliegenden Mobilitätsgrades von Personen und unabhängig von vorgestellten Gesellschaftsbehältern Gültigkeit. In der transnationalen Migrationsforschung wird ein neuer Gesellschaftsbegriff eingefordert, der nicht mehr auf methodologischem Nationalismus fußt, und die Anwendung oder Manifestation eines sozialtheoretischen oder methodologischen Nationalismus ist seit der transnationalen Wende zu begründen.

Mit der Artikulation des migrantischen sozialtheoretischen Subjekts sind Formen von Sozietät denkbar, bei denen die Bewegung und die Beweglichkeit der Teilnehmenden *vorausgesetzt* werden. Dass man sich bewegt, bedeutet nicht, nicht Träger einer »Gesellschaft« sein zu können. Es bedeutet aber auch nicht, dass immobile Subjektivität im Umkehrschluss sozialtheoretisch verunmöglicht wurde. Daraus folgt ein »Sowohl-als-Auch« oder »Weder-Noch«, wie es transnationale Pendelmigrant:innen in konkreter Lebenspraxis ebenfalls ausleben: *Sozietät ist weder mobilistisch noch sedentaristisch zu begreifen*. Stattdessen muss die Unterscheidung zwischen sesshafter und migrantischer Sozialontologie von einer kategorialen Unterscheidung in ein *Spektrum* von verschiedenen Mobilitätsgraden und Geschwindigkeiten überführt werden.

Den ersten wichtigen sozialen Bezugspunkt bilden im Anschluss an Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc, Faist und Dahinden *soziale Bindungen*, die sich zu

Netzwerken auswachsen. Soziale Netzwerke bilden sich auf allen Ebenen und in sämtlichen Größenordnungen fortlaufend: Familie, Freundschaft, Beruf, Handel, Ökonomie, internationale Beziehungen. Transnationale soziale Netzwerke im Besonderen können in ihrer Genese im Verhältnis zu »Gesellschaften« in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen (historische Transnationalität); ontologisch und logisch können sie aber unabhängig von diesen betrachtet werden (strukturelle Subnationalität). Im Folgenden geht es darum, soziale Bindungen und daraus resultierende Netzwerke sozialtheoretisch zu untersuchen und als sozialontologische Grundformation anzunehmen. Daraus resultiert dann beispielsweise eine Auffassung von Sozialraum, der sich im Gegensatz zur gesellschaftstheoretischen Behältervorstellung *relational* formiert (Kap. 5.1: Theorie des sozialen Netzwerks).

Zweitens zeigte sich in zahlreichen Ergebnissen der empirischen Migrationsforschung, dass die kategoriale Unterscheidung zwischen sesshaft und migrantisch transnationale und (post-)migrantische Lebenspraxen unzureichend beschreibt und zunehmend schwer zu halten ist. Zudem gerät der sozialtheoretische Sedentarismus in Kritik: Es ist nicht selbstverständlich, Sesshaftigkeit als *conditio sine qua non* für Sozietäten anzunehmen. In Auseinandersetzung mit der postkolonialen Subjektkritik an Europa wird aber klar, dass der Sedentarismus nicht durch einen Mobilismus ersetzt werden kann, ohne sozialtheoretische Marginalisierungen zu wiederholen. Um sich politisch zu subjektivieren, reicht im Anschluss an Fanon das Wissen, ein Mensch zu sein, aus. Um eine sozialtheoretische Subjektivierung umzusetzen, war die Identifikation migrantischer Trägerschaft sozialer Welten, wie sie mit dem transnationalen Perspektivenwechsel erfolgte, erforderlich. Die Unterscheidung zwischen mobilen und immobilen Teilnehmenden muss fortan nicht mehr kategorial erfolgen. Daher soll die begriffliche Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch aufgelöst werden. In Kapitel 5.2 wird versucht, eine soziale Bewegungslehre zu skizzieren, die jenseits der kategorialen Unterscheidung zwischen sesshaft und migrantisch funktioniert (Kap. 5.2: Soziale Bewegungslehre).

Der letzte sozialtheoretische Bezugspunkt, der seine Bedeutung weder bei hohem noch bei niedrigem Mobilitätsgrad einbüßt, ist der Ort. Es kann sich nur um einen, um mehrere oder um sehr viele Orte handeln: In einem Menschenleben haben Orte immer Bedeutung. Orte sind *konkret, leiblich erfahrbar* und an Orten finden *Begegnungen* statt. Die Dimension der konkreten Lebenspraxis vor Ort wurde im transnationalen Konzept im Anschluss an Appadurai und Kirby nicht zufriedenstellend berücksichtigt, obgleich die Verbindungen der migrantischen Netzwerke im Anschluss an Pries zunächst direkt über Orte als Verbindungspunkte erfolgt und erst daraufhin und dadurch vermittelt zwei »Gesellschaften« miteinander verbunden werden. Darüber hinaus erkennen Kirby, Holert und Terkessidis die Bedeutung der Frage nach politischer Repräsentation und Mitbestimmung der Lokalsubjekte. Und schließlich findet an Orten die Begegnung mit dem Anderen statt, wie bei-

spielsweise in der biblischen Szene von Abrahams Aufnahme der Reisenden veranschaulicht ist. Deshalb bilden Orte den *konkreten* Bezugspunkt von Sozietäten (Kap. 5.3: Theorie des Ortes).

5.1 Theorie des sozialen Netzwerks

Mit dem transnationalen Modell rückt die Frage nach der Struktur von Netzwerken in den Mittelpunkt.¹ Transnationale soziale Räume konstituieren sich allein aus den Verbindungen ihrer Elemente untereinander. Bei Netzwerken spielen die Anschlussfähigkeiten und Verknüpfungen die wichtigste Rolle: Sie konstituieren das Netz und erhalten es. Bernhard Waldenfels versteht die Anschlussfähigkeit als *die* Netzugend schlechthin. Nach ihm ist

»Ein Netz [...] kein Gemeinort; es ist überhaupt kein Ort, an dem man seinen Platz findet [...]. Man muß Zugang zum Netz finden, um sich einschalten zu können. Innerhalb des Netzes gibt es nur noch Anschlußstellen und Verknüpfungsregeln, die den Anschluß mehr oder weniger flexibel festlegen. Die sogenannte Anschlußfähigkeit bedeutet dann das höchste Lob; sie ist die Netzugend schlechthin [...]. Wir bewegen uns in einer durchgängigen Ordnung, in der es Verschiedenheiten gibt, aber keine Fremdheiten.«²

Auch Manuel Castells stellt Überlegungen zur Theorie von Netzwerken an und bezeichnet die Gesellschaften des Informationszeitalters als Netzwerkgesellschaften. Er konstatiert, dass gegen Ende des zweiten Jahrtausends eine informationstechnologische Revolution begonnen habe, die materielle Basis der Gesellschaft in zunehmendem Tempo umzuformen,³ was dazu führe, dass »unsere Gesellschaften immer mehr um den bipolaren Gegensatz zwischen dem Netz und dem Ich herum strukturiert« seien.⁴ Netzwerke bildeten die »neue soziale Morphologie un-

1 Eine zentrale soziologische Netzwerktheorie stellt die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) nach Bruno Latour dar, der hier aber leider nicht nachgegangen werden kann. Vgl. dazu Latour, Bruno, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M. 2007, oder dazu Laux, Henning, *Soziologie der Existenzweisen: Bruno Latour*, in: Ders., Jörn Lamla, Hartmut Rosa und David Strecker, *Handbuch der Soziologie*, Konstanz/München 2014, S. 261-280.

2 Waldenfels, Bernhard, *Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2016 (zuerst 2009), S. 116.

3 Castells, Manuel, *Das Informationszeitalter I: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen 2003, S. 1.

4 Ebd., S. 3.

serer Gesellschaften«,⁵ und die »Verbreitung der Vernetzungslogik«⁶ verändere die Funktionsweise und die Ergebnisse von Prozessen der Produktion, Erfahrung, Macht und Kultur wesentlich.⁷

Was sich genau hinter einer Vernetzungslogik verbirgt und welche (sozial-)ontologischen Grundannahmen dabei gemacht oder artikuliert werden, dem soll in diesem Kapitel nachgegangen werden. Zuerst wird ausgehend von Heideggers These der Tendenz auf Nähe des Daseins erörtert, was uns dazu bewegt, Bindungen und Verbindungen einzugehen (Kap. 5.1.1). Anschließend wird Leibniz' relationale Raumtheorie, die ohne die Vorstellung eines »Behälters« auskommt, vorgestellt (Kap. 5.1.2). Und schließlich soll mit Deleuzes und Guattaris Rhizommodell der Ontologie von Netzwerken nachgegangen werden (Kap. 5.1.3). Im Anschluss daran wird zusammengefasst, was das für die soziale Morphologie bedeutet (Kap. 5.1.4).

5.1.1 Bindung

In *Sein und Zeit* analysiert Martin Heidegger unter anderem die Räumlichkeit des Daseins. Das Dasein ist dasjenige Sein, das auf seine eigene Seiendheit reflektieren kann – also der Mensch. Dabei vertritt er die These, dass »das ontologisch wohlverstandene ›Subjekt‹, das Dasein, [...] in einem ursprünglichen Sinn räumlich [ist].«⁸ Dabei gilt, dass die

»Räumlichkeit des Daseins, das wesenhaft kein Vorhandensein ist, [...] weder so etwas wie Vorkommen an einer Stelle im ›Weltraume‹ bedeuten [kann], noch Zuhandensein an einem Platz. Beides sind Seinsarten des innerweltlich begegnenden Seienden. Das Dasein aber ist ›in‹ der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden [Hervorh. C.E.]. Wenn ihm sonach in irgendeiner Weise Räumlichkeit zukommt, dann ist das nur möglich auf dem Grunde dieses In-[der-Welt-]Seins. Dessen Räumlichkeit [die des Daseins] aber zeigt die Charaktere der *Ent-fernung* und *Ausrichtung* [Hervorh. im Orig.].«⁹

Das Dasein ist nicht im Raum vorhanden oder »kommt« an irgendeiner einer Stelle »vor.« Das Dasein ist immer schon in einem besorgend-vertrauten Umgang mit dem ihm in der Welt begegnenden Seienden selbst *in* der Welt. Was die Räumlichkeit des Daseins charakterisiert, sind die Merkmale der »Ent-fernung« und »Ausrichtung«. Das Dasein ist (aus)gerichtet auf seine Umwelt. Das Dasein ist nie abgekapselt von seiner Umgebung, sondern steht immer schon in einem bestimm-

5 Ebd., S. 527.

6 Ebd.

7 Vgl. ebd.

8 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001 (zuerst 1927), S. 111.

9 Ebd., S. 104f.

ten Bezug zu ihr. Das Dasein ist außerdem »ent-fernend«: Das Dasein nähert sich den Dingen und dem ihm begegnenden Seienden, es macht sie sich nahe, es »entfernt« sie. »Entfernen besagt das Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, das heißt Näherung. Dasein ist wesentlich ent-fernend.«¹⁰ Was das Dasein und seine spezifische Weise der Räumlichkeit auszeichnet, ist also das »Ent-fernen«, das Nähern und Näher-machen. »Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe [Hervorh. im Orig.]«¹¹ Es ist dem Dasein wesentlich, das heißt das Dasein ist dadurch charakterisiert, dass es eine *Tendenz auf Nähe* aufweist. Dabei ist aber

»das vermeintlich ›Nächste‹ [...] ganz und gar nicht das, was den kleinsten Abstand ›von uns‹ hat. Das gilt zum Beispiel auch von der Straße, dem Zeug zum Gehen. Beim Gehen ist sie mit jedem Schritt betastet und scheinbar das Nächste und Realste des überhaupt Zuhandenen, sie schiebt sich gleichsam an bestimmten Leibteilen, den Fußsohlen, entlang. Und doch ist sie weiter entfernt als der Bekannte, der einem bei solchem Gehen in der ›Entfernung‹ von zwanzig Schritten ›auf der Straße‹ begegnet. Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet das umsichtige Besorgen.«¹²

Das rein geographisch »Nächste« muss nicht das Nächste für uns sein. So ist die Straße, auf der wir laufen, uns an Sinn und Bedeutung ferner als der Bekannte, den wir darauf treffen. Die *Nähe*, auf die das Dasein seine Tendenz hat, bestimmt sich aus der *Bedeutung*, die dasjenige Seiende oder die jeweils andere Person für uns hat. Die ›Nähe‹ ist also nicht in erster Linie räumlich, örtlich, physisch oder geographisch gemeint.

Im Anschluss an Heideggers Überlegungen lässt sich feststellen, dass Menschen (das »Dasein«) zur Nähe neigen. Diese Nähe ist eine, die sich anhand der persönlichen Bedeutung bemisst: Personen und Dinge, die uns wichtig sind, »entfernen« wir, das heißt, wir machen und halten sie uns nah. So entstehen Bindungen: Menschen binden sich unwillkürlich an diejenigen Mitmenschen, die ihnen etwas bedeuten. Und so entstehen und erhalten sich diese Verbindungen, die sich in größere Netzwerke verzweigen und auswachsen können. Die Räumlichkeit des menschlichen Daseins ist so durch eine am Bedeutungshorizont der jeweiligen Person orientierte, relative Messung gekennzeichnet: »Nah« und »fern« sind im sozioanthropologischen Kontext demzufolge nicht in Metern messbar, sondern »nah« und »fern« beziffern eine Skala zwischen »wichtig« und »unwichtig«.

Es ist also die *Bedeutung*, die Personen, Orte oder Dinge für Menschen haben, die entstehende Bindungen und bestehende Verbindungen erklärt. Das trifft auch

10 Ebd., S. 105.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 106f.

auf die Verbindungen über Ländergrenzen hinweg zu, die sich in Netzwerken verweben und stabilisieren. Bindungen und daraus resultierende Netzwerke entstehen und bestehen aus (subjektiver) *Wichtigkeit*.

5.1.2 Relationale Räumlichkeit

Nach Stephan Günzel ist

»die Geschichte der naturwissenschaftlichen Raumtheorie von der Neuzeit bis zur Moderne [...] nicht nur eine Theorie der physikalischen Revolutionen, sondern zeigt die Anhaltspunkte für den Transfer von Theorien und Modellen von den Natur- in die Geisteswissenschaften. Die Theorien des Raumes [der Neuzeit] mögen heute durch andere Modelle in den Naturwissenschaften [wie beispielsweise die Allgemeine Relativitätstheorie] abgelöst sein, ihre Wirkung auf die Kultur- und Sozialwissenschaften aber dauert an.«¹³

In der Tat ist es bemerkenswert, dass das sozialwissenschaftliche Behälter-Gesellschaftsmodell auf einer Raumvorstellung beruht, die aus dem 17. und 18. Jahrhundert stammt. Die Vorstellung des Raumes als Behälter geht auf die kartesianische Definition des Volumens als Länge mal Breite mal Höhe sowie Isaac Newtons Lehre der Physik zurück. Gleichwohl für Descartes der Raum nicht »leer« sein kann, sondern als eine einzige Substanz vorgestellt wird, setzt sich mit Newton die abstrakte Vorstellung eines absoluten, »leeren« Raumes durch, *in dem* Elemente *enthalten* sind.

Gottfried Wilhelm Leibniz widerspricht dieser »absoluten« Raumvorstellung schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts in einem Briefwechsel mit dem Theologen Samuel Clarke. Clarke vertritt die Position Newtons: der Raum entspricht einem Behälter, in dem Elemente enthalten sind. Leibniz versucht, seine relationale Auffassung vom Raum im Briefwechsel mit Clarke zu begründen.

Leibniz: »Was meine eigene Meinung anbetrifft, so habe ich mehr als einmal gesagt, daß ich den Raum ebenso wie die Zeit für etwas rein Relatives halte, nämlich für eine Ordnung des Nebeneinanderbestehens, so wie die Zeit eine Ordnung der Aufeinanderfolge ist. Nämlich als Raum bezeichnet man eine mögliche Ordnung der Dinge, die gleichzeitig existieren, wobei man sie als gemeinsam existierend

13 Günzel, Stephan, Physik und Metaphysik des Raums. Einleitung, in: Ders. und Jörg Dünne (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, S. 19-43, hier S. 42. Vgl. dazu auch Quadflieg, Dirk, Philosophie, in: Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009, S. 274-289, hier S. 285f.

betrachtet, ohne dabei nach ihrer besonderen Art und Weise des Existierens zu fragen.«¹⁴

Der Raum ist nach Leibniz also die relationale Beziehung der Dinge, die gleichzeitig bestehen. Clarke kritisiert diese Auffassung:

Clarke: »Wäre der Raum nichts weiter als die Ordnung nebeneinanderbestehender Dinge, so würde daraus folgen, daß wenn Gott die gesamte materielle Welt als Ganzes entlang einer Geraden mit irgendeiner Geschwindigkeit versetzen würde, sich die nebeneinanderbestehenden Dinge trotzdem immernoch in demselben Ort befinden würden und daß beim ganz plötzlichen Anhalten dieser Bewegung nichts einen Stoß erleiden würde.«¹⁵

Clarke stellt fest, dass eine relationale Auffassung des Raumes dazu führt, dass das System dieser Dinge, die gleichzeitig nebeneinander bestehen, sich allein aus internen Parametern bestimmt. Der Raum, das heißt die in bestimmten Verhältnissen zueinander nebeneinander bestehenden Dinge, könnte in seiner Ganzheit versetzt werden, ohne dass sich die Positionen der Elemente ändern würde. Das hält er für physikalisch falsch.

Leibniz: »Der [absolute] Raum ist etwas vollkommen Homogenes und wenn sich in dem Raum keine Dinge befinden, so unterscheidet sich ein Raumpunkt von einem anderen Raumpunkt durchaus in nichts. Hieraus folgt nun aber (wobei angenommen wird, daß der Raum außer der gegenseitigen Ordnung der Körper noch irgend etwas an sich ist), daß es keinen Grund geben kann, warum Gott, die gleiche gegenseitige Lage der Körper beibehaltend, die Körper so und nicht anders in den Raum gesetzt hat. Warum ist nicht alles in umgekehrter Weise angeordnet worden, zum Beispiel durch Vertauschen von Ost und West? Wenn nun aber der Raum nichts anderes als diese Ordnung bzw. diese *Beziehung* [– also ein relationaler Raum –] ist und ohne Körper überhaupt nichts weiter als die Möglichkeit ist, sie anzuordnen, so werden sich diese beiden Zustände, der eine, so wie er jetzt ist, und der andere, der als von umgekehrter Art angenommen wurde, voneinander überhaupt nicht unterscheiden. Ihr Unterschied beruht darum nur auf unserer trügerischen Annahme von der Wirklichkeit eines Raumes an sich. In Wirklichkeit aber ist der eine Zustand genau der gleiche wie der andere, da sie vollkommen ununterscheidbar sind. Es gibt also auch keinen Anlaß, nach dem Grund für eine Bevorzugung des einen Zustandes vor dem anderen zu fragen [Hervorh. C.E.].«¹⁶

14 Leibniz, Gottfried Wilhelm, Briefwechsel mit Samuel Clarke [Auszüge], in: Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie*, S. 58-71, hier S. 61.

15 Clarke, Samuel, Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Jörg Dünne und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie*, S. 58-71, hier S. 61.

16 Leibniz, Gottfried Wilhelm, Briefwechsel mit Samuel Clarke, S. 62.

Wenn angenommen wird, dass der Raum außer der gegenseitigen Ordnung der Körper noch irgendetwas an sich ist, also wenn angenommen wird, es gebe einen Raum vor der Lagebeziehung der Körper, das heißt es gebe einen »leeren« Behälter-Raum oder »absoluten« Raum, dann stellt sich nach Leibniz die Frage, warum die Dinge von Gott so angeordnet worden sind, wie sie sind und nicht anders. Wenn der Raum allerdings als bloße Beziehung zwischen den Körpern angenommen wird, so wie Leibniz das tut, wird diese Frage irrelevant. Relevant sind die Verhältnisse der Körper untereinander; die Frage nach ihrer Position in einem unverrückbaren Gesamtsystem stellt sich gar nicht. Die Vorstellung eines leeren Raumes, der den Körpern, die er enthält, ontologisch vorgängig ist, ist nach Leibniz eine »trägerische Annahme«, eine bloße Vorstellung. Nach Leibniz' Auffassung bestehen »Dinge [wie Orte, Bahnen und Räume] in Wahrheit nur aus Beziehungen [...] und keineswegs aus irgendeiner absoluten Realität.«¹⁷ Clarke besteht dagegen auf der Realität eines leeren Raumes, in dem die Körper enthalten sind.

Clarke: »Mögen in einem ausgepumpten Behälter auch noch Lichtstrahlen und möglicherweise auch noch irgendwelche andere Materie in äußerst geringer Menge vorhanden sein, so zeigt doch das Fehlen eines Widerstandes ganz offensichtlich an, daß der größte Teil dieses Raumes von Materie frei ist [...].

Der leere Raum ist kein Attribut ohne Subjekt. Denn unter einem leeren Raum verstehen wir durchaus keinen Raum, der von allem frei ist, sondern nur einen Raum, der von Körpern frei ist. In jedem leeren Raum ist selbstverständlich Gott gegenwärtig und möglicherweise sind auch noch viele andere Substanzen vorhanden, die keine Materie sind, da sie weder fühlbar noch Ziel eines unserer Sinne sind.«¹⁸

Für Clarke ist es eine physikalische Offensichtlichkeit, dass es leere Räume gibt. Also muss es auch den einen großen »leeren« Raum geben. Clarke argumentiert physikalisch: Wenn es keine sichtbaren wirkenden Kräfte oder bestehende Substanzen gibt, kann der Raum durchaus als »leer« bezeichnet werden, denn es passiert nichts in ihm. Das heißt nicht, dass der leere Raum »Nichts« sei oder ein bloßes Attribut ohne Subjekt, sondern selbst im für uns augenscheinlich »leeren« Raum sei Gott gegenwärtig und seien möglicherweise außerdem von uns nicht wahrnehmbare Substanzen enthalten.

Leibniz: »Hier nun, wie die Menschen dazu kommen, sich den Raumbegriff zu bilden. Sie stellen fest, daß mehrere Dinge auf einmal existieren, und beobachten unter ihnen eine gewisse Ordnung des Nebeneinanderbestehens, entsprechend

17 Ebd., S. 70f.

18 Clarke, Samuel, Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz, S. 63f.

welcher die gegenseitige Beziehung der Dinge mehr oder weniger einfach ist. Diese gegenseitige Beziehung macht ihre Lage bzw. ihren Abstand aus [...]. Sollten mehrere oder sogar alle [nebeneinanderbestehenden, S.G.] Dinge nach gewissen bekannten Regeln ihre Richtung und Geschwindigkeit ändern, so kann man immer die Lagebeziehung bestimmen, welche ein jedes Ding zu einem jeden Ding erwirbt, ja auch die Beziehung, die jedes andere hätte bzw. die es zu jedem anderen hätte, wenn es [seine Richtung und Geschwindigkeit, S.G.] nicht verändert hätte bzw. sich irgendwie anders verändert hätte. Angenommen bzw. den Fall gesetzt, es gibt unter diesen nebeneinanderbestehenden Dingen eine genügende Anzahl von solchen Dingen, die untereinander keine Veränderung erfahren haben, so wird man sagen, daß diejenigen Dinge, die zu diesen fest existierenden Dingen eine solche Beziehung haben, wie sie andere Dinge vorher zu diesen [fest existierenden, S.G.] Dingen hatten, denselben Ort erhalten haben, wie ihn diese anderen Dinge gehabt haben. *Das, was all diese Orte umfasst, nennt man Raum.* Dies zeigt: *um vom Ort und folglich auch von Raum einen Begriff zu haben, genügt es, jene Beziehungen und die Regeln für ihre Veränderungen zu betrachten, und zwar ohne daß man sich hierfür noch irgendeine absolute Realität zusätzlich zu den Dingen vorstellen muß, deren Lage man betrachtet [...]. Raum ist kurzum das, was sich aus den Orten ergibt, wenn man sie zusammennimmt* [Hervorh. C.E.].¹⁹

Für Leibniz ist die Vorstellung eines leeren Raumes nichts weiter als eine Abstraktion, die Menschen sich bilden, der aber keine mathematisch relevante Realität entspricht. Relevant sind einzig und allein die *Lagebeziehungen* der Körper und Dinge untereinander. Um vom Raum einen Begriff zu erlangen, reicht es aus, die Beziehungen der Dinge an bestimmten Orten sowie ihre Veränderungen und Bewegungen zu betrachten. Eine absolute, das heißt hier vorgängige Realität zusätzlich zu diesen Körpern oder Dingen anzunehmen sei nicht erforderlich, um sinnvolle Aussagen über Orte und Lagebeziehungen machen zu können. Raum sei vielmehr kurzum »das, was sich aus den Orten ergibt, wenn man sie zusammennimmt« (s.o.). Nach Leibniz ergibt sich der Raum nur über Orte, nicht umgekehrt. Orte und ihre Verhältnisse und Beziehungen zueinander gehen dem Raum logisch voraus und bilden ihn. Der Raum ist *Lagebeziehung*.

In Transnationalen Sozialen Räumen ist ein solches relationales Raumverständnis ausgedrückt. Diese Räume bestehen aus Bindungen zwischen Personen, Orten, Dingen oder Narrativen, die in einer gewissen Beziehung zueinanderstehen. Transnationale Soziale Räume brauchen zwar Trägersubjekte und Orte als Ankerpunkte. Sie brauchen aber keinen logisch und ontologisch vorgängigen leeren (Behälter-)Raum, *in dem* sie existieren können. Sie sind *Lagebeziehung*.

19 Leibniz, Gottfried Wilhelm, Briefwechsel mit Samuel Clarke, S. 68f.

5.1.3 Ontologie des Netzwerks

Gilles Deleuze und Félix Guattari stellen in den *Tausend Plateaus* das Rhizom-Modell vor. Sie betrachten die *Tausend Plateaus* von 1980 als die Fortsetzung und den Schluss des »Kapitalismus-und-Schizophrenie«-Projektes, das sie mit *Anti-Ödipus* 1972 beginnen. Im Vorwort zur italienischen Ausgabe schreiben sie, der *Anti-Ödipus* gelte ihnen als »eine Art Kritik der reinen Vernunft auf der Ebene des Unbewußten«, ²⁰ *Tausend Plateaus* dagegen berufe sich auf nach-kantianische und überdies entschieden anti-hegelianische Bestrebungen. ²¹ Es gehe in den *Tausend Plateaus* »um eine Theorie der Mannigfaltigkeiten als solchen, und zwar genau da, wo das Vielfältige in einen substantivischen Zustand übergeht«. ²²

Was eine »Theorie der Mannigfaltigkeiten als solchen« sein könnte und wie sie sich metaphysisch, ontologisch, logisch und politisch formiert, wird in »Plateaus« vollzogen. Im ersten Plateau wird das Rhizom als spezifische Logik und gleichzeitig quasi als Grundlage der »Ontologie der Gefüge« vorgestellt. Das Bild des Rhizoms kann zum ontologischen Verständnis von Netzwerken beitragen.

Rhizome sind in der Botanik Wurzelstöcke (»Sprossachsen«). Beispielsweise Spargel, Efeu, Gräser und Ingwer wachsen in Rhizomen. Deleuze und Guattari stellen das rhizomatische System dem »Baum-System« gegenüber und explizieren eine Onto-Logik des Rhizoms, die als Ontologie *und* Methode (Inhalt *und* Form) der *Tausend Plateaus* aufzufassen ist.

Nach Deleuze und Guattari ist »die binäre Logik [...] die geistige Realität des Wurzel-Baumes.« ²³ Da das Wurzel- und Baum-System auf einer binären Logik beruht, liegt dabei jeglicher Vielfalt stets eine alles zusammenhaltende Einheit (der »Stamm« oder die »Hauptwurzel«) zugrunde. »Dieses [Wurzel-Baum-]Denken hat die Mannigfaltigkeit nie begriffen.« ²⁴ Mit dem Grundgedanken der einheitsstiftenden Hauptwurzel oder des Baumstammes lässt sich nach Deleuze und Guattari nämlich die Mannigfaltigkeit *als solche*, die quasi absolute Mannigfaltigkeit, nicht denken. Dazu bedarf es vielmehr der rhizomatischen Logik.

»Es genügt aber nicht zu rufen *Es lebe das Mannigfaltige!* [...]. Das Mannigfaltige muß gemacht werden, aber nicht dadurch, daß man immer wieder eine höhere Dimension hinzufügt, sondern vielmehr schlicht und einfach in allen Dimensionen, über die man verfügt, immer n-1 (das Eine ist nur dann ein Teil des Mannigfaltigen, wenn es davon abgezogen wird). Wenn eine Mannigfaltigkeit gebildet

20 Deleuze, Gilles und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1992, S. 11.

21 Vgl. ebd.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 14.

24 Ebd.

werden soll, muß man das Einzelne abziehen, immer in n-1 Dimensionen schreiben. Man könnte ein solches System ›Rhizom‹ nennen.«²⁵

Mannigfaltigkeit kann nicht als Objekt beschrieben werden, sondern sie entsteht und passiert, wird gebildet oder geschaffen. Das Einzelne spielt dabei nicht die Rolle der notwendigen Bedingung für Mannigfaltigkeit, sondern das Einzelne ist nur als Negation benennbar, in der Struktur n-1. Das Eine kann nur Teil einer Mannigfaltigkeit sein, wenn es von ihr abgezogen wird. Das wird als rhizomatisches System verstanden. Deleuze und Guattari stellen einige Merkmale ihres Rhizom-Modells vor. Dazu gehört zunächst »das Prinzip der Konnexion und der Heterogenität. Jeder Punkt eines Rhizoms kann (und muß) mit jedem anderen verbunden werden.«²⁶ Jeder Punkt eines Rhizoms ist mit jedem anderen Punkt verbunden, egal worum es sich dabei handelt. Konnexion und Heterogenität sind auch elementares Merkmal von Netzwerken. Des Weiteren gehört zum Rhizom

»das Prinzip der Mannigfaltigkeit: Nur wenn die Vielheit tatsächlich als Substantiv, als Mannigfaltigkeit, behandelt wird, hat es zum einen als Subjekt oder Objekt, als natürliche oder geistige Realität, als Bild und Welt keine Beziehung mehr. Mannigfaltigkeiten sind rhizomatisch und entlarven die Pseudo-Mannigfaltigkeit der Bäume. Es gibt keine Einheit, die dem Objekt als Pfahlwurzel dient oder sich im Subjekt teilt. Noch nicht einmal eine Einheit, die im Objekt verkümmert oder im Subjekt ›wiederkehrt‹. Eine Mannigfaltigkeit hat weder Subjekt noch Objekt, sondern nur Bestimmungen, Größen, Dimensionen, die nicht wachsen, ohne daß sie sich dabei verändert.«²⁷

Was heißt es, Vielheit als Substantiv anzunehmen? Was heißt »Theorie der Mannigfaltigkeiten als solchen«? Es heißt, keine Einheit anzunehmen, die der Vielheit vorausgeht oder folgt. Die Vielheit, die immer auch eine Verschiedenheit ist, verweist auf keinen anderen Zusammenhang, auf keine andere Bedingung und auf keinen anderen Zweck als sie selbst. Ja, sie verweist überhaupt nicht, sie repräsentiert nicht. Es ist nicht möglich, dass sich an einer Mannigfaltigkeit etwas ändert, ohne dass sich die Mannigfaltigkeit selbst substanziell ändert. Es gibt nichts, was »dahinter steckt« und keinen doppelten Boden. »Alle Mannigfaltigkeiten sind flach, da sie alle ihre Dimensionen ausfüllen und besetzen.«²⁸ Im Vergleich zum Rhizom sind Bäume »pseudo-mannigfaltig«, da ihre Vielfalt auf eine Einheit zurückgeht und/oder verweist. Das nächste Prinzip schließlich ist das

25 Ebd., S. 16.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 17f.

28 Ebd., S. 19.

»Prinzip des asignifikanten Bruchs [...]. Ein Rhizom kann an jeder Stelle unterbrochen oder zerrissen werden, es setzt sich an seinen eigenen oder an anderen Linien weiter fort. Man kann mit Ameisen nicht fertig werden, weil sie ein Tier-Rhizom bilden, das sich auch dann wieder bildet, wenn sein größter Teil zerstört ist. Jedes Rhizom enthält Segmentierungslinien, die es stratifizieren, territorialisieren, organisieren, bezeichnen, zuordnen etc; aber auch Deterritorialisierungslinien, die jederzeit eine Flucht ermöglichen [...]. Man vollzieht einen Bruch, man folgt einer Fluchtlinie, aber es besteht immer die Gefahr, daß man auf ihr Organisationen begegnet, die das Ganze neu schichten, also Gebilde, die einem Signifikanten die Macht zurückgeben und Zuordnungen, die ein Subjekt wiederherstellen.«²⁹

Wenn ein Rhizom an einer Stelle abgeschnitten wird, entwickelt es sich trotzdem an anderer Stelle weiter. Ein Rhizom befindet sich in ständiger Bewegung und in permanentem Wachstum. Dauernd entstehen und vergehen Territorialisierungen und Bezeichnungen, Strukturierungen und Benennungen. Ein Rhizom ist also nicht frei von Strukturen, Linien oder Akkumulationen. Aber diese bleiben prekär, auch wenn sie stabil fortdauern können. Es kommt nie zu Binnenstrukturen, die als Referenzpunkt dienen.

Und schließlich hat das Rhizom »weder Anfang noch Ende, aber immer eine Mitte, von der aus es wächst und sich ausbreitet.«³⁰ Bei einem Rhizom lassen sich die Ränder nicht bestimmen. Es hat nur eine Mitte, von der aus es wächst. Diese Mitte ist kein Zentrum: Das Rhizom ist ein »azentrisches, nicht hierarchisches und asignifikantes System ohne General. Es hat kein organisierendes Gedächtnis und keinen neutralen Automaten.«³¹ Im Rhizom gibt es kein Zentrum, keine Hierarchien, kein Organigramm, keine Leitung und kein Gedächtnis. Es treibt im Wachstum vorwärts, herum und in alle Richtungen, aber anti-teleologisch. Wodurch es definiert ist, sind seine unmittelbaren Zustände selber. Es gibt also eine Form permanenter Veränderung, die aber keine Entwicklung in einem geschichtlichen Sinn darstellt. In diesem Kontext ist auch der Gebrauch des Terminus' »Plateau« zu verstehen: »Ein Rhizom besteht aus Plateaus [...]. [Ein Plateau ist] eine zusammenhängende, in sich selbst vibrierende Intensitätszone, die sich ohne jede Ausrichtung auf einen Höhepunkt oder ein äußeres Ziel ausbreitet.«³² Plateaus sind Mitten und keine Zentren. Sie werden nicht über ihre Anfänge und Enden, nicht über ihre Grenzen und nicht über ihre Bedingungen und Folgen definiert. Sie sind flache Intensitäten, die nichts als unmittelbar sich selbst repräsentieren. Die rhizomatischen Bewegungen sind intensiv, nicht entwickelnd und nicht historisch. Plateaus sind in emphatischem Sinn *flach*. Es gibt nichts über oder unter ihnen, was sie

29 Ebd., S. 19f.

30 Ebd., S. 36.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 37.

bedingt, stützt, begründet oder von ihnen hervorgebracht wurde. Sie bringen nur sich selbst hervor. *Allianz* ist dann das letzte Merkmal des Rhizoms.

»Der Baum ist Filiation, aber das Rhizom ist Allianz, einzig und allein Allianz. Der Baum braucht das Verb ›sein‹, doch das Rhizom findet seinen Zusammenhalt in der Konjunktion ›und... und... und...‹. In dieser Konjunktion liegt genug Kraft, um das Verb ›sein‹ zu erschüttern und zu entwurzeln.«³³

Das Rhizom entsteht durch fortlaufende Addition. Im Gegensatz zum Baum, der Abstammung symbolisiert und auf das Verb ›sein‹ angewiesen ist, besteht das Rhizom allein durch andauernde Verbindung. Im Rhizom stellt sich die ontologische Frage nicht als Frage nach dem Seienden, dem Sein und dem Seienden als solchen, sondern höchstens in der Form eines Werdens. Was das Rhizom zusammenhält, sind Verbindungen oder Bündnisse, die auch jederzeit wieder gekappt oder aufgekündigt werden können. »Es geht um das Modell, das unaufhörlich entsteht und einstürzt, und um den Prozeß, der unaufhörlich fortgesetzt, unterbrochen und wieder aufgenommen wird.«³⁴ Neue Verbindungen an Anknüpfungen sind jederzeit und überall möglich. »Es ist vielleicht eine der wichtigsten Eigenschaften des Rhizoms, immer vielfältige Zugangsmöglichkeiten zu bieten.«³⁵ Wie Waldenfels bereits resümierte, stellt die »Anschlussfähigkeit die Netz tugend schlechthin« (s.o.) dar.

5.1.4 Zusammenfassung: Theorie des sozialen Netzwerks

Auch soziale Netzwerke weisen rhizomatische Strukturen auf. Bei sozialen Netzwerken handelt es sich zwar um etwas anderes als Efeu- oder Ingwerrhizome, und soziale Netzwerke gehen außerdem auf handelnde Subjekte zurück. Dennoch entsprechen einige Kennzeichen des Rhizoms netzwerktheoretischen Charakteristika.

Der Anfang von Netzwerken liegt in der sozialen Bindung. In *Sein und Zeit* wurde dem Dasein eine *Tendenz auf Nähe* bescheinigt: Das Dasein, also der Mensch, ist in seinem Sein immer schon in der Welt und dabei umsichtig-besorgend. Das Dasein versucht, sich Dinge *nahe* zu machen, es *ent-fernt* sie. Damit ist aber keine geographische Nähe, sondern der Grad an Bedeutung gemeint: Ein Bekannter, den wir einige Schritte voraus auf der Straße treffen, ist uns deshalb näher als die Straße selbst, auf der wir gehen. Beispielsweise können zwei Personen sich sozial und emotional sehr nah sein, obwohl sie sich geographisch mehrere tausend Kilometer voneinander entfernt befinden.

33 Ebd., S. 41.

34 Ebd., S. 35.

35 Ebd., S. 24.

Sich in Netzwerken verbindende Subjekte tun das aus Gründen der Bedeutung einer Sache, einer Person oder eines Ortes. Soziale Netzwerke haben ihren Grund in der menschlichen Bindung an das, was für wichtig erachtet wird.

Für Leibniz ist der Raum die Ordnung des Nebeneinanderbestehens der Dinge, die gleichzeitig existieren. Der Raum bestimmt sich allein aus internen Parametern. Demnach sind nur die Verhältnisse der Körper im Raum untereinander relevant. Die Vorstellung eines leeren Behälterraumes, in dem die Dinge enthalten sind, ist für Leibniz eine gedankliche Abstraktion und hat keine ontologische Realbedeutung. Orte und Räume bestehen seinem Verständnis nach aus Beziehungen, wobei der Raum kurzum das ist, was sich aus den zusammengenommenen Orten und ihren Relationen ergibt. Was den Raum schafft, sind die Verbindungen und Beziehungen der einzelnen Punkte untereinander. Ohne diese Punkte – bzw. Orte – *gibt es keinen Raum*. Die »Grenze« des Raumes, der damit eine Lagebeziehung darstellt, spielt keine Rolle für den Raum. Und schließlich weist Leibniz' Definition des Raumes als »Ordnung des Nebeneinanderbestehens der Dinge, die gleichzeitig existieren«, zudem auf die Dimension der Zeit: In relationalen Räumen herrscht Gleichzeitigkeit oder Gegenwart.

Diese relationale Raumauffassung lässt sich auf Netzwerke transferieren: Der relationale Raum und das Netzwerk bestehen aus Lagebeziehung. Sie sind nicht über Außengrenzen definiert und damit in einem eigentlichen Sinn grenzenlos. Sie sind stattdessen anschlussfähig und in ihnen herrscht die Gegenwart. Netzwerke sind auf keinen ontologisch und logisch vorgängigen Behälterraum angewiesen, in dem sie gesponnen werden können.

Auch soziale Beziehungen können Netzwerke stiften. Diese sozialen Netzwerkräume sind relational, grenzenlos und nicht dreidimensional abmessbar. Sie können sich aber jederzeit an Orten konkretisieren (vgl. Kap. 5.3) und sie können sehr stabil und langlebig sein, wie sich beispielsweise im sozialen Netzwerkraum der jüdischen Diaspora zeigt, der mehrere Jahrtausende überdauert.

Im Anschluss an die Metapher des Rhizoms kann konstatiert werden, dass soziale Netzwerke in der *Logik der Verknüpfung* funktionieren. Netzwerkräume sind relative Räume, die sich nicht »in« einem anderen Raum befinden, sondern die ihren eigenen Raum konstituieren und in ihren Verknüpfungen nicht mehr und nicht weniger als sie selbst sind. Die Verbindungen *sind* der Raum. Soziale Netzwerke sind relative, selbstbezogene Verknüpfungen. Der Beginn dieser sozialen Addition kann nicht ausgemacht werden, eine soziale Verknüpfung »war immer schon da«, und die soziale Addition ist nie beendet. Sie läuft fortwährend. Daher haben soziale Netzwerke keinen Anfang und keine Grenze, aber immer eine Mitte. Die Mitte ist nie auffindbar oder identifizierbar, sondern sie wird von den einzelnen Teilnehmenden eingenommen. So sind zum Beispiel auch Freundschaften eine Form sozialer Netzwerke: Sie bestehen aus Verknüpfungen, die sehr eng oder sehr lose sein können. Im Netzwerk der Freundschaft ist jede bzw. jeder ihre bzw. seine

eigene Mitte, größere Freundeskreise entsprechen bestimmten Akkumulationen. Freundschaftsnetzwerke sind nach allen Seiten offen im Sinne von anschlussfähig bzw. sie haben keine Grenzen. Freundschaftliche Verbindungen können überall weitergesponnen oder gelöst werden. Sie können auch sehr stabil und langlebig sein. Soziale Netzwerke sind pausenlos in Bewegung.

Wie Rhizome sind soziale Netzwerke zudem »flach«: Es gibt keine Kategorien, die überschritten werden könnten, und keine Hierarchien. Alle können sich mit allen verknüpfen, insgesamt sind alle mit allen verknüpft. Trotzdem gibt es eine Verteilung der Macht, und diese kann sehr ungleich sein: Am mächtigsten sind die stark Vernetzten, am wenigsten Macht besitzen die schwach Vernetzten.

Darüber hinaus untergräbt oder überwuchert die Logik der Verknüpfung eine Form der geschichtlichen Entwicklung. Soziale Netzwerke können wachsen oder schrumpfen, aber sie können sich nicht zu etwas Anderem entwickeln. Genauer: Einzelne Beziehungen im Netzwerk können sich als einzelne Beziehung immer entwickeln; beispielsweise wird aus einer Bekanntschaft eine enge Freundschaft oder aus einer Partnerschaft eine Familie; das Netzwerk als Netzwerk aber kann es nicht. Wenn aus einem Netzwerk ein anderes Gefüge entsteht, zum Beispiel aus einem bisher losen sozialen Netzwerk eine feste Organisation, handelt es sich in diesem Moment *ontologisch* nicht mehr um ein »bloßes« (rhizomatisches) Netzwerk.³⁶ Die entstandene Organisation besitzt fortan ein Zentrum oder eine definierende Grenze wie beispielsweise Vereinsmitgliedschaft, auf der sie basiert.

Schließlich bestimmt sich das soziale Netzwerk wie der relationale Raum aus internen Parametern. Das heißt, soziale Netzwerke als solche sind *selbstreferenziell*. Nur als »Gefüge« sind sie in andere Gefüge gebettet. Die *Logik der Verknüpfung* geht mit einer *Logik der Mitte* einher: Netzwerke bieten eine Innenperspektive, aus der heraus ein Überblick des Netzwerks unmöglich ist. Im sozialen Netzwerk ist jedes teilnehmende Individuum seine »Mitte«. Die Mitte eines Netzwerks kann nie identifiziert oder benannt werden, sie kann in einem sozialen Netzwerk aber eingenommen werden: Die Mitte ist die *Perspektive* des einzelnen Individuums.

Die Übertragung der Onto-Logik des Rhizoms auf soziale menschliche Netzwerke erweist sich in Bezug auf eine Analyse der *Binnenstruktur* dieser Netzwerke als fruchtbar. Der Transfer hat aber seine Grenzen am konkreten menschlichen Leben, das kein Sprossachsengewächs ist. Das mannigfaltige Rhizom bei Deleuze und Guattari »setz[t...] keine Einheit voraus, geh[t...] in keine Totalität ein

36 Nach Deleuze und Guattari kann die Ebene des Rhizoms ontologisch gar nicht wirklich verlassen werden. Im Falle einer sich gründenden Organisation beispielsweise würde es sich um eine »Übercodierung« handeln. Übercodierungen entstehen regelmäßig im endlosen Strom des Rhizoms, vergehen aber auch wieder. Das ist im hiesigen Zusammenhang aber nicht von weiterer Bedeutung.

und geh[t...] erst recht nicht auf ein Subjekt zurück.«³⁷ *Soziale Netzwerke gehen immer auf Trägersubjekte zurück.* Und diese Trägerentitäten des sozialen Netzwerkes sind hochkomplexe Lebewesen, die leben, lieben, sorgen, entscheiden und handeln. Menschliche soziale Interaktionsmöglichkeiten gehen über »bloßes netzwerken« weit hinaus und es ist nicht möglich, dass ein menschliches Sozialleben ausschließlich aus (rhizomatischen) Netzwerkstrukturen besteht. Aber die rhizomatische Struktur lässt sich übertragen: so hat beispielsweise auch das Netzwerk des transnationalen sozialen Raums keine bestimmbare Grenze und definiert sich ausschließlich über seinen Inhalt, es *ist* sein Inhalt, der aus Verbindungen besteht. Das gesellschaftliche Behältermodell hingegen definiert sich über seine Grenzen. Auch soziale Netzwerke sind in ihrer Ontologie also *per definitionem anschlussfähig und damit ausdrücklich offen.*

Darüber hinaus ist die Identifikation von Rhizom und Plateau als *Mitte* vielversprechend für die Eruierung des transnationalen Blickwinkels. Es ist vor allem der Perspektivenwechsel von den »Gesellschaften« weg zur »Mitte« der Migrierenden hin, der mit dem *transnational turn* alles ändert. Migrationsphänomene können fortan aus »transnationaler Mitte« beschrieben werden. Diese muss sich nicht notwendig auch als *Zentrum* verstehen. Diese Unterscheidung ist sehr wichtig: Beim Eurozentrismus handelt es sich um eine *epistemische Mitte, die sich auch als Zentrum setzt*, und zwar zum Beispiel indem europäische Maßstäbe und Kategorien exportiert und quasi rücksichtslos weltweit angewendet werden. Mit der transnationalen Wende der Migrationsforschung lassen sich aus der neuen Mitte heraus Gesellschaft(en) und die ganze Welt aus eigener Sicht bedenken und beschreiben. Die »alte« Gesellschaftsbeschreibung wird als eine dem methodologischen Nationalismus geschuldete Kohärenzwahrheit erkennbar, die – analog zum Orientalismus-Diskurs des Okzidents – tatsächlich mehr über die eigenen Strukturen und Bedingungen dieser Gesellschaft aussagen konnte als über das empirische Phänomen der Migration an sich. Mit der transnationalen Wende wird erkennbar, dass sich auch der »alte« Gesellschaftsbegriff als epistemisches Zentrum setzte. Mit der Versetzung der epistemischen Perspektive zur migrantischen Mitte hin wird das empirische Phänomen der Wanderung nicht ignoriert oder gar geleugnet, sondern die Beurteilung und Bewertung des Phänomens der »Migration« ändert sich, genauso wie die von »Sesshaftigkeit«, grundlegend.

5.2 Soziale Bewegungslehre

Unter anderem in Krummes und Dahindens Studien ist deutlich geworden, dass verschiedene Migrationsmuster oder verschiedene Bewegungsmuster existieren:

37 Deleuze, Gilles und Félix Guattari, Tausend Plateaus, S. II.

Es gibt eine Wanderungsform, bei der ein Abschluss der Bewegung und ein Ankommen an einem bestimmten Ort angestrebt wird, und es gibt Wanderungsformen wie beispielsweise die transnationale Pendelmigration, die durch die Unabgeschlossenheit der Bewegungen gekennzeichnet sind. Bojadžijev und Römheld fordern, die *Migrationsforschung müsse entmigrantisiert und die Gesellschaftsforschung migrantisiert* werden. Solange die Migrationsforschung sich mit Migrierenden beschäftigt, solange würde die augenscheinlich sesshafte Mehrheitsgesellschaft als »sozialer Normalfall« mit konstruiert. Es tritt zutage, dass eine sozialtheoretische Dichotomie zwischen Sesshaften und Migrierenden herrscht, die aus transnationaler oder migrantischer Sicht eigentlich nicht mehr haltbar ist. In einer »postmigrantischen Gesellschaft« genauso wie in einer »Gesellschaft in Bewegung« im Anschluss an Holert und Terkessidis sind *alle* von Migration und Mobilität betroffen. Wie verhält es sich beispielsweise mit den »lokal etablierten Gastarbeiter:innen« aus Dahindens Studie, bei denen eine Migrationsgeschichte vorliegt und die zu Hause eine andere Sprache als die Amtssprache sprechen, die aber ihren Lebensmittelpunkt sehr stabil halten? Oder mit Nourin el Ouali, der Sohn marokkanischer Einwanderer in Rotterdam, der die Stadt, in der er geboren ist, nie verlassen hat? »Sesshaft« oder »migriert«? Und wie verhält es sich mit Binnenmigration, die ja weltweit sogar den größten Teil aller Migrierenden ausmacht (vgl. Kap. 1): Sind Binnenmigrierende »sesshaft«, weil sie die Sprache von klein auf beherrschen und die Staatsbürgerschaft besitzen, oder »migriert«, weil sie ihren Lebensmittelpunkt versetzt und einen Teil ihres sozialen Netzes zurückgelassen haben?

Deleuze und Guattari formulieren in den *Tausend Plateaus* im Plateau »1227–Abhandlung über Nomadologie: Die Kriegsmaschine« eine Art Bewegungslehre. Der Titel des Plateaus referiert vermutlich auf das Todesjahr Dschingis Kahns, des mongolischen Eroberers. Unter seiner Führung expandiert das mongolische Reich zwischen chinesischem Meer im Osten und Kaspischem Meer im Westen zu einem riesigen Nomadenstaat. Das Weidegebiet der riesigen Steppen ist (übrigens bis heute)³⁸ Gemeineigentum, es gibt keine Form von Landbesitz.

Deleuze und Guattari unterscheiden in ihrer Nomadologie zwischen einem migrantischen und einem nomadischen Bewegungsmuster.

»Der Nomade hat ein Territorium, er folgt gewohnten Wegen, er geht von eine[m] Punkt zum anderen, ihm sind die Punkte (Wasserstellen, Wohnorte, Versammlungspunkte etc.) nicht unbekannt. Aber die Frage ist, was ein Prinzip des nomadischen Lebens ist [...]. Zunächst einmal sind die Punkte, selbst wenn sie die Wege bestimmen, streng untergeordnet, im Gegensatz zu dem, was bei den Sesshaften vor sich geht. Die Wasserstelle ist nur da, um wieder verlassen zu werden, jeder Punkt ist eine Verbindungsstelle und existiert nur als solche. Ein Weg liegt immer

38 Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Dschingis_Khan, aufgerufen am 27.02.2019.

zwischen zwei Punkten, aber das Dazwischen hat die volle Konsistenz übernommen und besitzt sowohl Selbständigkeit wie eine eigene Richtung. Das Leben der Nomaden ist ein Intermezzo. Selbst die Bestandteile seiner Wohnstätte sind im Hinblick auf den Weg entworfen, der sie immer wieder in Bewegung setzt. Der Nomade ist durchaus kein Migrant, denn ein Migrant geht prinzipiell von einem Punkt zum anderen, selbst wenn dieser andere Punkt ungewiß, unvorhersehbar oder nicht genau lokalisiert ist. Aber der Nomade geht nur durch den Zwang der Notwendigkeit, als Konsequenz, von einem Punkt zum anderen: im Prinzip sind die Punkte für ihn Relaisstationen auf einem Weg. Nomaden und Migranten können sich auf verschiedene Weise miteinander vermischen oder ein gemeinsames Ganzes bilden; sie haben jedoch unterschiedliche Beweggründe und Bedingungen.«³⁹

Bei der nomadischen Bewegung sind die Punkte dem Weg untergeordnet. Die Punkte existieren nur als Verbindungsstellen, sie sind keine Ziele. Das *Zwischen-den-Punkten* übernimmt die »volle Konsistenz« und besitzt Selbstständigkeit. Die nomadischen Wohnstätten – beispielsweise Zelte – sind auf die Weiterreise hin entworfen. Das nomadische Individuum geht seinen Weg »durch den Zwang der Notwendigkeit«, das heißt »als Konsequenz«. Seine Bewegung ist eine einzige Folge. Das migrantische Individuum dagegen geht prinzipiell von einem Punkt zum anderen, auch wenn der Zielpunkt unbekannt ist. Es hat ein Ziel und will dort ankommen. Migration nach Deleuze und Guattari entspricht also eher einer zielgeleiteten oder ankommenden Bewegungsform, Nomadik entspricht eher einer zirkulären Bewegung, die durch Unabgeschlossenheit gekennzeichnet ist. Das kann die empirische Migrationssoziologie bestätigen: Krumme konstatierte eine »fortwährende Heimkehr, fortwährende Sehnsucht und fortwährende Aktivität« der Pendelmigrant:innen. Griese, Schulte und Sievers sehen die »entschiedene Unentschiedenheit gegenüber dem zukünftigen Lebensmittelpunkt« als ein kennzeichnendes Merkmal von Transmigrantik. Und Dahinden identifiziert beispielsweise die Gruppe der lokal etablierten ehemaligen Gastarbeiter:innen in Neuchâtel als eine Gruppe, die nach der Migration einen stabilen lokalen Lebensmittelpunkt bei gleichzeitiger stabiler transnationaler Vernetzung etablieren konnten. Deleuze und Guattari gestehen zu, dass es sich bei der strengen Unterscheidung zwischen Nomadik und Migrantik um eine analytische Trennung handelt. In der Realität treten die Formen gemeinsam auf und vermischen sich.

»Der Nomade verteilt sich in einem glatten Raum, er besetzt, bewohnt und hält diesen Raum, und darin besteht sein territoriales Prinzip. Es wäre daher falsch, den Nomaden durch Bewegung zu charakterisieren. Toynebee weist zu Recht darauf hin, daß der Nomade vielmehr *derjenige ist, der sich nicht bewegt*. Während der

39 Deleuze, Gilles und Félix Guattari, Tausend Plateaus, S. 522f.

Migrant ein Milieu verläßt, das amorph oder feindlich geworden ist, ist der Nomade derjenige, der nicht fortgeht, der nicht fortgehen will, der sich an diesen glatten Raum klammert, aus dem die Wälder zurückweichen, in dem Steppe oder Wüste wachsen, und der das Nomadentum als Antwort auf diese Herausforderung erfindet [...]. Natürlich bewegt sich der Nomade, aber sitzend, er sitzt nur, wenn er sich bewegt [Hervorh. im Orig.].⁴⁰

Die nomadische Bewegung ist in Wirklichkeit gar keine *Bewegung*. Das migrantische Individuum verlässt Orte und hat andere Orte zum Ziel. Das nomadische Individuum hat kein Ziel. Es bewegt sich zyklisch, das heißt, es wiederholt seine Wege endlos, deshalb findet keine »Bewegung« von einem Ort zum anderen statt. Die nomadische »Bewegung« ist also vielmehr eine »sich bewegende Ruhe« oder »mobile Stabilität«. Bewegungszyklen können höchstens in höherer oder niedrigerer Geschwindigkeit ablaufen.

Des Weiteren »besetzt« das nomadische Individuum einen *glatten Raum*: »Es gibt [...] ganz unterschiedliche Räume: der Raum der Sesshaftigkeit wird durch Mauern, Einfriedungen und Wege zwischen den Einfriedungen eingekerbt, während der Nomadische Raum glatt ist und nur mit »Merkmalen« markiert wird, die sich mit dem Weg verwischen und verschieben.«⁴¹ Der nomadische Raum ist nicht eingekerbt, wie es der Raum der Sesshaften und auch der Raum der Migrierenden ist, sondern *glatt*. Er ist *flach* wie ein Plateau oder ein Rhizom. Angelehnt an Pierre Boulez' Musiktheorie fassen Deleuze und Guattari das so zusammen, »daß man [im Prinzip] in einem glatten Zeit-Raum besetzt, ohne zu zählen, während man in einem gekerbten Zeit-Raum zählt, um zu besetzen [Hervorh. C. E.].«⁴² Die nomadische Bewegung *besetzt* den glatten, offenen Raum, *ohne zu zählen*. Das heißt, der glatte Raum ist stets genauso groß, wie er besetzt ist. Wie in einem Netzwerk ist der glatte Raum immer offen und *nie mehr und auch nie weniger als sein Inhalt*. Im Modus der Sesshaftigkeit hingegen wird *gezählt, um zu besetzen*. Der Raum wird eingekerbt, aufgeteilt und markiert, um ihn zu *kontrollieren*. Migrierende, die von einem Punkt zum anderen wandern, bewegen sich ebenfalls in einem gekerbten Raum; allerdings verfügen sie in Gegensatz zu Sesshaften zunächst über keine Kontrolle der Räumlichkeiten. Nomad:innen leben die Räumlichkeit, sie fallen in eins mit ihr, sie sind und leben sie, aber sie kontrollieren sie nicht im Sinne eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Das muss dennoch nicht bedeuten, dass der nomadische, glatte Plateau-Raum grundsätzlich frei von Machtverhältnissen ist.

Die nomadische Besetzung des Raumes »ist eine ganz besondere Art von Verteilung, eine Verteilung ohne Aufteilung in Anteile in einem Raum ohne Grenzen

40 Ebd., S. 524.

41 Ebd., S. 523f.

42 Ebd., S. 662.

und Einfriedung.«⁴³ Wie das Netzwerk auch ist der glatte Raum grenzenlos. Es handelt sich bei der nomadischen Besetzung um eine »Verteilung ohne Aufteilung«. Es wird nichts zugeteilt. Es gibt keinen glatten Raum, *bevor* er besetzt worden ist. Es gibt nur den besetzten glatten Raum. Weil sich das nomadische Individuum in Wirklichkeit gar nicht *bewegt*, befindet sich »der Nomade [...] vielmehr in einem absolut lokalen Bereich, in einem Absoluten, das sich lokal manifestiert [...]: Wüste, Steppe, Eis, Meer.«⁴⁴ Er befindet sich in einem absoluten Lokalen. Aus nomadischer Perspektive *ist der glatte Raum gleichzeitig Ort*.

Das Merkmal, das hingegen die Sesshaftigkeit auszeichnet, ist nicht die Immobilität, sondern eine Form von *Kontrolle*: Die Räumlichkeit wird eingekerbt und markiert, *um* Kontrolle zu erlangen: über Haus und Hof, über ein Revier, über ein Gebiet:

»Wenn man den Nomaden als deterritorialisiert *par excellence* bezeichnen kann, dann genau deshalb, weil bei ihm die Reterritorialisierung nicht wie beim Migranten *im Nachhinein* geschieht und auch nicht *auf etwas anderem* wie beim Sesshaften (die Beziehung des Sesshaften zur Erde ist durch etwas anderes vermittelt, durch eine Eigentumsordnung oder einen Staatsapparat) [Hervorh. im Orig.].«⁴⁵

Das nomadische Individuum *lebt* eine Form der Räumlichkeit, seine Beziehung zum Territorium ist so unmittelbar, dass das Territorium von der eigenen Existenzweise nicht unterschieden werden kann. Sein Areal ist immer genau so groß, wie es besetzt ist. Sein Territorium ist ihm weder logisch noch ontologisch vorgängig. Die Territorialisierung der Migrierenden erfolgt im Nachhinein, das heißt nach ihrer Wanderung. Also erst wenn sie an einem Punkt angekommen sind, an dem sie bleiben, können sie als Migrierte (und nicht nomadisch) identifiziert werden. Ihre Beziehung zum Territorium ist also durch eine gewisse biographisch-historische Reflexion begründet. Sesshafte schließlich haben zum Territorium eine durch etwas Anderes *vermittelte* Beziehung. Das kann zum Beispiel eine Eigentumsordnung sein. Es handelt sich auf jeden Fall um Vermittlungsformen, die eine gewisse Kontrolle gewährleisten sollen: Der Raum der Sesshaften wird eingekerbt und gezählt, *um* ihn zu besetzen: Einfriedung um des vermeintlichen Friedens willen, Sicherheit und Kontrolle, erhoffte Ruhe in einem festen Gebiet. Landbesitz spielt also eine wesentliche Rolle für den Modus der Sesshaftigkeit. Wie oben schon erwähnt, gehören die Steppen im Nomadenstaat des Mongolischen Reiches unter Dschingis Khan niemandem, so wie es bei anderen Nomadenvölkern auch der Fall ist. Die neolithische Revolution, die Sesshaftwerdung des Menschen, erfolgt mit der

43 Ebd., S. 523.

44 Ebd., S. 526.

45 Ebd., S. 525.

Erfindung der Landwirtschaft. Auch darin liegt – etwas zugespitzt – ein Kontrollgedanke: Nun ist es erstrebenswert, Pflanzen anzubauen und Tiere zu halten, statt sie zu sammeln und ihnen nachzujagen. So lässt sich die Versorgung der Sippe besser gewährleisten. Bei der Sesshaftwerdung handelt es sich in gewissem Sinn auch um eine Form der Verobjektivierung der gegebenen Natur oder der gegebenen Umstände. Eine solche Verobjektivierung von Natur möchten bis heute wenige gebliebene, nomadisch lebende und/oder indigene Gruppen in ihrer Lebensweise vermeiden.⁴⁶ Der Idee, Land besitzen zu können und den Bereich einzuzäunen, der »gehört«, um *darin* sicher zu sein, liegt die Leere-Behälter-Raumvorstellung nach Newton zugrunde.

Des Weiteren unterscheiden Deleuze und Guattari zwischen Bewegung und Geschwindigkeit:

»Eine Bewegung kann sehr schnell sein, aber trotzdem ist sie keine Geschwindigkeit; eine Geschwindigkeit kann sehr langsam oder sogar immobil sein, trotzdem bleibt sie Geschwindigkeit. Bewegung ist extensiv und Geschwindigkeit intensiv. Die Bewegung bezeichnet den relativen Charakter eines Körpers, der als »eins« bezeichnet wird und der von einem Punkt zum anderen geht; Die Geschwindigkeit dagegen konstituiert den absoluten Charakter eines Körpers, dessen irreduzible Teile (Atome) einen glatten Raum wie ein Wirbel besetzen oder füllen, mit der Möglichkeit, plötzlich an irgendeinem Punkt aufzutauchen [...]. Kurz gesagt, man könnte sich darauf einigen, daß nur Nomaden eine absolute Bewegung, das heißt Geschwindigkeit haben: die Wirbel- oder Drehbewegung gehört wesentlich [da]zu.«⁴⁷

Bewegung und Geschwindigkeit sind also zu unterscheiden. Die Schnelligkeit einer Bewegung hat nichts mit ihrer Form zu tun. Zum Beispiel kann eine geradlinige Bewegung sehr langsam vonstattengehen, aber trotzdem sehr weit sein. Entscheidend ist, dass eine Bewegung von einem Punkt zu einem anderen stattfindet. Diese Bewegungsform hat einen Raum zur Voraussetzung, *in dem* sie stattfindet. Die Bewegung ist immer relativ zu ihrer Umgebung. Geschwindigkeiten hingegen *haben keinen Raum zur Voraussetzung*; höchstens *besetzen* sie einen solchen »glatten Raum« in Deleuzes und Guattaris Vorstellung, der immer genau so groß ist, wie er besetzt ist, und der weder logisch noch ontologisch einer Geschwindigkeit vorgängig ist. Geschwindigkeiten *sind* Raum-Zeit. Physikalisch wird die Geschwindigkeit berechnet, indem der Raum durch die Zeit geteilt wird (zum Beispiel Kilometer

46 Dieser Gedankengang ist hier als etwas zugespitzt aufzufassen. Es soll damit nicht gesagt sein, bei indigenen Völkern würde grundsätzlich nicht verobjektiviert. Genauso wenig soll damit gesagt sein, wer Landwirtschaft betreibt habe ein ausschließlich verobjektivierendes Verhältnis zur Natur.

47 Ebd., S. 524f.

pro Stunde). Geschwindigkeit *ist* der Raum im Verhältnis zur Zeit. Sie zerstört den Raum nicht, sie fällt mit ihm respektive der Zeit in eins. Deleuze und Guattari bezeichnen Bewegung als extensiv und Geschwindigkeit als intensiv. In dieser Hinsicht kann Geschwindigkeit als »absolute Bewegung« verstanden werden. Eine Geschwindigkeit kann sehr langsam oder sogar immobil sein, sie bleibt trotzdem eine Geschwindigkeit.

Die Bewegungen des nomadischen Individuums sind keine relativen Bewegungen von einem Punkt zum anderen, sondern sie sind zyklisch und absolut. Wie oben bereits erläutert, *bewegen* sich Nomad:innen in dem Sinne nicht. Die nomadische »Bewegung« besteht in *Geschwindigkeit*: einer zyklische (»Wirbel-«)Bewegung. Die nomadische Bewegung kann langsam oder schnell ablaufen, sie strebt aber auf kein Ziel hin und sie erreicht auch nie einen Punkt. Man könnte auch sagen, die nomadische Bewegung ist »sesshaft« im Sinne von immobil: Sie verbleibt an ihrer Mitte, sie verbleibt an ihrem »Ort« (der über viele geographische Orte verteilt sein kann). Transnationale Pendelmigrant:innen leben in ihrer mobilen Mitte, aus der sie sich nie herausbegeben. Das Leben in einem stabilen transnationalen Raum kann sehr »sesshaft« im Sinne von stabil und ruhig sein. Das ist nicht die Sesshaftigkeit desjenigen »Sesshaften«, der besetzt (»sitzt«), *um* zu kontrollieren. Ein anschauliches Beispiel sind auch die hochqualifizierten Mobilen, die sich geographisch zwar viel bewegen, aber sozial und kulturell ihre Sozietäten dabei nicht verlassen.

»Die Notwendigkeit, eine strenge Unterscheidung zwischen Sesshaften, Migranten und Nomaden beizubehalten, kann tatsächliche Vermischungen nicht verhindern, sondern macht sie im Gegenteil umso notwendiger. Und man kann den allgemeinen Prozeß des Sesshaftwerdens, dem die Nomaden unterlegen sind, nicht betrachten, ohne zugleich an die Schübe an lokaler Nomadisierung zu denken, von denen die sesshafte Bevölkerung ergriffen wurde und die die Zahl der Migranten [...] erhöht hat.«⁴⁸

Bei der Unterscheidung zwischen Sesshaftigkeit, Nomadentum und Migration im Anschluss an Deleuze und Guattari handelt es sich um eine analytische Unterscheidung, die faktisch nicht in Reinform auftritt. Im Gegenteil ist es nach Deleuze und Guattari sogar so, dass die ständige Vermischung der drei sozialen Bewegungsmodi die analytische Trennung erst konstituiert. Aus Nomadik kann Migration werden, aus Migration Nomadentum, Sesshafte können Migrierende oder Nomad:innen werden und umgekehrt. Migration und Nomadik können gemischt auftreten, sich abwechseln oder kombiniert werden. Sesshaftigkeit kann ebenfalls sowohl mit Migration als auch mit Nomadentum kombiniert werden.

48 Ebd., S. 529.

Im Anschluss an Deleuze und Guattari ist eine emphatische *Sesshaftigkeit* nicht durch Unbeweglichkeit gekennzeichnet. Auch Sesshafte bewegen sich: sei es zyklisch im Alltag, beispielsweise zwischen Arbeitsplatz, Supermarkt und Wohnung, sei es linear in ihrer Biographie. Die Wege des »Sesshaften« können sehr kurz und die Geschwindigkeiten sehr niedrig sein, dennoch findet eine Bewegung statt. Umgekehrt kann auch eine nomadisch lebende Person sich kontinuierlich bewegend sehr »sesshaft«, »mittig« und »fest« sein. Landwirtschaftliche Saisonarbeitskräfte zwischen Ost- und Westeuropa oder hochqualifizierte Mobile, die als »Expats« bei Umzügen von einer globalen Metropole in eine andere ihr kulturelles, sprachliches und soziales Umfeld nie verlassen: Sie »wohnen« in ihren Bewegungsabläufen und haben sich darin eingerichtet.

Die Unbeweglichkeit an sich existiert demnach gar nicht: Nach der Bewegung ist vor der Bewegung, Nicht-Bewegung ist eine Pause. Sesshaftigkeit ist nicht Nicht-Bewegung, sondern *eine räumliche Art und Weise, Kontrolle auszuüben*. Die »herkömmliche Sesshaftigkeit«, die der Migration gegenübergestellt wurde, kann als »Prä- und Postmigration« sowie als niedrige Geschwindigkeit beschrieben werden. »Sesshafte« sind also nicht »sesshaft«, sondern langsam.

Was Sesshaftigkeit tatsächlich aber auszeichnet, ist die *Nutzung des Raumes zu Kontrollzwecken*. Damit geht eine bestimmte *Weltbeziehung* einher. Die Idee, andere Länder zu kolonisieren, beruht auf einer paradox-sesshaften Weltbeziehung des europäischen Daseins. Zentral ist in diesem Zusammenhang auch die Vorstellung von Landeigentum. Anschließend kommen Deleuze und Guattari zu dem Schluss, dass

»Schwerkraft, *Gravitas*, [...] das Wesen des Staates [ist]. Das bedeutet nicht, daß der Staat keine Geschwindigkeit kennt, sondern daß er nur darauf angewiesen ist, daß noch die schnellste Bewegung nicht mehr der absolute Zustand eines sich bewegenden Körpers ist, der einen glatten Raum besetzt, sondern zum relativen Merkmal eines »bewegten Körpers« wird, der in einem eingekerbten Raum von einem Punkt zum anderen geht. In diesem Sinne ist der Staat unaufhörlich damit beschäftigt, die Bewegung aufzulösen, wieder zusammensetzen und zu transformieren oder die Geschwindigkeit zu regulieren.«⁴⁹

Das Wesen des Staates ist ihrer Auffassung zufolge Schwerkraft.⁵⁰ Damit ist gemeint, dass ein Staat darauf angewiesen ist, die Bewegungen zu kontrollieren und für die eigenen Zwecke nutzbar zu machen. Der Staat ist »sesshaft«: Er nutzt Räumlichkeit, um politische Kontrolle auszuüben. Manche Bewegungen werden

49 Ebd., S. 532.

50 Deleuze und Guattari meinen mit »Staat« oder »Staatsapparat« nicht konkrete und reale (National-)Staaten, sondern vielmehr eine abstrakte »Staatlichkeit«.

eingeschränkt, andere in gewisse Bahnen geleitet, wiederum andere werden beschleunigt. Was ein Staat nicht kontrollieren, ja nicht einmal abbilden kann, ist die Struktur des glatten Raumes. Sämtliche Bewegungen, die im Modus der »absoluten Geschwindigkeit« der zyklischen Nomadik oder auch im rhizomatischen Kontext des Netzwerks stattfinden, kann ein Staat in seinem newtonschen Raum epistemisch nicht erfassen. Deshalb muss er diese Bewegungen in *relative Bewegungen* mit vorgängiger Räumlichkeit *transformieren*. Dazu muss ein Raum postuliert werden. Ein Raum wird postuliert, indem Grenzen gesetzt werden: Grenzen sind logisch betrachtet Postulate. Sie gründen auf nichts, aber sie sind notwendige Stützpfiler in einem Begründungssystem. In diesem staatlichen Begründungssystem können dann beispielsweise nomadische Bewegungen auf glattem Raum in »internationale Migrationsbewegungen« transformiert werden. Über die transformierten oder übersetzten Bewegungen kann der Staat dann Aussagen machen oder Kontrolle ausüben, das kann sogar ein und dasselbe sein. Aber nie kann der Staat die »Bewegungen an sich« wiedergeben, geschweige denn kontrollieren. Er kontrolliert nur bestimmte *Transformationen* der Bewegungen in einem bestimmten, postulierten Gebiet.⁵¹

»Einer der Gründe für die Hegemonie des Westens liegt darin, daß seine Staatsapparate dazu in der Lage waren, das Meer einzukerben, indem sie [...] den Atlantik annektierten. Aber dieses Unternehmen führte zu einem höchst unerwarteten Resultat: die Multiplikation der relativen Bewegungen und die Intensivierung von relativen Geschwindigkeiten im gekerbten Raum führten schließlich zur Rekonstitution eines glatten Raumes oder einer absoluten Bewegung.«⁵²

Die Kolonisierung, die »Einkerbung« (nicht nur) des Atlantiks durch Europa führt durch Intensivierung und Beschleunigung relativer Bewegungen zur Herstellung eines neuen »glatte Raumes« in absoluter Bewegung, das heißt zur Herstellung von reiner Geschwindigkeit. Der Prozess der »Globalisierung« in Form eines kapitalistischen Wirtschaftens kann als die Herstellung dieses global glatten Raumes, die Herstellung einer großen und bloßen Geschwindigkeit, aufgefasst werden. Unzählige kleine und große relative Bewegungen über den Atlantik und durch sämtliche Kolonien münden in eine große »absolute« Bewegung, das heißt Geschwindigkeit: die Globalisierung. Ein Phänomen der Globalisierung ist es ja tatsächlich, dass der westliche Kulturkreis der einzige ist, bei dem die Geschwindigkeiten und Gleichzeitigkeiten – nach eigenen Maßstäben! – nicht »durcheinandergeraten«

51 In einem anderen Kontext spricht Paul Virilio von den Toren der Stadt als »Staudämme und Filter gegen die Fluidität«, Virilio, Paul, *Geschwindigkeit und Politik*, übersetzt von Ronald Voullié, Berlin 1980, S. 14f.

52 Deleuze, Gilles und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 533f.

sind: Nur in Bezug auf den westlichen Kulturkreis (»the west«), wie oben in Kapitel 4 erläutert wurde, kann stringent von einer »Entwicklung« hin zur »Moderne« gesprochen werden, und von einer »modernen Gesellschaft«, in der vergangene Sozietätsformen »aufgehoben« sind. Die Übrigen (»the rest«) sehen sich dem Problem ausgesetzt, sich für ihre davon abweichende Form der »Entwicklung« – zum Beispiel für die *Gleichzeitigkeit* von »modernem« Staat und »traditionellen« Stammesstrukturen – rechtfertigen zu müssen. »Entwicklung« kann es nur geben, wo relative Bewegung möglich ist. Im glatten Raum der absoluten Bewegung, also im Modus der reinen Geschwindigkeit, ist Entwicklung nicht möglich. Es kann also auch in Referenz auf die Herausforderung postkolonialer Geschichtsschreibung konstatiert werden, dass es bei »Globalisierung« weniger um ein räumliches, als vielmehr um ein temporales Phänomen geht: Globalisierung ist eine *Geschwindigkeit*. Als solche kann sie *allein keine* Entwicklung im nachhaltigen Sinn ermöglichen. Entwicklung ist im Kontext der Globalisierung möglich, wenn in einzelnen (lokalen oder staatlichen) Rahmungen diese Geschwindigkeit der Globalisierung auf irgendeine Art und Weise in relative Bewegung(en) *transformiert* wird. Umgekehrt stellt die Staatlichkeit nach Deleuze und Guattari aber auch durch kontrollierte relative Bewegungen wieder – unbeabsichtigt – absolute, unkontrollierbare Bewegungen auf glattem Raum her. So entstand beispielsweise die (absolute) Geschwindigkeit der Globalisierung aus der relativen Bewegung der Kolonisierung heraus.

Zusammengefasst: In Anschluss an Deleuze und Guattari können in einer sozialen Bewegungslehre drei Modi unterschieden werden: Migrantik, Nomadik und Sesshaftigkeit. Migration erfolgt von Punkt zu Punkt, der Weg ist den Punkten untergeordnet. Sie erfolgt in »gekerbten« Räumen; Migration hat einen Raum zur Voraussetzung, in dem sie stattfindet. Bei der Nomadik sind hingegen die Punkte den Wegen untergeordnet. Nomadik erfolgt in einem »glatten« Raum, man könnte auch sagen, auf einem Plateau. Der Raum oder die Ebene werden »besetzt, ohne zu zählen«, das heißt sie sind immer genau so groß, wie sie besetzt sind. Es gibt keinen Raum, der der nomadischen Bewegung logisch oder ontologisch vorgängig wäre: Die nomadische Bewegung *ist* ihre Räumlichkeit selbst, das nomadische Individuum lebt die Räumlichkeit. Die Sesshaftigkeit schließlich zeichnet die Nutzung der Räumlichkeit zu Kontrollzwecken aus. Damit geht eine bestimmte Weltbeziehung einher, die auf die newtonsche Raumvorstellung aufbaut. In der Sesshaftigkeit wird der Raum eingekerbt, um ihn kontrollierbar zu machen. Nicht-Bewegung gibt es in dem Sinne nicht.

Daran anschließend muss zwischen Bewegung und Geschwindigkeit unterschieden werden. Bei Migration handelt es sich um eine gegenüber dem Raum relative Bewegung im engeren Sinn, Nomadik ist als zyklische Bewegung »absolut«, das heißt nicht in Relation auf eine vorgängige Räumlichkeit zu verstehen. Nomadik ist Geschwindigkeit. Wie bei einem Netzwerk entspricht im nomadischen

Raum der Raum selbst seinem »Inhalt.« Außerdem ist der nomadische glatte Raum genauso grenzenlos wie das rhizomatische Netzwerk.

Ein »Staat« sieht sich nach Deleuze und Guattari vor die Aufgabe gestellt, die unkontrollierbaren zyklischen Bewegungen, die Geschwindigkeiten sind, in relative, kontrollierbare Bewegungen zu transformieren. Das geschieht, indem ein relativer Raum – zum Beispiel ein Hoheitsgebiet – postuliert wird. Innerhalb dieses Raumes können die absoluten Bewegungen (des Kapitals, der Nomad:innen ...) in relative Bewegungen (der Volkswirtschaft, der Migrant:innen ...) transformiert und urbar gemacht werden. Die »Bewegungen an sich« sind für den Staat unerkennbar und unkontrollierbar.

Entwicklung im Sinne von Geschichte ist nur in einem gekerbten Raum möglich. In glatten Räumen, auf Ebenen und in rhizomatischen Netzwerken kann keine geschichtliche Entwicklung stattfinden. Das liegt daran, dass dort keine relativen Bewegungen möglich sind. Es gibt nur hohe oder niedrige Geschwindigkeit und Formveränderungen wie Wachstum, Schwund, Akkumulation und Ausdünnung. Wenn z.B. Globalisierung als eine einzige Geschwindigkeit aufgefasst wird, kann Globalisierung an sich keine Entwicklung bringen. Entwicklung kann aber entstehen, wenn die abstrakte Geschwindigkeit in relative Bewegungen transformiert wird. Dazu sind politische, lokale und im besten Fall ethisch gestützte Konkretionen erforderlich.

Im Folgenden soll deshalb der Ort als Konkretion von soziopolitischen Verhältnissen und als Ankerpunkt der beweglichen Netzwerke untersucht werden.

5.3 Theorie des Ortes

Seit etwa zwanzig Jahren ist in den Sozial- und Kulturwissenschaften die Rede von einem »Spatial Turn« (räumliche Wende). Im Anschluss an Michel Foucault und den Geographen Edward Soja wird von einem transdisziplinären neuen Raumparadigma gesprochen. Foucault stellt fest: »Die große Obsession des 19. Jahrhunderts war bekanntlich die Geschichte [...]. Unsere Zeit ließe sich dagegen eher als Zeitalter des Raumes begreifen. Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten.«⁵³ Dass es sich beim »Spatial Turn« um eine forschungsparadigmatische Wende handelt, ist zwar umstritten, aber in Foucaults Feststellung steckt ein gewisser analyti-

53 Foucault, Michel, Von anderen Räumen, in: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, hg. von Defert, Daniel und François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, S. 931-942. Hier zitiert aus Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, S. 317-329, hier S. 317.

scher Gehalt.⁵⁴ Dirk Quadflieg stellt in Bezug auf das Zitat von Foucault fest, dass »im sogenannten Poststrukturalismus [...] räumliche Denkfiguren eine neuartige Bedeutung [gewinnen]«,⁵⁵ vor allem weil räumliche Anordnungen in poststrukturalistischen Ansätzen *methodisch* relevant werden.⁵⁶ Auch Foucault beispielsweise setze mit der Methode der Diskursanalyse eine räumliche Betrachtungsweise *methodisch* ein.⁵⁷ Nicht zuletzt vor dem Hintergrund postkolonialer kritischer Ansätze (vgl. Kap. 4) ist beispielsweise deutlich geworden, dass sich durch die »Globalisierungserfahrungen, die das Modernisierungsparadigma in eine Krise gestürzt haben, [...] Konstellationen eines räumlichen Nebeneinander sich nicht mehr länger durch ein hierarchisches [»historisches«] Verhältnis von »fortschrittlich« oder »rückständig« beschreiben lassen.«⁵⁸ Die transnationale Wende in der Migrationsforschung kann durchaus in diesem Kontext gesehen werden. Die Annahme, Nationalstaaten seien die universale Form dessen, was die Entwicklung einer »modernen Gesellschaft« ermögliche oder ausmache, steht zur Disposition. Ebenso wurde das Entwicklungsparadigma »hin zur Moderne« überhaupt infrage gestellt. Im Kontext dieser Debatten setzt eine philosophische Auseinandersetzung mit Raum- und Ortsbegriffen ein.⁵⁹ Die Vorstellungen von Raum und Ort und die begrifflichen Rollen, die ihnen von den verschiedenen Denker:innen zugewiesen werden, spiegeln dabei oft zentrale Aspekte philosophischer Gedankengebäude wider.

Annika Schlitte, Thomas Hünefeldt, Joost van Loon und Daniel Romić erhoffen sich von einer Philosophie des Ortes Unterstützung bei einer Überwindung des irreführenden Antagonismus von »Raum« und »Zeit«. Der Ort könnte möglicherwei-

54 Nach Quadflieg, Dirk, Philosophie, in: Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009, S. 274-289, hier S. 274; Döring, Jörg, und Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008; Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009; Hünefeldt, Thomas, Joost van Loon, Daniel Romić und Annika Schlitte (Hg.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014.

55 Quadflieg, Dirk, Philosophie, S. 274.

56 Vgl. ebd.

57 Vgl. ebd., S. 275.

58 Döring, Jörg, und Tristan Thielmann, Was lesen wir im Raume? Der *Spatial Turn* und das geheime Wissen der Geographen, in: Dies. (Hg.), *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, S. 7-48, hier S. 23. Vgl. dazu auch Middell, Matthias, *Der Spatial Turn und das Interesse an der Globalisierung in der Geschichtswissenschaft*, im selben Band S. 103-123.

59 Vgl. beispielsweise Hünefeldt, Thomas u.a., Philosophie des Ortes; Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006; Günzel, Stephan, Vom Raum zum Ort – und zurück, in: Thomas Hünefeldt u.a., Philosophie des Ortes, S. 25-44; Ders. (Hg.), *Texte zur Theorie des Raums*, Stuttgart 2013; Quadflieg, Dirk, Philosophie; Waldenfels, Bernhard, *Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2016 (zuerst 2009).

se eine Vermittlerrolle zwischen einem temporistischen und spatialistischen Denken einnehmen.⁶⁰ Des Weiteren sei eine Argumentation, die vom Ort statt vom Raum ausgehe, dahingehend im Vorteil, dass sie sich nicht zwischen »soziologischen Konstruktivismus« des Raumes und »geographischem Determinismus« des Raumes entscheiden müsse, sondern in der Nähe zur vor Ort gestalteten Lebenspraxis eine dritte Position einnehmen könne.⁶¹ Schließlich gewonnen Orte auch im Kontext der weltweit zunehmenden Vernetzung für viele wieder an Bedeutung, weshalb eine philosophische Debatte über den Ort auch aus diesem Grund angebracht sei.⁶²

Insbesondere einige phänomenologische Ansätze setzen sich philosophisch mit dem Ort auseinander. Den Ausgangspunkt, der im transnationalen Migrationsmodell bisher vernachlässigt wurde, stellt dabei »das leibliche Ich, das sich durch seine eigenen Bewegungen eine Welt erschließt«, dar.⁶³ Bernhard Waldenfels beispielsweise versucht, eine Theorie des Ortes im Kontext der Organisation, Ordnung und Konstitution von *Erfahrung* zu entwickeln.⁶⁴ »Das bedeutet, dass [...] Sinnhorizonte, Affektionsmodi, Darstellungsweisen, Verlaufsformen, Felder, Perspektiven, Reliefs, Achsen, Dimensionen und Gefüge, die in einer Zwischensphäre von Praktiken, Techniken und Medien ihre wechselnde Ausgestaltung erfahren«, im Mittelpunkt stehen.⁶⁵ Auch Tim Cresswell konstatiert, dass Orte gegenüber Räumen *Bedeutungsträger* seien.⁶⁶ Nach Annika Schlitte ist auch aus diesem Grund eine phänomenologische oder hermeneutische Annäherung an Ortsbegriffe sehr plausibel.⁶⁷ Orte sind bei ihr »Erlebniseinheiten, denen eine Bedeutung zukommt, die sowohl individuell als auch kulturell und sozial geprägt wird.«⁶⁸ Der Ort spielte dabei eine zentrale Rolle für den Zugang zur Welt: »Orte sind jedoch nicht einfach Dinge in der Welt, sondern selbst eine *Bedingung des Weltverstehens*. Unser Zugang zur Welt ist stets leiblich und damit örtlich vermittelt [Hervorh. C.E.]«⁶⁹ Orte sind also

60 Vgl. Hünefeldt, Thomas, Joost van Loon, Daniel Romić und Annika Schlitte, Einleitung: Philosophie des Ortes, in: Dies., *Philosophie des Ortes*, S. 7-24, hier S. 13. Das erhoffen sich auch phänomenologisch geprägte Denker, vgl. beispielsweise Waldenfels, Bernhard, Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen, S. 9.

61 Vgl. Waldenfels, Bernhard, Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen, S. 13f.

62 Vgl. ebd., S. 14. Vgl. dazu auch die Entwicklung des Begriffs der *Glokalisierung*. Robertson, Roland, *Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998, S. 192-220.

63 Waldenfels, Bernhard, Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen, S. 19.

64 Vgl. ebd., S. 20.

65 Ebd., S. 10f.

66 Vgl. Cresswell, Tim, *Place – a Short Introduction*, Malden/Oxford 2004, S. 7.

67 Schlitte, Annika, Das Erhabene als Ortserfahrung, in: Thomas Hünefeldt, Daniel Romić, Joost van Loon und Dies. (Hg.), *Philosophie des Ortes*, Bielefeld 2014, S. 45-62, hier S. 49.

68 Schlitte, Annika, Das Erhabene als Ortserfahrung, S. 49f.

69 Ebd., S. 51.

nicht bloß geographische Punkte, sondern eine Bedingung für das Weltverstehen überhaupt. Ähnlich argumentiert Kitaro Nishida (s.u.): Der Zugang zur Welt jedes Einzelnen sei stets über Orte vermittelt. Das gilt auch für kulturelle und soziale Kollektivvorstellungen und Bedeutungszuschreibungen (wie historische Stätten, Sehenswürdigkeiten oder Denkmäler).

Andrew Kirby macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass letztlich Orte die Arenen sind, in denen soziale und politische Angelegenheiten geregelt werden. So hat beispielsweise auch jeder (demokratische) Staat mindestens einen institutionalisierten Ort, an dem er *stattfinden kann*: das Parlament. Auch in (post)migrantischen Lebenspraxen spielen Orte eine zentrale Bedeutung, egal wie mobil oder immobil Personen sind. So schaffen sich beispielsweise transnationale Pendelmigrant:innen im Ruhestand ihre »Zuhause« an verschiedenen Orten in verschiedenen Ländern (vgl. Kap. 2.2.2.1).

Ich identifiziere die sozialtheoretische Bedeutung des Ortes darüber hinaus darin, dass nur an Orten *Begegnungen mit dem Anderen* stattfinden können. Wie in der alttestamentarischen Szene Abraham vor seinem Zelt im Hain von Mamre drei Reisenden begegnet, erkennt Jacques Derrida in der biblischen Begegnung mit dem »Nächsten« die Begegnung mit dem Anderen schlechthin, mit dem unbekanntem Gegenüber, mit dem anderen und doch gleichen Menschen.⁷⁰ Die Begegnung mit dem Anderen kann nur lokal erfolgen und ist – neben der Bindung und der sozialen Bewegungslehre – der dritte sozialtheoretische Eckpunkt, der hier skizziert werden soll.

Zunächst sollen hierfür Heideggers Erörterung des Wohnens und sein Begriff vom Ort näher untersucht werden. Diese werden zu Flussers Auffassung von Wohnen und Heimat in Beziehung gesetzt (Kap. 5.3.1).

Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit den Überlegungen Nishida Kitaros, bei denen der Ort die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt darstellt. Daraus können Schlüsse für ein philosophisch-topologisches Denken gezogen werden (Kap. 5.3.2).

Da an Orten Begegnungen stattfinden, sind sie im Anschluss an Derrida und Kirby potenziell soziopolitische Arenen. In Anschluss an Holerts und Terkessidis' Feststellung, dass die Frage nach Orten auch die Frage nach politischer Mitbestimmung und nach der Gestaltung dieser Orte impliziert, wird hier deshalb in Auseinandersetzung mit Aristoteles' und Arendts Denken der *Ort als (Sozio-)Polis*, also der Ort als politische Entität, untersucht (Kap. 5.3.3). Im Anschluss daran sollen die Ergebnisse sozialtheoretisch zusammengefasst und kontextualisiert werden (Kap. 5.3.4).

70 Die Reisenden in der biblischen Szene sind zwar keine Menschen sondern Engel, das weiß aber Abraham nicht, weshalb es für Abrahams Handeln zunächst nicht relevant ist.

5.3.1 Wohnen

Heidegger leitet die Bedeutung von »bauen« und »wohnen« aus dem althochdeutschen »buan«, was »wohnen« bedeutet, ab. Demselben Wort entstammen zum Beispiel auch der »Nachbar« (der »Nachgebauer«), »(Acker)bau«, »Anbau« (von Gemüse oder Getreide), aber auch ich »bin« und du »bist«. ⁷¹

»Was heißt dann: ich bin? Das alte Wort »bauen«, zu dem das »bin« gehört, antwortet: »ich bin«, »du bist« besagt: ich wohne, du wohnst. Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: Als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.« ⁷²

Heideggers Auffassung nach hat nicht das Bauen das Wohnen zum Ziel, sondern das Bauen selbst sei bereits ein »Wohnen«: ⁷³ »Wir wohnen nicht, weil wir gebaut haben, sondern wir bauen und haben gebaut, insofern wir wohnen, d.h. *als die Wohnenden* sind [Hervorh. im Orig.].« ⁷⁴ Für Heidegger sind Menschen wesentlich Wohnende. Als solche wohnenden Wesen »bauen« sie, Gebäude genauso wie Pflanzen auf Äckern an. Die Begründung für diese Wesenhaftigkeit des Menschen erfolgt rein etymologisch. »Wohnen« ist nach Heidegger also keine menschliche Praxis oder Technik, sondern eine *wesentliche Weise Mensch zu sein*.

»Inwieweit gehört [nun] das Bauen in das Wohnen? [...] Was ist ein gebautes Ding? Als Beispiel diene unserem Nachdenken eine Brücke.

Die Brücke schwingt sich leicht und kräftig über den Strom. Sie verbindet nicht nur schon vorhandene Ufer. Im Übergang der Brücke treten die Ufer erst als Ufer hervor. Die Brücke läßt sie eigens gegeneinander über liegen. Die andere Seite ist durch die Brücke gegen die eine abgesetzt. Die Ufer ziehen auch nicht als gleichgültige Grenzstreifen des festen Landes den Strom entlang. Die Brücke bringt mit den Ufern jeweils die eine und die andere Weite der rückwärtigen Uferlandschaft an den Strom. Sie bringt Strom und Ufer und Land in die wechselseitige Nachbarschaft. Die Brücke *versammelt* die Erde als Landschaft um den Strom. So geleitet sie ihn durch die Auen [Hervorh. im Orig.].« ⁷⁵

Es ist nach Heidegger nicht so, dass die Brücke in der Landschaft vorhanden ist, sondern die Brücke gestaltet und schafft die Landschaft erst, die Brücke *versammelt* die Erde als Landschaft um den Strom. Sie *gült* die Ufer zusammen und lässt sie

71 Vgl. Heidegger, Martin, Bauen, Wohnen, Denken, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 145-162, hier S. 147.

72 Ebd.

73 Ebd., S. 146.

74 Vgl. ebd., S. 149.

75 Ebd., S. 152.

als solche erst in Erscheinung treten. Die Brücke gibt der Landschaft ihren Zusammenhang und ihre Bedeutung. Heidegger artikuliert nicht die Vorstellung eines »leeren Raumes«, der mit Landschaft oder Gebäuden gefüllt ist. Es ist umgekehrt: Erst die Brücke schafft den Raum. Erst der Sinnzusammenhang von Brücke, Ufer, Strom und Auen ergibt nach Heidegger einen Raum. Ohne die Brücke wäre dieser Raum um den Strom herum nicht als solcher gegeben.

»Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden. Zwar gibt es, bevor die Brücke steht, den Strom entlang viele Stellen, die durch etwas besetzt werden können. Eine unter ihnen ergibt sich als ein Ort und zwar *durch die Brücke*. So kommt denn die Brücke nicht erst an einem Ort hin zu stehen, sondern von der Brücke selbst her entsteht erst ein Ort. [...] Aus dieser Stätte bestimmen sich Plätze und Wege, durch die ein Raum eingeräumt wird [Hervorh. im Orig.].«⁷⁶

Bevor die Brücke gebaut ist, gibt es am Fluss nur *Stellen*. Erst von der Brücke her entsteht der Ort als Ort und die Landschaft als Landschaft. Es ist der Sinnzusammenhang, der den Ort erst kreiert.

»Dinge [wie die Brücke], die solcher Art Orte sind, verstatten jeweils erst Räume [...]. Raum ist wesenhaft das Eingeräumte, in seine Grenze eingelassene. Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d.h. versammelt durch einen Ort, d.h. durch ein Ding von der Art der Brücke. *Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus dem Raum* [Hervorh. im Orig.].«⁷⁷

Der Raum ist hier bei Heidegger kein Behälter, es gibt keinen ontologisch vorgängigen leeren Raum, sondern Räume entstehen erst durch Orte. »Die Räume, die wir alltäglich durchgehen, sind von Orten eingeräumt.«⁷⁸ Und »deshalb ist das Bauen, weil es Orte errichtet, ein Stiften und Fügen von Räumen.«⁷⁹ Das Bauen errichtet Orte, Orte stiften Räume.

»Doch der Raum ist kein Gegenüber für den Menschen. [...] *Sage ich »ein Mensch« und denke ich mit diesem Wort denjenigen, der menschlicher Weise ist, das heißt wohnt*, dann nenne ich mit dem Namen »ein Mensch« bereits den Aufenthalt im Geviert bei den Dingen [...]. Räume und mit ihnen »der« Raum sind in den Aufenthalt der Sterblichen stets schon eingeräumt. Räume öffnen sich dadurch, daß sie in das Wohnen des Menschen eingelassen sind. Die Sterblichen sind, das sagt: wohnend durchstehen sie Räume aufgrund ihres Aufenthaltes bei Dingen und Orten. [...] Wenn ich zum Ausgang des Saales gehe, bin ich schon dort und könnte gar nicht hingehen, wenn ich nicht so wäre, daß ich dort bin. Ich bin niemals bloß hier als

76 Ebd., S. 154.

77 Ebd., S. 154f.

78 Ebd., S. 157.

79 Ebd., S. 159.

der abgekapselte Leib, sondern ich bin dort, d.h. den Raum schon durchstehend, und nur so kann ich ihn durchgehen [Hervorh. C.E.]»⁸⁰

Im Aufenthalt der Sterblichen, das heißt der Menschen, deren Weise zu sein es ist, zu wohnen, gibt es nur eingeräumte Räume. »Die Sterblichen« bewegen sich im Raum immer unter der Bedingung, Wohnende zu sein. Nur durch sie entstehen diese Räume als Räume, denn nur durch die Wohnenden – das heißt nur durch die Menschen – entstehen Orte, die diese Räume beräumen und stiften. Der Raum ist deshalb kein Gegenüber für den Menschen, sondern in gewisser Weise ein Teil oder eine Folge von ihm. Die Wohnenden schaffen Orte und damit auch Räume. Der »Wohnende« ist der Mensch. Mensch zu sein heißt, in wohnender Weise auf der Erde zu sein.

Für Menschen, die unterwegs sind, reisen, migrieren, nicht mehr oder noch nicht wohnen, bedeutet das, ihr menschliches Wesen nicht auszuleben. Man könnte dies als eine Anthropologie der Sesshaftigkeit⁸¹ bezeichnen: Mensch im umfassenden Sinne ist der Mensch, der wohnt. Der migrierende Mensch wäre damit ein Wesen, das sein Wesen nicht (oder noch nicht oder nicht mehr) ausleben kann; er wäre ein uneigentliches, von sich selbst entfremdetes, mangelhaftes »Un«wesen.

»Der Bezug des Menschen zu Orten und durch Orte zu Räumen beruht im Wohnen. Das Verhältnis von Mensch und Raum ist nichts anderes als das wesentlich gedachte Wohnen«, fasst Heidegger schließlich zusammen.⁸² Das »wesentlich gedachte Wohnen« spricht also das Verhältnis des Menschen zum Raum aus. Es handelt sich immer um ein wohnendes Verhältnis. Aus wohnender Sicht erkennen und vermessen Menschen Ort und Raum, aus wohnender Sicht bzw. Seinsweise heraus bewegen sie sich in den eingeräumten Räumen.

Das bedeutet, nach Heidegger kann der Mensch diese existenziale Bedingung des Wohnens nie verlassen. Wenn er migriert oder reist, muss er sein »Wesen« aussetzen. Demnach ist auch klar, dass jede Bewegung, Reise oder Migration eine Sesshaftigkeit zum Ziel haben muss, da der Mensch wesentlich ein Wohnender ist. »Das Wohnen aber ist der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind.«⁸³ Nach Heidegger wohnen Menschen nicht, weil sie gebaut haben, sondern sie bauen und haben gebaut, *insofern* sie wesentlich Wohnende sind (vgl. o.). Der Wohnraum dient keinem Zweck, sondern er ist menschlicher Selbstzweck und essenziell. Der Wohnraum dient nicht als Rückzugs- oder Schutzraum, Wohnen *ist* bei Heidegger Menschsein.

80 Ebd., S. 157f. Als das »Geviert« bezeichnet Heidegger die Göttlichen, die Sterblichen, den Himmel und die Erde. Dieser Kontext ist hier aber nicht weiter von Belang.

81 Sesshaftigkeit im herkömmlichen Sinn, nicht im Anschluss an Deleuzes und Guattaris Definition. Zur Zusammenführung s.u.

82 Heidegger, Martin, Bauen, Wohnen, Denken, S. 158.

83 Ebd., S. 161.

Flusser sieht im Gegensatz zu Heidegger die menschliche Angewiesenheit auf Wohnung.

»Man hält die Heimat für den relativ permanenten, die Wohnung für den auswechselbaren, übersiedelbaren Standort. Das Gegenteil ist richtig: Man kann die Heimat auswechseln oder keine haben, aber man muß immer, gleichgültig wo, wohnen. Die Pariser Clochards wohnen unter Brücken, [...] die brasilianischen Landarbeiter in Hütten, und so entsetzlich es klingen mag, man wohnte in Auschwitz. Denn ohne Wohnung kommt man buchstäblich um. [...] Ohne Wohnung, ohne Schutz von Gewöhnlichem und Gewohntem ist alles, was ankommt, Geräusch, nichts ist Information, und in einer informationslosen Welt, im Chaos, kann man weder fühlen noch denken noch handeln.«⁸⁴

Im Gegensatz zur Heimat, die man wechseln und verlieren kann, muss der Mensch wohnen, *um* zu überleben, denken und handeln zu können. Wie bei Heidegger auch, gehört das Wohnen bei Flusser zum Menschenleben wesentlich dazu; aber bei Heidegger wohnt der Mensch, weil es seinem Wesen entspricht, und bei Flusser wohnt der Mensch aus existenzieller, emotionaler, praktischer und kognitiver Überlebensnotwendigkeit. Im Anschluss an Heidegger entspricht das menschliche Wohnen einer zweckfreien, weil wesentlichen Seinsweise, im Anschluss an Flusser dient das Wohnen einem überlebensnotwendigen Zweck.

Heidegger repräsentiert das, was Sheller und Urry als »ontologischen Sedentarismus« bezeichnet haben.⁸⁵ Alles, was sich bewegt, gilt danach nicht als *Seiendes als solches*. Es wird dem sich Bewegenden kein ernstzunehmender ontologischer Status zugesprochen, es bleibt Mangel oder Zwischenstadium, Unwesentliches. Bei Heidegger wird deutlich, welche fatalen argumentativen Folgen ein anthropologischer Sedentarismus haben kann: wenn demjenigen Menschen, der sich bewegt oder der nicht im engen Sinn wohnt, abgesprochen wird, Mensch zu sein.⁸⁶

Heideggers Auffassung vom Raum ist anthropozentrisch und sedentaristisch. Der Bezug zum Raum erfolgt seiner Auffassung nach über das wesentlich gedachte Wohnen. Neben der potenziellen Abwertung mobiler und wohnungsloser Personen ist das zweite Kernproblem an dieser Auffassung, dass Räumlichkeiten und Orte anderer Personen gar nicht mitgedacht werden: Es wird sprichwörtlich kein Raum

84 Flusser, Vilém, *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit*, S. 27.

85 Vgl. auch Urry, John, *Mobilities*, Cambridge 2007, S. 31.

86 Vgl. hierzu auch die Kritik von Lévinas an Heidegger: Lévinas, Emmanuel, Heidegger, Gagarin und wir, in: Ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1992, S. 173-176; auch Günzel, Stephan, Vom Raum zum Ort – und zurück, in: Hünefeldt, Thomas, Joost van Loon, Daniel Romić und Annika Schlitte (Hg.), *Philosophie des Ortes*, S. 25-44. Es lässt sich darüber hinaus grundsätzlich Heideggers Argumentation dahingehend kritisieren, dass die Herleitung rein etymologisch erfolgt.

für Andere gelassen. Gleichzeitig ermöglicht seine Argumentation aber die Schaffung neuer Netzwerkräume, die durch Bindungen entstehen (vgl. oben Kap. 5.1.1).

Darüber hinaus lässt sich sagen, dass mit der Theoretisierung des Wohnens als menschliches Wesensmerkmal eine Lebensnotwendigkeit philosophisch hypostasiert wird. Von Heidegger wird ausgeblendet, dass Menschen – wie andere Lebewesen auch – auf *Schutz angewiesen* sind. Sie brauchen einen Rückzugsraum, um zu schlafen, um sich auszuruhen und um den Nachwuchs groß zu ziehen. Und nach Flusser ist dieser Rückzugsraum des *Gewohnten* außerdem notwendig, um sich kognitiv zu regenerieren.

5.3.2 Logik des Ortes

Der japanische Philosoph Kitaro Nishida, 1870 geboren, gilt als einer der bedeutendsten Denker und Mitbegründer der modernen Philosophie in Japan.⁸⁷ Ein Jahr vor dem Erscheinen von Heideggers *Sein und Zeit* veröffentlicht Nishida 1926 den Aufsatz »Ort«, den er als zentralen Meilenstein und Wendepunkt in seinem Denken wertet.⁸⁸ Rolf Elberfeld schreibt über Nishida:

»Nishida ist ein Denker des Übergangs. Seine Texte sind nicht nur Zeugnisse einer privaten Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophietradition, vielmehr ist sein Denken eingelagert in den Prozeß der japanischen Moderne, die durch die umfassende Rezeption der westlichen Kultur seit 1868 in Japan entstanden ist. Somit sind seine Texte Suchbewegungen, situiert in einem weltgeschichtlichen Prozeß, den man die ›Europäisierung der Welt‹ genannt hat [Hervorh. im Orig.].«⁸⁹

Nishida studierte ausführlich die westliche Philosophiegeschichte und genoss eine umfassende zen-buddhistische Ausbildung. Im Aufsatz *Ort* versucht er, seinen Ortsbegriff als Fundament für eine Erkenntnistheorie und Ontologie zu etablieren. Er will eine »Logik des Ortes« artikulieren. Zunächst konstatiert er:

»Seiendes muß sich in etwas (*nanika ni oite*) befinden. Wäre dies nicht der Fall, könnte man Vorhandensein (*aru*) und Nichtvorhandensein (*nai*) nicht unterscheiden [...]. Versucht man über den Akt [der Erkenntnis] zu reflektieren, kann man zunächst das Ich als reine Einheit des Aktes verstehen. Da das Ich aber nur dem Nicht-Ich (*higa*) gegenüber gedacht werden kann, muß es etwas geben, das das Gegenüberstehen von Ich und Nicht-Ich in sich umfaßt und die sogenannten Bewußtseinsphänomene in seinem Inneren zustande kommen lässt. Dieses, die Ide-

87 Vgl. Elberfeld, Rolf, Einleitung, in: Nishida, Kitaro, *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, hg. von Elberfeld, Rolf, Darmstadt 1999, S. 1-19, hier S. 2.

88 Vgl. ebd., S. 1f.

89 Ebd., S. 6.

en Aufnehmende [...] nenne ich hier, einem Wort aus Platons Timaios folgend, den Ort (*basho*).«⁹⁰

Der Ort übernimmt also zunächst die Funktion, den erkenntnistheoretischen Zusammenhang zwischen »Welt« und »Bewusstsein« zu stiften. Der Ort ist dasjenige, was die Erkenntnis ermöglicht, er ist die Bedingung von Erkenntniszusammenhang.

»Das, was eine Beziehung zwischen physikalischen Räumen zustande kommen läßt, [ist] nicht wieder der physikalische Raum, sondern vielmehr müßte es einen *Ort-Worin* geben, in dem sich der physikalische Raum befindet. Auch wenn man die in Beziehung stehenden Dinge auf das System der Beziehungen reduzieren und ein einziges, durch sich selbst entstehendes Ganzes annehmen könnte, so bestünde weiter keine Notwendigkeit, ähnliches wie ein Ort zu denken, der das System der Beziehungen entstehen läßt. Damit es aber als Beziehung zustande kommen kann, egal um welche Beziehung es sich handelt, müssen Glieder der Beziehung gegeben sein. Zum Beispiel muß es gegenüber den Formen der Erkenntnis Inhalte geben. Selbst wenn man beides vereinigt und sich ein einziges Ganzes vorstellt, muß es einen Ort geben, in dem dieses Ganze gespiegelt werden kann.«⁹¹

Der Ort ist nach Nishida also nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, er ist auch die ontologische Bedingung der Möglichkeit. Der Ort stiftet Seiendes und seine Kontexte. Ohne den Ort wäre es nicht möglich, Dinge zueinander in Beziehung zu setzen oder Zusammenhänge herzustellen. Wie bei Heidegger auch ist nach Nishida der Ort außerdem die Bedingung für den Raum und nicht umgekehrt. Der Ort steht somit auch für das metaphysische Ganze. Er ist die epistemologische und ontologische *Bedingung der Möglichkeit von Kontext überhaupt*. Als die Bedingung der Möglichkeit von Kontext überhaupt ist der Ort auch die logische Grundlage: »Es ist [...] der Ort, der die logische Form selbst zustande kommen läßt [...]. Die Form der Form im wahren Sinne ist der Ort der Form.«⁹² Aber ist dann nicht alles ontologisch auch auf »Ort« reduzierbar? Wie läßt sich die ontologische Vielfalt erklären? Nishida überlegt weiter, dass es

»in einer Beziehung [...] Beziehungsglieder geben [muß]. Wo sollen wir diese Substanz suchen? [...] Führen wir diese Substanz auf den Raum selbst zurück, so müssen wir Punkte als Glieder der räumlichen Beziehung annehmen. Wenn aber die Substanz der Beziehung sich nur durch Punkte ergäbe, so gäbe es keine Kräfte

90 Nishida, Kitaro, *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Darmstadt 1999, S. 72f.

91 Ebd., S. 73.

92 Ebd., S. 77.

mehr. Was eine Kraftbeziehung wahrhaft in sich aufnimmt, muß ein *Kraftfeld* sein. Im Kraftfeld ist allen Linien eine Richtung eigen. Auch im Ort der Erkenntnis, der den reinen Akt in sich umfaßt, ist allen Phänomenen eine Ausrichtung eigen.«⁹³

Der Ort ist demnach ein Kraftfeld. Der Ort ist auch die Bedingung der Möglichkeit von Punkten, Einzelheiten und Bewegungen. Der Ort ist in permanenten Strömen begriffen. »Der wahre Ort ist nicht bloß der Ort der Veränderung, sondern der Ort des Entstehens und Vergehens.«⁹⁴ Der Ort ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von ontologischem und epistemologischem Kontext, sondern er ist Energie, er spendet das Vorhandene. Er ist das Gegenteil von Nichts, das heißt auch Entstehen und Vergehen; er bleibt Kraftfeld und er bleibt die Bedingung der Möglichkeit von (Erkenntnis-)Kontext.

Das kann auf das lokale und damit konkrete soziale Zusammenleben übertragen werden. Der Ort ist auch die Bedingung für soziales Zusammentreffen. Nur an Orten können Menschen sich begegnen, Orte stiften den sozialen Kontext. Am Ort können Begegnungen stattfinden, Orte sind konkret. An Orten wohnen und ruhen Menschen, im Anschluss an Flusser brauchen Menschen Orte, um physisch und kognitiv zu überleben. Nach Nishida sind Orte die Bedingung von Kontext überhaupt. Das zeigt sich im sozialen Zusammenleben besonders in der konkreten lokalen Begegnung: In der direkten Begegnung kann man verstehen, dass es ein soziales Zusammenleben mit Anderen gibt, und dass dafür ein Umgang gefunden werden muss. Soziale Lokalisationen sind außerdem Kraftfelder, wie es beispielsweise große Städte sind. *Soziale Energien sind also lokal bedingt*. Das lokale Zusammenleben kann im Gegensatz zur vorgestellten Gemeinschaft einer Nationalgesellschaft, die trotz territorialer Definition abstrakt bleibt (*imagined communities*), *konkreten* sozialen und politischen Kontext stiften. So kann beispielsweise auch das Parlament, eine lokale Versammlung, als eine Konkretion (neben anderen) des an sich abstrakten Staates aufgefasst werden. Soziale Orte können Kräfte entfalten und bündeln.

5.3.3 Die Soziopolis

Benhabib konstatierte, die gegenwärtige Krise des modernen Nationalstaats sei weniger eine Krise der Demokratie, als vielmehr eine Krise der territorial begrenzten und verfassten Staatsformation (vgl. Kap. 1.1). Im Folgenden wird versucht, von der Territorialdefinition des Staatlichen zunächst zu abstrahieren und nach Charakteristika politischer Staatlichkeit zu fahnden, die jenseits eines territorialen Behälters liegen, der sich über seine Grenzen definiert. Dazu wird der Begriff

93 Ebd., S. 80.

94 Ebd., S. 82.

der Polis herangezogen. Es geht dabei nicht um ein Verständnis der historischen antiken Stadtstaaten, sondern um die Suche nach Merkmalen, die die Soziopolis unter Absehung von einer Stadtmauer noch definieren.

Holert und Terkessidis stellen in ihrer Beobachtung einer »Gesellschaft in Bewegung« fest, dass durch eine erhöhte Mobilität an bestimmten Orten die Gefahr besteht, dass die Möglichkeiten politischer Mitgestaltung der Orte durch die Bewohner:innen abnehmen. Sie leiteten als Reaktion darauf ein »Recht auf Ort« für die Ansässigen ab. Diese sollen in der Lage sein, über ihren Ort mitzubestimmen und ihn mit zu gestalten bzw. ihm in einer politischen Trägerschaft gegenüberzustehen.

Diese These wird hier im Anschluss an die Überlegungen zum konkreten Ort und zum überlebensnotwendigen Bedarf des Wohnens weiterverfolgt. Es wird nun angenommen, dass Bedarf an einem soziopolitischen Ortsbegriff besteht: dem Ort als Polis. Diese Soziopolis ist unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass Ansässige sie mitgestalten. Dazu sollen Aristoteles' Überlegungen zur Polis und Arendts Analysen zur Öffentlichkeit herangezogen werden.

Aristoteles definiert: »Alles, was Staat (*Polis*) heißt, ist ersichtlich eine Art von Gemeinschaft (*koinonia*), und jede Gemeinschaft bildet sich und besteht zu dem Zweck, irgendein Gut (*agathon*) zu erlangen.«⁹⁵ Die Polis ist also eine Art von Gemeinschaft, und Gemeinschaften bilden sich und bestehen zu dem Zweck, ein Gut zu erreichen.

»Die für das gesamte tägliche Leben bestehende Gemeinschaft ist also naturgemäß das Haus (*oikos*) [...]. Diejenige Gemeinschaft aber, welche zunächst aus mehreren Häusern zu einem über das tägliche Bedürfnis hinausgehenden Zweck sich bildet, ist das Dorf (*kome*) [...]. Die aus mehreren Dörfern sich bildende vollendete Gemeinschaft nun aber ist bereits der Staat, welcher, wie man wohl sagen darf, das Endziel völliger Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*) erreicht hat, indem er zwar entsteht um des bloßen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen.«⁹⁶

Die Gemeinschaft, die zum Zweck der Versorgung und Bewältigung des täglichen Lebens besteht, ist das Haus (*oikos*). Mehrere Häuser schließen sich zu einem Dorf (*kome*) zusammen, denn alle Zwecke und Bedürfnisse lassen sich im eigenen Haus allein nicht erfüllen. Aber auch ein Dorf reicht nicht aus, um alle Zwecke und Bedürfnisse des menschlichen Lebens zu erfüllen, weshalb sich ein Stadtstaat (*polis*) bildet. Der Stadtstaat entsteht nach Aristoteles »um des bloßen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen« (s.o). Sein Endziel ist die Selbstgenügsamkeit, also autark, unabhängig zu sein. Auch wenn die Polis aus dem Grund

95 Aristoteles, Politik, I 1 1252a 1ff.

96 Aristoteles, Politik, I 2 1252b 10ff.

entsteht, dass bestimmte menschliche Bedürfnisse in Haus und Dorf nicht abgedeckt werden können, bleibt sie doch »um des vollendeten Lebens willen« bestehen. Das heißt, die Polis ist mehr als nur eine Zweckgemeinschaft der Bedürfnisse. Es geht in der Polis darum, ein vollendetes, gutes Leben führen zu können, was bei Aristoteles das Streben nach Glückseligkeit (*eudaimonia*) umfasst. Aristoteles stellt also fest, dass Menschen sich nicht nur zu Gemeinschaften zusammenschließen, weil sie allein die Bedürfnisse des täglichen Lebens nicht befriedigen können, sondern dass sie auch in Gemeinschaft leben, um ein gelingendes Leben zu haben. Die sinnvoll größtmögliche Gemeinschaft ist die Autarkie anstrebende Polis.

»Hiernach ist denn klar, daß der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen (*zoon politikon*) ist.«⁹⁷ Der Mensch sei deshalb von Natur ein politisches Lebewesen, weil er von Natur in Gemeinschaft lebt. Mit dem *zoon politikon* ist nicht das »politische« Lebewesen in einem solch engen Sinne, dass Menschen für ihre Rechte kämpfen oder dass sie zur Wahl gehen, gemeint, sondern das *zoon politikon* bezeichnet ein in Gesellschaft oder Gemeinschaft lebendes Lebewesen. So übersetzt schon Thomas von Aquin: »homo est naturaliter politicus, id est, socialis [Hervorh. C. E.]«, also der Mensch ist von Natur aus »politisch«, das heißt »gesellig/gesellschaftlich/sozial/gemeinschaftlich.«⁹⁸

Des Weiteren ist nach Aristoteles »dem Menschen eigentümlich im Gegensatz zu den Tieren, daß er allein fähig ist, sich vom Guten (*agathon*) und Schlechten (*kakon*), von Recht und Unrecht Vorstellungen zu machen. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Vorstellungen ruft aber eben das Haus und den Staat ins Leben.«⁹⁹ Der Mensch hat bestimmte Vorstellungen vom Guten und Schlechten und von Recht und Unrecht. Das unterscheidet ihn von den Tieren. Die Vorstellungen vom Guten und Schlechten oder von Recht und Unrecht betreffen nicht nur die einzelne Person, sondern stets auch andere Personen. Auch aus diesem Grund, dass das richtige oder gute Handeln, Ethik und Recht im Menschenleben immer eine Rolle spielen, organisiert sich der Mensch in sozialen und politischen Gemeinschaften. »Diesem allem gemäß lebt [also] von Natur in allen Menschen der Trieb, in diese Art von Gemeinschaft einzutreten.«¹⁰⁰ Das Leben in Gemeinschaft wird von Aristoteles anthropologisch begründet: Es liegt nach Aristoteles in der Natur des Menschen, in Gesellschaft zu leben.

Im dritten Buch der Politik erörtert Aristoteles die Frage, wer oder was die Polis ausmache. »Da nämlich der Staat eine Gemeinschaft (*koinonia*) ist, die Gemeinschaft der Staatsbürger einer Staatsverfassung, so erscheint es notwendig, daß, wenn die Verfassung eine andere und verschiedenartige geworden, auch der

97 Aristoteles, Politik, I 2 1253a 1f.

98 Vgl. und zitiert nach Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002, S. 34.

99 Aristoteles, Politik, I 2 1253a 15ff.

100 Ebd., I 2 1253a 30f.

Staat nicht mehr derselbe ist.«¹⁰¹ Die Verfassung charakterisiert also den jeweiligen Staat. Form und Struktur des Staates richten sich nach seiner Verfassung. »Die Verfassung ist nichts anderes als eine bestimmte Ordnung der Bewohner des Staates. [...] So ist klar, daß man erst nach dem Staatsbürger fragen muß, denn der Staat ist eben eine Vielheit von Staatsbürgern.«¹⁰² Die Verfassung entspricht einer Ordnung der Bewohner:innen des Staates. Um zu analysieren, worum es sich bei einer Polis handelt, muss also zunächst der Bürger¹⁰³ in den Blick genommen werden. »Der Staatsbürger schlechthin läßt sich nun durch nichts anderes bestimmen, als dadurch, daß er am Richten (*krisis*) und an der Regierung (*arche*) teilnimmt.«¹⁰⁴ Die Regierung ist also eine Selbstregierung.

»Jeden nämlich, dem in einem Staat der Zutritt zur Teilnahme an der beratenden und richtenden Staatsgewalt desselben offensteht, haben wir auch als Bürger eben diesen Staates zu bezeichnen und den Staat selbst, um es kurz zu sagen, als eine Vielheit solcher Bürger von ausreichender Zahl zu einem selbstgenügsamen [autarken] Leben.«¹⁰⁵

Jeder, dem Zugang zu Mitbestimmung und Mitgestaltung der Polis offensteht, ist Bürger.¹⁰⁶ Die Polis selbst ist die Vielheit dieser Bürger. Im idealen Fall handelt es sich um eine Polis von ausreichender Größe, um unabhängig von anderen Gemeinschaften zu sein.

»Nun haben sie sich aber doch zum Staat vereinigt nicht um des bloßen Lebens, sondern vielmehr um des vollkommenen Lebens willen [...], und auch nicht nur um eines Schutzbündnisses willen [...], und ebensowenig um des Handelsverkehrs und des gegenseitigen Nutzens willen [...]. Daraus ist denn bereits klar, daß ein Staat, der in Wahrheit so zu heißen verdient und es nicht bloß dem Namen nach ist, sich die Tugend zur angelegentlichen Sorge machen muß, denn sonst wird aus der Gemeinschaft ein bloßes Kriegsbündnis, das sich von jenen anderen, die mit entfernter wohnenden Bundesgenossen geschlossen werden, nur durch die Örtlichkeit unterscheidet, und aus dem Gesetz (*nomos*) ein bloßer Vertrag (*synthekē*).«¹⁰⁷

101 Ebd., III 3 1276b 2ff.

102 Ebd., III 1 1274b 38ff.

103 In den antiken Stadtstaaten gab es nur männliche Bürger. Dieses historische Faktum stellt für die hiesige Forschungsfrage selbstverständlich keine ernstzunehmende Referenz dar.

104 Ebd., III 1 1275a 22ff.

105 Ebd., III 1 1275b 18ff.

106 Außer Frauen waren auch Sklaven, Beisassen (»Immigranten«) und junge sowie alte Männer von staatsbürgerlichen Rechten und Pflichten ausgeschlossen.

107 Aristoteles, Politik, III 9 1280a 32ff.

Nach Aristoteles besteht die Polis nicht bloß, um das Überleben zu sichern, sondern um das vollkommene Leben zu ermöglichen. Die Polis ist mehr als ein Schutz- und Handelsbündnis, die Gemeinschaft ist durch mehr als nur wechselseitigen Nutzen verbunden: Im Stadtstaat geht es um das gute und richtige Leben. Die Polis ist also immer auch ein ethisches Projekt. Ihre von den Bürgern beschlossenen Gesetze sind nicht nur ein Vertrag, um die wechselseitigen Interessen zu garantieren, sondern Gesetze, die ethische und normative Dimensionen berücksichtigen, da das Ziel das gelingende Leben aller ist. Deshalb soll die Tugend Staatsangelegenheit sein.

»Und hieraus ist denn ersichtlich, daß der Staat nicht eine bloße Gemeinschaft des Wohnorts ist oder nur zur Verhütung gegenseitiger ungerechter Beeinträchtigungen und zur Förderung des Tauschverkehrs da ist, sondern daß zwar dies alles vorhanden sein muß, wenn ein Staat entstehen soll, aber wenn es auch alles da ist, hiermit doch kein Staat vorhanden, sondern daß ein solcher erst die Gemeinschaft von Familien und Geschlechtern (*genos*) in einem guten Leben (*eu zen*) ist, zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden [...] Lebens.«¹⁰⁸

Der gemeinsame Wohnort allein macht noch keine Polis, genauso wenig wie ein ökonomisches oder sicherheitspolitisches Zweckbündnis eine Polis ergeben. Erst die Gemeinschaft, die gemeinsam das gute und autarke Leben anstrebt, kann als Polis bezeichnet werden.¹⁰⁹ Was bzw. vielmehr wer die Polis konstituiert, sind ihre Bürger, die mitentscheiden, mitbestimmen, mit Recht sprechen und mitregieren. Aus dem Handeln der Bürger ergeben sich Form und Charakter der Polis. Umgekehrt ist die Tugend und die Erziehung zur Tugend Staatsangelegenheit: Je tugendhafter die Bürger, desto besser die Polis. So sind Politik und Ethik wechselseitig gestützt und ineinander verschränkt.

Arendt analysiert demgegenüber in *Vita Activa*, was unter »Öffentlichkeit« verstanden werden kann. Unter Referenz auf Aristoteles werden die sozialpolitischen

108 Ebd., III 9 1280b 30ff.

109 Bei Aristoteles stehen Ethik und Politik in einem wechselseitigen Verhältnis. Tugend und Glückseligkeit des Einzelnen sind nicht trennbar von der Tugend und Glückseligkeit der Gemeinschaft. Daraus ergibt sich ein durchaus hoher normativer Anspruch an einen Staat bzw. an eine Polis: Die »beste [...] Verfassung [...] aber ist diejenige, vermöge derer ein Staat am besten verwaltet wird, und am besten verwaltet wird der Staat vermöge derjenigen Verfassung, welche es ihm am meisten ermöglicht, zur Glückseligkeit zu gelangen. Und hieraus folgt denn, daß es uns nicht im Unklaren bleiben darf, worin denn eigentlich die Glückseligkeit besteht. Nun behaupten wir aber und haben dies in der Ethik, wenn anders unsere dort gegebenen Erörterungen etwas nütze sind, genauer dargetan, daß sie in der vollendeten Verwirklichung (*energeia*) und Anwendung der Tugend (*arete*) bestehe, und zwar nicht in einem bedingten, sondern im absoluten Sinne«, Aristoteles, Politik, VII 13 1332a 4ff.

Strukturen in der antiken Polis herangezogen, um die Verhältnisse in der Gesellschaft der Moderne zu analysieren. Die Erörterungen zum Raum des Öffentlichen beginnen mit der aristotelischen Annahme, dass es sich beim Menschen um ein *zoon politikon*, um ein Lebewesen, das in geselliger Gemeinschaft lebt, handelt.

»Die *Vita activa*, menschliches Leben, sofern es sich auf Tätigsein eingelassen hat, bewegt sich in einer Menschen- und Dingwelt, aus der es sich niemals entfernt und die es nirgends transzendiert. Jede menschliche Tätigkeit spielt in einer Umgebung von Dingen und Menschen; in ihr ist sie lokalisiert und ohne sie verlöre sie jeden Sinn [...].

Alle menschlichen Tätigkeiten sind bedingt durch die Tatsache, daß Menschen zusammenleben, aber nur das Handeln ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft [...].

Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig, und nur das Handeln kann als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zuge kommen ohne die ständige Anwesenheit einer Mitwelt.«¹¹⁰

Das Handeln ist eine Tätigkeitsform, die außerhalb der Menschengesellschaft nicht einmal vorstellbar wäre. Andere Tätigkeitsformen, beispielsweise das Herstellen oder Arbeiten, sind auch in sozialer Isolation möglich und denkbar. Handeln hingegen hat eine menschliche Gemeinschaft zur unabdingbaren Voraussetzung. Tiere oder Götter handeln nicht, das Handeln bleibt dem Menschen vorbehalten. Nach Arendt ist das Handeln insbesondere die Tätigkeitsform der politischen, öffentlichen Sphäre. Im antiken Stadtstaat sei

»[d]ie Sphäre des Haushalts [...] dadurch ausgezeichnet gewesen, daß das Zusammenleben in ihr vornehmlich von den menschlichen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten diktiert war [...]. Im Gegensatz hierzu war der Raum der Polis das Reich der Freiheit, und sofern es überhaupt einen Bezug zwischen diesen beiden Bereichen galt, so galt für ihn natürlicherweise, daß die Beherrschung der Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Haushaltes die Bedingungen für die Freiheit in der Polis bereitstellte.«¹¹¹

Es sei für die griechischen Polisbewohner:innen selbstverständlich gewesen, »daß der Sitz der Freiheit ausschließlich im politischen Bereich lokalisiert und daß Notwendigkeit ein präpolitisches Phänomen sei, das den privaten Haushaltsbereich charakterisiert.«¹¹² Arendt erinnert an die zwei Bereiche in der griechischen Polis: den Raum des Öffentlichen, die Polis, und den Bereich des Privaten, das Haus.

110 Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002, S. 33f.

111 Ebd., S. 40f.

112 Ebd., S. 41.

Der Bereich des Hauses war für die alltäglichen Lebensnotwendigkeiten zuständig: Ernährung, Fortpflanzung, Hausarbeit, Wirtschaft. Im Raum des Öffentlichen hingegen begegnete der griechische Bürger seinesgleichen als Freier und Gleicher. Nach Arendt hat also jeder griechische Stadtstaatenbürger zwei Lebensbereiche: im Haus ein *privates* und in der Polis ein öffentliches, politisches Leben.¹¹³ ›Öffentlich‹ bedeutet,

»daß alles, was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist, wodurch ihm die größtmögliche Öffentlichkeit zukommt. Daß etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst als solches wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, *daß ihm Wirklichkeit zukommt*. [...] Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst [Hervorh. C.E.].«¹¹⁴

Erst der öffentliche Raum versichert uns dieser *Realität*. Zu wissen, dass andere ebenfalls wahrnehmen, was wir wahrnehmen, wenn möglicherweise auch aus anderer Perspektive, gewährleistet uns die *Wirklichkeit* der Welt. In ähnlicher Argumentation schloss Anderson von der medial vermittelten Öffentlichkeit auf die neu entstehende vorgestellte Gemeinschaft der Nation (Kap. 4.2).

»Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten.

So [...] ergibt sich [Realität] vielmehr daraus, daß ungeachtet aller Unterschiede der Position und der daraus resultierenden Vielfalt der Aspekte es doch offenkundig ist, daß alle mit dem selben Gegenstand befasst sind. Wenn diese Selbigkeit der Gegenstände sich auflöst und nicht mehr wahrnehmbar ist, so wird keine Gleichheit der ›Menschennatur‹ [...] verhindern können, daß die gemeinsame Welt selbst in Stücke geht.«¹¹⁵

Realität ergibt sich daraus, dass etwas geteilt werden kann. Auch wenn die Einzelnen einen Gegenstand aus verschiedenen Positionen heraus betrachten, so dennoch in der Annahme, dass das, was sie aus verschiedenen Perspektiven wahrnehmen, von den anderen auch wahrgenommen wird und deshalb *real* ist. So garantiert Öffentlichkeit auch Wirklichkeit. Wenn diese »Selbigkeit der Gegenstände« nicht mehr wahrnehmbar ist, zerbricht die gemeinsame, geteilte Welt, zerbricht die Öffentlichkeit. Auch keine angenommene Gleichheit der ›Menschennatur‹ könne sie mehr zusammenhalten. Auf der anderen Seite bedeutet daher

113 Vgl. ebd., S. 35.

114 Ebd., S. 62f.

115 Ebd., S. 72.

»nur ein Privatleben [zu] führen [...] in erster Linie, in einem Zustand [zu] leben, in dem man bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt ist. Beraubt nämlich der Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht, beraubt einer ›objektiven‹, d.h. gegenständlichen Beziehung zu anderen, die sich nur dort ergeben kann, wo Menschen durch die Vermittlung einer gemeinsamen Dingwelt von anderen zugleich getrennt und mit ihnen verbunden sind, beraubt schließlich der Möglichkeit, etwas zu leisten, das beständiger ist als das Leben. Der private Charakter des Privaten liegt in der Abwesenheit von anderen; was diese Anderen betrifft, so tritt der Privatmensch nicht in Erscheinung, und es ist, als gäbe es ihn gar nicht. Was er tut oder läßt, bleibt ohne Bedeutung, hat keine Folgen, und was ihn angeht, geht niemanden sonst an.«¹¹⁶

Wer nur ein Privatleben führt, ist dieser versicherten Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht, beraubt. Am etwas überspitzt skizzierten Leben des Privatmenschen zeigt sich deshalb, wie wichtig es für einen Menschen ist, *an einer soziopolitischen Öffentlichkeit teilzuhaben*. Außerhalb der Menschengesellschaft ist nach Arendt das Handeln nicht möglich. Und außerhalb der öffentlichen Sphäre ist es nach Arendt sehr schwer, als freie und gleichwertige Person Anerkennung zu bekommen.

Die politische Aufgabe einer lokalen Soziopolis ist es deshalb, dafür zu sorgen, dass allen Teilnehmer:innen Zugang zum öffentlichen Raum gewährt wird. Eine Begegnung in Würde mit dem Anderen muss möglich sein. Die Tugend, das gelingende Leben sowie Fragen von Recht und Unrecht sind eine öffentliche Angelegenheit. Das politische Projekt ist immer auch ein ethisches.

5.3.4 Zusammenfassung: Theorie des Ortes

Die sozialtheoretische Bedeutung und Funktion des Ortes umfasst also die *Ermöglichung der direkten und unmittelbaren Begegnung mit dem Anderen, die soziopolitische Konkretion des (gelingenden) Zusammenlebens sowie die topologische Alternative zum soziopolitischen Behälterraum*.

Sowohl für Heidegger als auch für Nishida bestimmt der Ort den Raum. Eine Behältervorstellung des Raumes, wie sie der Vorstellung der territorialen Nationalgesellschaft zugrunde liegt, wird von ihnen nicht konstruiert. Ihren Vorstellungen nach räumt der Ort den Raum ein. Der Ort bestimme und forme den Raum, der Ort bedingt den Raum erst. Es wird von einer mathematisch-euklidischen »Vogelperspektive« in eine »erdgebundene«, lokale, phänomenologische oder relationale Perspektive gewechselt. Der newtonsche Raum definiert sich über seine Außen Grenzen. Was nach Heidegger einen Ort von einer »Stelle« unterscheidet ist die Be-

116 Ebd., S. 73.

deutung, die er für uns hat. Genauso entscheidet die Bedeutung einer Person oder Sache für uns darüber, mit wem und was wir in Verbindung bleiben oder eintreten.

Nishida artikuliert eine Metaphysik des Ortes. Der Ort ist die Bedingung der Möglichkeit von Seiendem und von Erkenntnis überhaupt, er garantiert Kontext und Sinn. Der Ort ist aber kein »leerer Punkt«, sondern ein *Kraftfeld*, Energie. Im Ort, zum Ort hin und vom Ort weg wirken Kräfte. Lokale Sozietäten können ebenfalls Kräfte entwickeln, akkumulieren oder freisetzen.

Orte definieren sich über die *Konkretion* und über die *Bedeutung*, die sie für uns haben. Die sozialen Dynamiken, denen Orte ausgesetzt sind, hängen ebenfalls mit ihrer sozialen Bedeutung zusammen: Über Orte ist die Sicherung des eigenen Überlebens oder der Zugang zu Ressourcen strukturiert. Beispielsweise versprechen Ballungsräume mehr Arbeitsplätze, oder soziale Netzwerke und kulturelle Identifikation bestimmen darüber mit, was ein Ort für den oder die Einzelne bedeutet. Je mehr Bedeutung für mehr Menschen ein Ort hat, desto stärkere Kräfte und Dynamiken wirken an ihm. Auch in Anbetracht der Ergebnisse von Dahindens Studie lässt sich feststellen, dass Städte offenbar permanenten Bewegungsströmen ausgesetzt sind. Dahinden stellte die stärksten Bewegungen an den sozialen Rändern ganz oben und ganz unten fest. Es kann vermutet werden, dass mit der Größe der Stadt die interne und externe Dynamik zunimmt.

Im transnationalen Modell wurde die Bedeutung des leiblich erfahrbaren Lokalen teils unzureichend berücksichtigt (vgl. Kap. 2.1.4, 2.1.5, 2.2.1 und 2.3.4). Aufgrund des »Behälter«-Gesellschaftsbegriffes erfolgt der Bezug zur lokalen Lebenspraxis meist indirekt über die vorgestellte »Gesamtgesellschaft«, wobei ein methodologischer Nationalismus unvermeidlich wird. Schon bei einigen empirischen Studien, beispielsweise in Dahindens Untersuchung, erweist es sich als fruchtbar, als soziale Untersuchungseinheit einen bestimmten Ort – zum Beispiel eine Stadt – zu wählen. Sheller und Urry bestehen darauf, dass Orte immer schon in menschliche Praxen gebettet und von diesen nicht zu trennen sind. Auch Kirby macht eine topologische Sozietätsdefinition stark (vgl. auch Pries in Kap. 2.2.1). Der Bezug zu einer »Gesamtgesellschaft« (in eventuell nationalstaatlichem Rahmen) erfolgt grundsätzlich über die lokale Lebenspraxis. Für das einzelne soziale Subjekt, egal ob mit Migrationsgeschichte oder ohne, ist zunächst der Ort und dabei der konkrete und leibliche Kontakt zur direkten Umwelt von Bedeutung. Aus lokalen Erfahrungen und aus medialen, ökonomischen und politischen Entwicklungen heraus, wie Anderson feststellte, ergibt sich erst die Vorstellung der »Gesellschaft«. In vielen sozialwissenschaftlichen empirischen Studien wird dadurch, dass ethnographische Methoden aus der Anthropologie und Ethnologie angewendet werden, faktisch bereits eine topologische Sozietätsdefinition umgesetzt.

Ein Grund, warum sich das Bild der modernen Gesellschaft in der räumlichen Vorstellung eines Behälters durchsetzen konnte, ist, dass es sich bei den dazugehörigen sich etablierenden Nationalstaaten um den Rahmen der politischen Selbst-

bestimmung handelt. Das Innere des »Behälters« ist der Bereich des Öffentlichen und Gemeinsamen, die Agora, der Bereich dessen, was alle angeht. Im Anschluss an Arendts Überlegungen stellt die Vorstellung des Behälters den Rahmen zur Verfügung, *in dem* eine freie und gleiche Begegnung oder eine Öffentlichkeit möglich ist oder *in dem* Handeln möglich ist. Eine Soziopolis *kann* in einer räumlichen Behälterstruktur gedacht werden, sie *muss* aber nicht. Auch Örtlichkeiten sind Soziopoleis. Wichtig ist, dass es eine Agora gibt, auf der sich die Teilnehmenden versammeln können, wodurch eine Öffentlichkeit hergestellt werden kann. Das heißt, eine Polis *kann* ein »Raum« sein; sie *muss* aber notwendig mindestens *ein Ort sein, an dem man sich versammeln kann*. Der Ort ist damit die soziopolitische *conditio sine qua non*: Nur an Orten können sich Menschen versammeln. Und nur, wo Menschen sich versammeln können, kann eine Öffentlichkeit im Sinne einer Agora oder einer politischen Debatte und Gemeinschaft entstehen.

Holert und Terkessidis beobachten in Städten, die durch hohe Mobilität geprägt sind, einen Verlust des Ortes als Polis, ein Verschwinden der Öffentlichkeit. Die Stadt werde ihren Bürger:innen entzogen, es werde immer weniger »ihre« Stadt, die sie nach ihren Wünschen und Bedürfnissen gestalten können und über die sie mitbestimmen können. Im Anschluss an die aristotelische Argumentation können die soziale und die politische Ebene einer Sozietät gar nicht getrennt werden. Eine soziale Formation impliziert über kurz oder lang immer politische Fragen und Probleme wie beispielsweise Fragen von Recht und Unrecht. Das Politische lässt sich aus dem Sozialen nicht herauslösen, höchstens vorübergehend ausblenden. Darüber hinaus kann eine mehr oder weniger stark definiert politische Gemeinschaft oder Öffentlichkeit ethische Fragen nicht externalisieren, höchstens vorübergehend ignorieren. Das Ethische gehört zum Politischen genuin dazu: in der »Bürgerschaft«, die die Polis stellt, stützen sich Tugend und Staatlichkeit im besten Fall wechselseitig. Denn in der Polis geht es um das Überleben *und* um das gute Leben. Bestimmte Vorstellungen vom guten Leben und richtigen Handeln, Vorstellungen von Recht und Unrecht oder vom glücklichen Leben sind Teil des menschlichen Lebens und deshalb auch Teil der menschlichen Gemeinschaft.

Orte sind darüber hinaus wichtig, weil an Orten Begegnungen stattfinden und weil Orte Konkretionen des Soziopolitischen sind. Auch aus Arendts Auffassung von Öffentlichkeit, die Wirklichkeit garantiert, spricht eine Idee des *Konkreten*. Was auf der Agora gesagt und getan wird, wird gehört und gesehen und geht alle an. Das Teilen von Öffentlichkeit und das Teilen von Erfahrung garantiert Wirklichkeit. Bei Nishida ist der Ort die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Kontext. Der Ort ist auch die Bedingung der Möglichkeit von Begegnung mit dem Anderen: Auf dem Marktplatz, im Hain oder im Parlament können wir uns treffen. An Orten können sich Menschen versammeln, sich wechselseitig ihrer geteilten Wirklichkeit versichern, dem Anderen direkt begegnen, sich austauschen und miteinander Synergien entwickeln.

Die Anwesenden vor Ort sind soziopolitische und ethische Subjekte. Sie sind aber weder notwendig sesshaft, noch notwendig migrantisch. *Für eine Soziopolis muss also von keiner grundlegenden sozialtheoretischen Sesshaftigkeit ausgegangen werden. Die Soziopolis braucht aber einen Ort, an dem man sich versammeln kann.*

Nun ist es aber im Anschluss an Flusser dennoch so, dass der Mensch wohnen muss, um zu überleben. Es wird erstens ein sicherer Rückzugsraum gebraucht, um zu schlafen; und zweitens brauchen Menschen regelmäßig eine »gewohnte« Umgebung, um sich auch kognitiv zu regenerieren. So wie die Polis auch nicht nur dem gelingenden Leben, sondern immer auch dem Überleben dient, darf nicht vergessen werden, wie verletzlich ein Menschenleben ist.

Heidegger hypostasiert das Wohnen zu einem Ausdruck des wesentlich Menschlichen: Er bestimmt den Menschen als das Wesen, das in der Art und Weise seines Seins ein *wohnendes* ist. Heideggers Definition ist in der Hinsicht problematisch, dass offengelassen wird, ob Menschen, die (gerade) nicht wohnen, nur ihr »Wesen« nicht ausleben, oder ob ihnen sogar eine wesentliche Menschlichkeit abgesprochen werden könnte, was ethisch untragbar wäre. Er übergeht, dass das menschliche Wohnen überlebensnotwendigen Schutzzwecken dient. Mit der Hypostasierung des Wohnens als das Wesensmerkmal des Menschen schlechthin artikuliert Heidegger einen anthropologischen Sedentarismus.

Im Gesellschaftsmodell der (klassischen) Moderne wird von der Sesshaftigkeit ihrer Mitglieder ausgegangen. Das zeigt sich zum Beispiel in der politischen und administrativen Praxis: Man muss einen Wohnsitz haben, um Arbeit zu bekommen, ein Bankkonto zu eröffnen, Sozialleistungen zu beantragen, zur Wahl zu gehen und so weiter. Wer obdachlos wird, verliert zwar theoretisch nicht sein Recht auf politische Mitbestimmung, erhält aber keinen Wahlschein und muss diesen an der richtigen Stelle gesondert beantragen, weshalb faktisch viele Obdachlose von der Wahl ausgeschlossen sind.¹¹⁷ Ein Gesetz, mit dem auch Obdachlosen die Möglichkeit der Eröffnung eines Bankkontos garantiert werden soll, trat in Deutschland erst 2018 in Kraft. Dass die Gewalt gegen Wohnungslose steigt und dass die Täter statistisch relativ häufig rechtsextremen Hintergrund haben,¹¹⁸ könnte als Symptom dafür gewertet werden, dass Obdachlose und Migrierte in rechtsextremen und rechtskonservativen Milieus im Sinne von *nicht-wohnend* bzw. »zu mobil« als eine Bedrohung der vermeintlichen »Ordnung« wahrgenommen werden, als Men-

117 Wie auch viele Zugewanderte ohne deutsche Staatsbürgerschaft, auch wenn sie seit vielen Jahren im Land niedergelassen sind, arbeiten und Steuern zahlen. Unter bestimmten Voraussetzungen sind eine Einbürgerung und damit auch der Erwerb des Wahlrechts möglich.

118 Vgl. Decker, Markus, Obdachlose zunehmend Opfer, in: *Frankfurter Rundschau* vom 02.03.2017.

schen, die »nicht am richtigen Platz« sind oder »keinen Platz haben«, was sie in rechtsextremer Auffassung zu Vogelfreien macht.¹¹⁹

Eine Soziopolis, die ihren Anwesenden und Teilnehmenden real konkreten Wohnraum als Schutzraum gewähren kann, ist demnach einem abstrakt bleibenden anthropologischen oder sozialtheoretischen Sedentarismus vorzuziehen.

Die sozialtheoretische Bedeutung und Funktion des Ortes besteht erstens darin, dass an Orten unmittelbare Begegnungen mit dem Anderen stattfinden; zweitens sind Orte als Soziopolis *Konkretion* sozialer und politischer Verhältnisse; und drittens bietet das topologische Denken eine Alternative zur soziopolitischen Container-Vorstellung, die sich über ihre Grenzen definiert.

Nomadische Dynamiken lassen sich im Anschluss an Deleuze und Guattari als absolut lokal auffassen: Die nomadische Bevölkerung ist vielmehr diejenige, die sich nicht bewegt. Die Räumlichkeit ist Teil der nomadischen Existenzweise, sie geht ihr nicht voraus. Die nomadische Dynamik ist nicht Bewegung in einem Raum, sondern *Geschwindigkeit*. Die lokale Dynamik ist ebenfalls die der Geschwindigkeit: Orte können sich selbst nicht bewegen; aber an Orten entfalten, beschleunigen und bremsen soziale Dynamiken. Das zeigt sich beispielsweise daran, dass Städte im Vergleich zu einem Territorialstaat ganz andere Energien entfalten können.

Orte sind notwendig offene Gebilde, da sie sich nicht über ihre Grenzen definieren. Das bedeutet nicht, dass topologische Soziopoleis ohne Grenzziehungen auskommen: Gerade wenn die Polis immer auch ein ethisches Projekt ist, sind ethisch-moralische Grenzziehungen unvermeidbar. Ein Ort kann sich über sein politisches Zentrum (die Agora/das Parlament), über seine Bedeutung oder auch über sein politisches Ethos definieren. Darüber hinaus kann das Ethos die *Bindung* an eine topologische Soziopolis stärken und festigen, wenn die Teilnehmenden dieses Ethos teilen und für wichtig erachten (vgl. Kap. 5.1.1).

5.4 Sozialtheoretische Schlussfolgerungen

Der zentrale Aspekt des *transnational turn* ist die kopernikanische Wende, die mit ihm vollzogen wird: die Tatsache, dass das migrantische Individuum fortan eine sozialtheoretische Subjektposition besetzt. Aus der migrantischen Position heraus kann die Welt beschrieben und geordnet werden, und die migrantische Position kann auch die Grundlage einer Sozialtheorie bilden. Es bedarf keiner ererbten Staatsbürgerschaft und keiner Sesshaftigkeit, um sich selbst zu vertreten,

119 Zu rechtsextremer Gewalt kommen natürlich weitere Aspekte hinzu, beispielsweise ein genereller Hass auf alles vermeintlich »Schwache« oder die Lust an der Erniedrigung von Schwächeren usw.

um selbstbestimmt zu handeln oder um eine Metaphysik zu schreiben. Wenn eine migrantische Subjektivität eine sozialtheoretische Trägerschaft sein kann, dann kann sie auch politische Trägerschaft sein. Bei Fanon ist der Moment, in dem der Kolonisierte als Tier angesprochen wird, die Geburt seines politischen Bewusstseins. Der Kolonisierte »weiß, dass er kein Tier ist« (s. Fanon oben), er *weiß*, dass er ein Mensch ist wie der Kolonialherr auch. *Qua* des Wissens, ein Mensch zu sein, kann die migrantische Trägerschaft zu einer politischen realen werden. Egal ob mit oder ohne Staatsbürgerschaft oder Wahlrecht, subnational mobil sind alle *gleich*. Es sind nur manche beweglicher und weiter vernetzt, und manche sind langsamer und engmaschiger vernetzt.

Die *politische Subjektivität* in ihren Möglichkeiten bildet einen archimedischen Punkt: Eine Sozietät unterscheidet sich von einer sozialen Zufallskonstellation signifikant darin, ob es ein Gemeinsames oder die Idee eines Gemeinsamen gibt, das politische und ethische Fragen einschließt. Eine soziale Zufallskonstellation wäre beispielsweise eine Gruppe von Personen, die zur gleichen Zeit an einem Bahnsteig wartet. Sozietäten können jederzeit aus sozialen Zufallskonstellationen emergieren, sobald es ein gemeinsames Problem, ein gemeinsames Projekt oder eine geteilte Öffentlichkeit gibt, oder wenn normative Fragen, wie beispielsweise nach Recht und Unrecht, auftauchen. *Das Ethische und das Politische sind nicht voneinander trennbar*. Ethische Fragen führen dazu, dass das *zoon politikon* sich in Gemeinschaften zusammenschließt. Und da die Soziopolis in erster Linie aus ihren »Bürger:innen« besteht, ist deren Tugend umgekehrt Staatsangelegenheit. Im besten Fall können sich Ethik und Politik wechselseitig stabilisieren.

Nationalgesellschaften sind als Poleis die dominierende Vorstellung von Sozietät geworden, weil sie einen Rahmen zur politischen Selbstbestimmung boten; und nicht, weil der Idee der Nation eine sozialontologische Realität entspräche (vgl. Anderson oben). Im antiken Griechenland waren bekanntermaßen Stadtstaaten *polis*. Aber auch andere soziale Größen waren bereits *poleis* oder können *polis* werden (Königreiche, Bürgerstädte, Kommunen, Kontinente, ...). Der Nationalstaat ist eine Polis, die sich über ihre Außengrenzen definiert und konstituiert. Das ist aber kein notwendiges Kriterium für eine demokratische Polis: Wichtig ist, dass es einen zentralen Ort gibt, an dem man sich versammeln kann. Die Merkmale einer Polis sind im Anschluss an Aristoteles und Arendt, dass in der Polis die Angelegenheiten, die alle angehen, geregelt werden, und dass es dabei immer sowohl um die Sicherung des Überlebens als auch um das Anstreben eines gelingenden Lebens für alle Beteiligten geht. Eine Polis ist immer auch ein ethisches Projekt.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich in der oben diskutierten Migrationsdebatte in der Politischen Philosophie und Ethik ein Ausdruck bei gleichzeitigem Missverständnis einer ethisch-politischen Engführung, nämlich wenn politische Argumente die Moral und umgekehrt moralische Argumente die Politik begrenzen. *In der mobilen Soziopolis begrenzen sich das Politische und das Ethische nicht wechselseitig,*

sondern sie fallen zusammen. Im demokratischen Fall können sie sich wechselseitig stützen.

Netzwerke sind Mannigfaltigkeiten, die auf keine Einheit zurückgehen. Sie bestehen nur aus den unzähligen Verbindungen der teilnehmenden Individuen untereinander. Es gibt kein Zentrum und jedes Individuum ist sich selbst die Mitte. Das heißt, ein Netzwerk kann keinen Rahmen bieten, in dem Angelegenheiten geregelt werden könnten, die alle angehen. Es gibt keine andere Ebene als das Netzwerk selbst, auf die verwiesen werden könnte oder die Bedeutung hat.

Soziale, das heißt menschliche Netzwerke gehen immer auf Subjekte zurück. Aber die Logik der Verknüpfung und die Logik der Mitte, die im Netzwerk herrschen, tragen offenbar zu einem Entsubjektivierungsprozess der teilnehmenden Individuen bei. In einem selbstreferenziellen sozialen Netzwerk, in dem jedes Individuum seine eigene Mitte ist und wo unablässlich Verbindungen geknüpft und gelöst werden, sind Träger:innen demnach vorhanden. Aber sie können nicht als solche angesprochen werden, ihre Trägerschaft ist gleichsam verschleiert. Möglicherweise liegt das daran, dass die Logik der Mitte und die Logik der Verknüpfung ein »Gemeinsames« verhindern. Wenn jede bzw. jeder sich selbst die Mitte ist, gibt es weder eine Perspektive, die von allen geteilt wird, noch eine Entität, auf die alle schauen können. Solange es im sozialen Netzwerk kein Bewusstsein für ein Gemeinsames geben kann, kann ein Netzwerk *allein* nicht (Sozio-)Polis werden.

Allerdings bestehen diese Bindungen aus Wichtigkeit. Menschen halten keine Bindung zu etwas aufrecht, was ihnen nicht wichtig ist. Im Anschluss an Heidegger kann das mit einer anthropologischen »Tendenz auf Nähe« begründet werden: Für den Menschen ist nicht unbedingt die metrische Nähe »nah«, sondern die Bedeutung einer Sache oder einer Person ist ausschlaggebend dafür, ob ihr der oder die Einzelne nah sein will. So entstehen Netzwerke: der oder die Einzelne will trotz räumlich gegebener Distanz denjenigen Menschen nah sein, die ihm oder ihr etwas bedeuten. Soziale Netze zu knüpfen kann als eine Form des kontinuierlichen »Ent-fernens« verstanden werden.

Diese Bedeutung, die den Bindungen zugrunde liegt, kann auch eine ethische oder politische sein. Außerdem kann die Bindung selbst politisch werden, so beispielsweise in solidarischem Handeln. Die Bindung selbst oder das Verbundene kann ethisch und/oder politisch sein. Damit ergibt sich für Netzwerke, die auf diesen Bindungen basieren, ungeachtet ihrer antipolitischen Morphologie trotzdem ein Potenzial, selbst politisch zu werden (und so möglicherweise noch stärker bzw. stabiler zu binden). Davon abgesehen gilt grundsätzlich, dass auch soziale Netzwerke Teil der Menschenwelt sind, in der nach Arendt das Handeln möglich ist. Damit kann die sozialontologische »Physik« des Netzwerks jederzeit, an jeder Stelle und von allen Personen durch politisch-ethisches Handeln geöffnet werden.

Sowohl bei Sheller und Urry als auch bei Heidegger ist ein Ort mehr als eine »Stelle«: Orte sind leiblich, praktisch und über bestimmte Bedeutungen vermit-

telt. An Orten und auch in Netzwerken herrscht permanente Bewegung: Orte sind nach Nishida Kraftfelder. Wie Netzwerke sind Orte offen. Sie haben keine Außen- grenze, die sie definiert. Des Weiteren haben Orte ebenfalls wie Netzwerke aber immer eine Mitte. Diese Mitte könnte beim Ort auch eine identifizierbare Mitte mit Bedeutung, das heißt ein Zentrum sein. Das Zentrum eines Ortes, der auch Polis ist, ist der Ort, an dem man sich versammelt, um die Angelegenheiten zu regeln, die alle angehen. Eine Polis braucht nicht notwendigerweise einen new- tonschen Raum mit Außengrenze. Eine (demokratische) Polis braucht aber immer einen Versammlungsort.

Schließlich gewährleistet nach Nishida und Arendt der Ort als Öffentlichkeit außerdem eine gewisse Wirklichkeit. Nur dadurch, dass eine gemeinsame Öffent- lichkeit geteilt wird, wird ein epistemischer Zusammenhang gestiftet. Daraus er- gibt sich die Konsequenz für das soziale Netzwerk, das aufgrund der Logik der Verknüpfung und aufgrund der Logik der Mitte kein Gemeinsames bieten kann, dass jede Verknüpfung zwar eine gewisse Wirklichkeit schafft, da in ihr etwas ge- teilt wird, aber dass es keine allgemeine Wirklichkeit gibt – es sei denn, das Netz- werk entsteht aufgrund von Bindungen, die durch geteilte Praxis, Geschichte oder Wirklichkeit aufrechterhalten werden, wie es beispielsweise bei transnationalen sozialen Räumen der Fall sein kann. Aber grundsätzlich kann in einem Netzwerk an jeder Verknüpfung etwas anderes »gewusst« werden.

Krumme stellt eine »ausgeprägte Gegenwartsorientierung« bei ihren transna- tionalen Pendelmigrant:innen fest, die keine Entscheidung für einen dauerhaften Lebensmittelpunkt anstreben, geschweige denn treffen. Mit Deleuze und Guattari können sie als »waschechte« Nomad:innen identifiziert werden: die Punkte sind dem Weg untergeordnet. Die Pendelmigrierenden ruhen in ihrer Bewegung. Das kann als nomadischer Lebensentwurf verstanden werden. Aus sesshafter Perspek- tive mag das zunächst »widersprüchlich« erscheinen, aus nomadischer Perspektive ist es das nicht. Die Räumlichkeit wird gelebt statt vorausgesetzt. Die Aufrecht- erhaltung der Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch ist nicht mehr er- forderlich: Ehemals »Sesshafte« sind nicht sesshaft, sie sind »langsam«. Es gibt die beiden unterschiedlichen Bewegungsmodi des Nomadischen und Migrantischen, in deren Parametern eine mobil-immobile Sozialontologie beschreibbar wird. Dar- über hinaus bietet die Unterscheidung zwischen Bewegung und Geschwindigkeit die Möglichkeit, Bewegungen neu zu ordnen.

Davon zu unterscheiden ist die Sesshaftigkeit: Sesshaftigkeit ist *nicht* Immo- bilität, sondern eine Art und Weise, Lebensumstände *über Räumlichkeit* unter Kon- trolle zu bringen. Sesshaftigkeit ist auch nicht Wohnen: Wohnen muss der Mensch aus Überlebensnotwendigkeit. Das kann er auch in einem Zelt oder zur Not unter Brücken. Die Sesshaftigkeit als räumliche Kontrolle vereinfacht allerdings dieses überlebensnotwendige Wohnen enorm.

Griese, Schulte und Sievers definieren die charakterisierende Transmigrantik ihrer untersuchten Hochqualifizierten als eine ›entschiedene Unentschiedenheit‹ gegenüber dem zukünftigen Lebensmittelpunkt. Aus nomadischer Perspektive ist unter dem Lebensmittelpunkt aber nicht irgendein Punkt in einem bestimmten gegebenen Raum zu verstehen, sondern *die nomadische Perspektive ist die Mitte selbst*. Wer voll und ganz nomadisch lebt, lebt immer in der Mitte seines eigenen glatten Raumes oder seines eigenen Netzwerks, absolut lokal. Das nomadische Leben ist Intensität und Geschwindigkeit. Auch die »Globalisierung« ist eine einzige Geschwindigkeit, mit einer Gesamttendenz zur Beschleunigung. Die Etablierung migrantischer transnationaler sozialer Räume dagegen entspricht in der Gesamttendenz eher einer entschleunigenden Dynamik, bei der zum Beispiel in transnationalen sozialen Räumen ruhende und stabile Zyklen entstehen können.

Holert und Terkessidis konstatieren bei den Migrierenden in Marokko, die weder weiter nach Europa, noch zurück in ihr Herkunftsland migrieren können (vgl. Kap. 2.3.4), einen *Verlust von Eigenzeit*, was von den Autoren als »gefräßige Gegenwart« bezeichnet wird. Diese Situation der Migrierenden in Marokko ist für Millionen Feststeckende, Illegale, Geduldete, Befristete oder anderweitig Gestrandete paradigmatisch. In Deleuzes und Guattaris Begrifflichkeiten beschrieben handelt es sich dabei um eine migrantische Bewegungsform, bei der ein Ziel vor Augen war, das aber (noch) nicht erreicht werden konnte. Die migrantische Bewegungsform birgt gegenüber der nomadischen Bewegungsform ein höheres Risiko: das Risiko, das Ziel nicht erreichen zu können. Die ganze Existenz dieser feststeckenden Migrierenden ist ein einziges Warten auf einen Zeitpunkt, der unbestimmt ist und vielleicht auch nie eintritt. Der Verlust von biographischer Zeit, und zwar von Vergangenheit und Zukunft, ist die Folge. Was bei einer Polis vermeintlich sesshafter Bürger:innen der Fall ist, ist bei Migrierenden nicht anders: Das nackte Überleben an sich ist nichts wert, wenn es kein gutes Leben ist. Auch wenn der oder die Migrierende »überlebt«, hat er oder sie möglicherweise das eigene Leben, die eigene Lebenszeit, verloren. Gegenüber dem nomadischen und dem sesshaften Modus stellt der migrantische Modus für die einzelne Existenz also eine ganz besondere Herausforderung dar. Im sesshaften Modus wird der Raum eingekerbt, um ihn zu kontrollieren. Die Räumlichkeit liegt kontrolliert vor, sodann ist Zeit für Entwicklung und Geschichte(n). Im nomadischen Modus wird die Räumlichkeit gelebt, und es gibt kein Ziel und kein Projekt, das scheitern könnte. Bei der Migration muss ein Raum durchschritten werden, der in aller Regel bereits eingekerbt worden ist, und zwar von Sesshaften, die ihn nach wie vor kontrollieren. In den bestehenden Strukturen ist die migrantische Position politisch und sozial die am meisten benachteiligte. Migration birgt zwar eine Chance auf »Entwicklung«. Das Risiko ist aber sehr groß, und die Möglichkeiten zu scheitern sind nicht vorhersehbar und äußerst vielseitig. Es ist die Frage, ob es Feststeckenden und Geduldeten gelingen kann, sich selbst – vielleicht kollektiv mit Anderen – als nomadische Mit-

te zu setzen, um sich wenigstens existenziell zu retten. Falls diese Vorstellung für das migrierte Individuum tröstlich sein kann, ändert sie zwar noch nichts an den Umständen. Dennoch, auch der Migrierende »weiß, dass er ein Mensch ist«, mit Fanon gesagt. Oder mit Deleuze und Guattari: »Die Mitte ist eben kein Mittelwert, sondern im Gegenteil der Ort, an dem die Dinge beschleunigt werden.«¹²⁰ Die nomadische Dynamik ist Geschwindigkeit. Es wäre Aufgabe der konkreten Sozipoles, die mannigfaltigen Bewegungsformen in verschiedenen Geschwindigkeiten als *konstitutiv* anzuerkennen. Es könnte von einer »Sozietät in Bewegung« gesprochen werden, bei der die Angelegenheiten, die alle angehen, gemeinsam geregelt werden. Was Netzwerk und Polis verbindet, ist *das Wichtige*: Das Überleben und das gute Leben sind wichtig. Und was uns wichtig ist, daran binden wir uns. Über die *Bedeutung* verbinden sich mannigfaltige Netzwerke mit dem Persönlichen *und* mit dem Politischen, das immer auch ein Ethisches ist. Statt einer Politik der Sesshaftigkeit wäre eine politisch-ethische Kultur der Mobilitäten angebracht, mit der Überleben und gelingendes Leben geschützt sowie eine Begegnung mit dem Anderen in Würde ermöglicht wird.

120 Deleuze, Gilles und Félix Guattari, Tausend Plateaus, S. 41f.

6. Schlussbetrachtung: Philosophie der transnationalen Migration

In dieser Untersuchung wurden die Forschungsstände der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung für einen philosophischen Diskurs aufbereitet und ihre philosophischen Implikationen weiterentwickelt. Damit soll ein Austausch der Disziplinen angeregt sowie der transdisziplinäre Dialog gefördert werden. Ich hoffe, dass die interdisziplinäre Migrationsforschung von dieser Weiterentwicklung profitieren kann. Gleichzeitig können der philosophische Diskurs zu Migration und die allgemeine philosophische Gesellschaftstheorie durch die Perspektiven und Erkenntnisse der aktuellen Migrationsforschung und ihre philosophische Aufbereitung bereichert werden.

Zu den Migrationsdiskursen in der Angewandten Ethik und in der Politischen Philosophie kann die hier vorgenommene sozialtheoretische Neuorientierung jenseits eines methodologischen Nationalismus eine neue Sicht auf das Thema beitragen. Aus der Perspektive einer Sozietät in Bewegung ist es *keine moralische* und *keine rechtliche* Frage mehr, ob Wanderungen »legitim« sind; Wanderungen *sind*. Es ist aber eine *politische* Aufgabe, einen – im besten Fall demokratisch legitimierten und am Menschen orientierten – *Umgang* mit den Bewegungen zu finden. Im Anschluss an Benhabib, Abizadeh, Aristoteles und Arendt stellt sich dringlich die Frage nach politischer Mitbestimmung jenseits von (national-)staatsbürgerschaftlichen Parametern. Da ein philosophischer Begriff von Migration in der Angewandten Ethik und in der Politischen Theorie bisher nicht entwickelt worden ist, kann, so hoffe ich, mit der vorliegenden migrantischen Subjekttheorie ein Beitrag geleistet werden. Des Weiteren können die Diskurse in der Sozialphilosophie, Politischen Theorie und Kritischen Theorie von einer Schärfung des Bewusstseins für konzeptionellen Nationalismus im Gesellschaftsbegriff profitieren.

Und schließlich wird in ersten Anfängen eine neue philosophische Sicht auf das Phänomen der Sesshaftigkeit eröffnet. Was in der Migrationsforschung als »Pathologisierung des Beweglichen« (Sheller/Urry) erkannt und als »Sedentarismus« bezeichnet wird, ist meiner Einschätzung nach auch ein philosophisches Problem. Es kann vermutet werden, dass neben anderen Faktoren auch ein »wissenschaftlicher Sedentarismus« eine Rolle dabei spielt, dass die philosophische Quellenlage

außerhalb der kanonischen Literatur unterschätzt wurde und noch wird. Mit dieser Forschungsarbeit ist sowohl inhaltlich als auch methodisch ein erster Beitrag zur Erschließung dieses Phänomens geleistet worden.

Die kopernikanische Wende der transnationalen Migrationsforschung identifiziert ein neues sozialtheoretisches Subjekt: Migrant:innen. Daraus folgen sozialphilosophisch eine migrantische Kritik am bisherigen gesellschaftstheoretischen Subjekt, eine subnationale Sozialontologie jenseits des methodologischen Nationalismus sowie die begriffliche Auflösung der sozialtheoretischen Dichotomie zwischen »sesshaft« und »migrantisch«.

In einem sozialtheoretischen ›Neustart‹ wurde versucht, vom methodologisch nationalistischen Gesellschaftsbegriff abzusehen. Dabei bilden Bindungen, Netzwerke, eine soziale Bewegungslehre und konkrete Orte die ersten Referenzpunkte.

Analog zur postkolonialen Kritik am Subjekt »Europa«, bei der die koloniale Wahrheit als Kohärenzwahrheit aufgedeckt wird, die sich mit der politischen Herrschaft wechselseitig bedingt und begründet, kann eine migrantisch-mobilistische Kritik am sozialtheoretischen Sedentarismus artikuliert werden. Der sozialtheoretische Sedentarismus funktioniert als Kohärenzwahrheit, die sich mit den politischen Machtstrukturen wechselseitig bedingt und begründet. An sich ist ein sozialtheoretischer Sedentarismus weder »wahr« noch »falsch«, genauso wenig wie ein sozialtheoretischer Mobilismus weder wahr noch falsch ist. Bedeutend ist aber die Verwobenheit der gesellschaftstheoretischen Begründungsmuster mit soziopolitischen Macht- und Herrschaftsstrukturen.

Fanon legt mit dem Wissen des Kolonisierten, ein Mensch zu sein wie der Kolonialherr auch, den Grundstein für das notwendige Selbstbewusstsein einer politischen Subjektivität. Hall identifiziert diejenigen als Träger:innen »Europas«, die durch ihre Arbeit auf Plantagen und in Minen den Reichtum Europas mit erwirtschaften. Genauso baut die Entstehung der modernen Gesellschaft seit der Industrialisierung auf gewanderter Arbeitskraft auf, wie bereits der erste Migrationssoziologe Ravenstein erkennt. Bis heute sind die Wirtschaftskreisläufe der »modernen Gesellschaften« *elementar* auf gewanderte Arbeitskraft angewiesen.

Nicht zuletzt im Anschluss an Anderson kann sozialontologisch von einer generellen Subnationalität ausgegangen werden, die weder strukturell noch historisch an nationalstaatliche Strukturen gebunden sein muss. Damit gerät die Vorstellung der modernen Gesellschaft, die auf einen methodologischen Nationalismus gründet, unter Rechtfertigungsdruck. Untersuchungseinheiten in nationalgesellschaftlichen Parametern sind deshalb nicht zu verwerfen, aber zu begründen. Denn die »Gesellschaft« oder die Welt kann auch aus transnationalen sozialen Räumen oder aus prekär migrantischer Perspektive heraus beschrieben werden. Der Begriff der *Transnationalität* bleibt vor allem da angebracht, wo die historische Genese mitberücksichtigt und ausgedrückt werden soll.

Orte und leibliche Erfahrungen bleiben für menschliches Zusammenleben relevant. Orte definieren sich über die Bedeutung, die sie für uns in unserer Praxis haben. Sozialtheoretisch sind Orte von Bedeutung, weil sich in oder an ihnen die konkrete Begegnung mit dem Anderen abspielt, weil sie soziale Kraftfelder sind, die große Synergien freisetzen können, und weil sie als Versammlungsort das Politische konkret werden lassen. Orte werden nicht über ihre Grenzen definiert. Orte sind immer offen. Allerdings kann umgekehrt eine Behälter-Gesellschaft, zum Beispiel auch eine Nationalgesellschaft, *als Ort* aufgefasst werden. Transnationale soziale Räume sind keine über Ländergrenzen hinweg schwebende newtonschen Räume, sondern in Anlehnung an Leibniz als Netzwerke relationale Räume. Auch sie sind offen. Diese Netzwerke entstehen, weil Personen, Dinge, Orte oder Geschichte(n) für ihre Teilnehmenden Bedeutung haben. Aufgrund einer hohen Bedeutung können sie auch politisch werden. Umgekehrt kann eine politische Dimension der Verbindungen diese noch stärken. So können Transnationale (oder subnationale) soziale Netzwerke viele Jahrzehnte oder Jahrhunderte andauern und älter sein als die Nationen, die sie über- oder unterschreiten.

Die begriffliche Dichotomie zwischen »sesshaft« und »migrantisch« löst sich auf. Ihre kategoriale Unterscheidung wird in ein graduelles Spektrum von verschiedenen Geschwindigkeiten und unterschiedlichen Bewegungsformen überführt. An die Stelle der gesellschaftstheoretischen Normierung der Sesshaftigkeit tritt eine sozialtheoretische Bewegungslehre. Dabei bekommen im Anschluss an Deleuze und Guattari die Termini »Migration«, »Nomadentum« und »Sesshaftigkeit« eine neue Bedeutung: Nicht-Bewegung in dem Sinne gibt es nicht; bei allen drei Modi handelt es sich um Bewegungsformen mit bestimmtem Raumbezug. Nach der Bewegung ist vor der Bewegung, »Stillstand« ist Langsamkeit, »Sesshaftigkeit« entspricht genauer betrachtet zyklischen oder sehr langsamen linearen Bewegungen (individuell-biographisch oder auch kollektiv). *Sesshaftigkeit* im eigentlichen Sinn ist *nicht* durch Unbeweglichkeit, sondern durch eine bestimmte *Kontrollpraxis* gekennzeichnet. Bei der sesshaften Kontrollpraxis wird Räumlichkeit zu Kontrollzwecken genutzt. Das kann beispielsweise der Besitz von Haus und Hof sein, das kann ein Staat mit Grenzen sein, das ist aber auch die Landwirtschaft. Diese Einkerbung des Raumes dient der politischen, sozialen und ökonomischen Kontrolle der Lebensumstände. »Sesshaft leben« heißt nicht, zu wohnen, aber die Sesshaftigkeit, die Räumlichkeit zu Kontrollzwecken nutzt, erleichtert sehr das überlebensnotwendige Wohnen.

Wohnen im Sinne von »einen Schutzraum haben« muss im Anschluss an Flusser jeder Mensch, um physisch, emotional, handlungstheoretisch und intellektuell (über)lebensfähig zu bleiben. Bei Heidegger zeigt sich unter anderem am »Wohnen«, wie das Dasein (der Mensch) sich »wesentlich wohnend« seine Welt anhand der Bedeutung für sich »einräumt«. Heideggers Hypostasierung des Wohnens als

anthropologisches Wesensmerkmal kann als Beispiel für einen anthropologischen Sedentarismus gewertet werden.

Migrantik bezeichnet eine zielgerichtete (oder zumindest vorübergehend »ankommende«) Weise der Wanderung, Nomadik beschreibt unabgeschlossene Bewegungsmuster. Bei der Migration ist der Weg dem Ziel untergeordnet, beim Nomadentum sind die Stationen dem Weg untergeordnet. Bei Migration handelt es sich um eine relative Bewegung in einem logisch und ontologisch vorgängigen Raum, bei Nomadik wird der flache Raum besetzt, ohne zu zählen – das heißt, der nomadische Raum ist immer genau so groß, wie er nomadisch besetzt ist und er geht der nomadischen »Bewegung«, die im engen Sinn keine ist, weder logisch noch ontologisch voraus. Nomadik ist Geschwindigkeit und die Räumlichkeit ist Teil dieser Dynamik. Nomad:innen leben die Räumlichkeit. Die Modi »Nomadik«, »Migrantik« und »Sesshaftigkeit« entsprechen einer analytischen Unterscheidung. Faktisch sind alle Varianten miteinander kombinierbar und treten gemischt auf.

Die paradigmatische Transmigration weist als nomadisch-zyklische Bewegung tendenziell eher entschleunigende und festigende Dynamik auf. Die »Globalisierung« entspricht in der Tendenz einer beschleunigenden Intensität. Es ist gut möglich, dass beispielsweise Migrationsbewegungen, die den beschleunigenden transnationalen ökonomischen Verflechtungen geschuldet sind, zunächst Teil dieser insgesamt hohen Geschwindigkeit »Globalisierung« sind, später in transnationalen Lebensspraxen aber wieder entschleunigen. »Der Nomade ist vielmehr derjenige, der sich nicht bewegt« (Deleuze/Guattari, s.o.). Die nomadische Position der Mitte kann eine sehr ruhige, in sich und in der Gegenwart ruhende Position sein.

In einer auf methodologischem Nationalismus fußenden Sozialtheorie kann Migration sozialtheoretisch nur defizitär auftreten: als Mangel, als bloßes Potenzial oder als Widersprüchlichkeit. Mit dem *transnational turn* wird nicht zuletzt auch durch empirische Studien deutlich, dass migrantische Lebensformen aus migrantischer Perspektive *an sich* weder widersprüchlich, noch mangelhaft, noch in irgendeiner anderen Weise defizitär sind, sondern eine soziale Realität, die sozial, ökonomisch und kulturell *trägt und bedeutet*. In den nationalstaatlichen Strukturen und ihrer Sozialtheorie kann aufgrund des methodologischen Nationalismus und des Sedentarismus die migrantische Trägerschaft und Bedeutung nicht abgebildet werden. Erst mit dem *transnational turn* ist eine gesellschaftstheoretische Anerkennung migrantischer Trägerschaft artikulierbar geworden.

Chakrabarty sieht für eine Neubewertung des »europäischen Erbes« als Erstes die Politische Philosophie in der Pflicht. Auch hier wird die soziale Polis zum archimedischen Punkt, von dem aus Sozietäten, die über eine bloße Zufallskonstellation hinausgehen, identifizierbar werden. Die Soziopolis braucht eine Örtlichkeit, an der man sich versammeln kann. Diese Örtlichkeit muss aber kein newtonscher Raum sein, der sich über seine Außengrenzen definiert. Netzwerke definieren sich

über ihren Inhalt, der sie *sind*; Orte definieren sich über die *Bedeutung*, die sie für uns haben. Orte sind sozialtheoretische *Konkretion*, weil an ihnen Begegnungen stattfinden. Orte und Netzwerke haben keine Außengrenzen, die sie definieren, aber *immer eine Mitte*. Bei Netzwerken kann die Mitte nicht identifiziert, aber eingenommen werden. Bei Orten kann es ein Zentrum geben. Bei einem Ort, der eine Polis ist, ist das gemeinsame Zentrum die Agora, wo man sich versammelt. Da bei Netzwerken die Mitte nicht identifizierbar ist, obgleich sie vorhanden ist, bieten Netzwerke allein keine ausreichende Möglichkeit, in der das *zoon politikon* »Mensch« Angelegenheiten regeln könnte, die alle angehen. Dazu gehören auch normative Fragen und die Frage nach Recht und Unrecht. Soziale Netzwerke sind Strukturen, die ständig entstehen und vergehen. Sie widersprechen sich weder mit Orten, noch mit newtonschen Räumen, noch mit Poleis. Sie bestehen aus Bindungen, die Menschen eingehen, weil ihnen etwas wichtig ist. Aus dieser Bedeutung kann aber politische Dimension erwachsen und umgekehrt kann das Politische Bedeutung binden. Daraus folgt, dass Netzwerke aufgrund vieler persönlicher Bindungen politisch werden können, sowie dass politische Fragen, die immer auch ethische Fragen sind, Verbindungen knüpfen und festigen können.

Die Polis entsteht und besteht um des Überlebens *und* um des guten Lebens willen. Menschliches Leben umfasst *immer beides*. So verhält es sich auch mit den Migrationsursachen: Es wird um des Überlebens *und* um des guten Lebens willen gewandert. Menschen sind hochkomplexe Lebewesen. Wenn sie migrieren, migrieren sie nicht als »bloße« (Fach-)Arbeitskräfte oder als »bloße« Flüchtlinge oder Ähnliches, sondern immer als Menschen; als soziale, ökonomische, kulturelle und so weiter Subjekte, als (politische) Lebewesen, als gründende, denkende, freundschaftlich verbundene Personen und so fort. In der Logik der Sesshaftigkeit sind Migrant:innen bisher »Objekt« statt Subjekt politischer Entscheidungen, *obwohl* die Entscheidungen sie angehen. Das liegt daran, dass bei der Politik der Sesshaftigkeit über die Einkerbung von Räumen, beispielsweise durch Grenzziehung, Kontrolle ausgeübt wird. Damit geht eine Pathologisierung derjenigen Bewegungen einher, die diese gesetzten Grenzen überschreiten. Die Politik der Sesshaftigkeit und der methodologisch nationalistische Gesellschaftsbegriff legitimieren sich kohärenztheoretisch wechselseitig. *An sich* sind grenzüberschreitende Bewegungen jedoch weder politisch noch sozialtheoretisch »falsch«.

Der Polis einer Sozietät in Bewegung käme als Aufgabe zu, statt einer Politik der Sesshaftigkeit eine konstituierende Kultur der Mobilitäten und eine Kultivierung der verschiedenen Tempi und Raumbezüge zu befördern. Dabei geht es immer auch um politisch-ethische Fragen des guten Lebens und des Überlebens.

Dadurch, dass das hochkomplexe Lebewesen »Mensch« auch in hochkomplexen Verbindungen mit der unmittelbaren und mittelbaren Umwelt lebt, ist für das Individuum jede Wanderung eine existenzielle Erfahrung. Die Wanderung wirft den Migrierenden auf sich selbst und eine radikale, philosophische, unmittelba-

re menschliche Freiheit zurück. Diese Freiheit kann als existenzielle und geistige Freiheit positiv genutzt und fruchtbar gemacht werden. Sie kann aber auch irritieren, belasten und überfordern. Sie kann so sehr belasten, dass der Verlust der alten hochkomplexen Verbindungen als das Sterben auch der eigenen Seele empfunden wird. In der Realität gibt es zahllose psychosoziale Zwischenstadien und Wechsel dieser beiden Extreme. Gegenüber dem Nomadentum und der Sesshaftigkeit ist die Migration die Bewegungsform mit dem größten persönlichen Risiko.

Kants Feststellung, dass »ursprünglich« niemand an einem Ort der Erde zu sein mehr Recht habe als ein anderer, kann im Anschluss an die hier vorliegenden Analysen als Artikulation einer subnationalen Sozialontologie aufgefasst werden. Abraham leistet unbedingte Gastfreundschaft, als er im Hain drei Reisende empfängt. Als Erstes verbeugt er sich vor den Gästen. Das tut er, weil er im Grunde von dieser geteilten Erdoberfläche weiß. Genauso weiß er, dass auch er »ursprünglich«, das heißt *sozialontologisch*, *mobil* ist: Er erkennt die drei herankommenden Reisenden als *mobile Gleiche*. In der Szene im Hain ist die konkrete, würdevolle Begegnung mit dem Anderen ausgedrückt, die an Orten passieren kann. Derrida weist auf die Verwobenheit der Gastfreundschaftsformen im Konkreten hin: In der konkreten Soziopolis sind ethische und politische Fragen in der jeweiligen lokalen Praxis mit eingeschlossen. Die konkrete Begegnung in einer Zeit nach der Aufklärung erfordert die Anerkennung des Gegenübers als Subjektivität.

In Budapest im August 2015 erleidet das sesshafte Europa jenseits der Migrationsforschung einen *Subjekt-migrans*-Schock. »Wie? Sie sprechen ganz allein?« (Sartre): Europa sieht sich Flüchtenden gegenüber, die sich nicht an Einkerbungen halten, weil sie schlichtweg andere Ziele und Pläne für ihr Leben haben. »Wie? Sie haben Pläne und Ideen?« Die Zivilgesellschaft reagiert mit Empathie und Spontan-Applaus auf dem Bahnsteig auf der einen sowie mit Panik vor dem Kontrollverlust über die vermeintlich »schützenden« Grenzen auf der anderen Seite. Es ist auch hieraus ersichtlich, dass die Logik der Sesshaftigkeit den Blick auf die subnationale Sozialontologie, die »ursprünglich« geteilte Erdoberfläche, verstellen kann. So hatte sie auch lange die sozialtheoretische Anerkennung migrantischer Subjektivität in der Gesellschaftstheorie verhindert.

Was daraus folgt und hier aber nicht mehr ausgearbeitet werden kann, ist eine philosophische Kritik am metaphysischen Sedentarismus. Erste Ausgangspunkte dazu bieten der migrantische Kritikbegriff im Anschluss an Flussers Theorie zur Aufhebung der Heimat sowie Diagnes »figure of the migrant«. Die migrantische Subjektivität ist der Schlüssel dazu.

Literaturverzeichnis

- Abizadeh, Arash, Demokratietheoretische Argumente gegen die staatliche Grenzhoheit, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 98-120.
- Adichie, Chimamanda Ngozi, *Americanah*, Frankfurt a.M. 2014.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002.
- Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a.M. 1996.
- Angeli, Oliviero, *Migration und Demokratie. Ein Spannungsverhältnis*, Stuttgart 2018.
- Angenendt, Steffen, David Kipp und Amrei Meier, *Mixed Migration. Challenges and Options for the Ongoing Project of German and European Asylum and Migration Policy*, hg. von der Bertelsmann Stiftung, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/mixed-migration>, 2017, aufgerufen am 18.05.2020.
- Appadurai, Arjun, Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998, S. 11-40.
- Arendt, Hannah, *Wir Flüchtlinge*, mit einem Essay von Thomas Meyer, Stuttgart 2018 (zuerst 1943).
- Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München 2014 (zuerst 1951).
- Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002 (zuerst 1958).
- Aristoteles, *Politik*, Hamburg 2009 (zuerst 1994).
- Augé, Marc, Nicht-Orte, in: Günzel, Stephan (Hg.), *Texte zur Theorie des Raums*, Stuttgart 2013, S. 94-98.
- Aydın, Yaşar, Rückkehrer oder Transmigranten? Erste Ergebnisse einer empirischen Analyse zur Lebenswelt der Deutsch-Türken in Istanbul, in: Ozil, Şeyda, Michael Hoffmann und Yücel Dayıoğlu (Hg.), *50 Jahre türkische Arbeitsmigration*, Göttingen 2011, S. 59-90.
- Aydın, Yaşar, Zur Bedeutung von gesellschaftlichen Veränderungen und transnationalen Orientierungen bei Mobilitätsentscheidungen: Abwanderung türkei-

- stämmiger Hochqualifizierter aus Deutschland nach Istanbul, in: Pusch, Barbara (Hg.), *Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei*, Wiesbaden 2013.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc, »Transnational Projects: A New Perspective« and »Theoretical Premises«, in: Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt (Hg.), *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 261-272.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc, Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration, in: Dies. (Hg.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York 1992, S. 1-24.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc, Transnationalismus: ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration, in: Kleger, Heinz (Hg.), *Transnationale Staatsbürgerschaft*, Frankfurt a.M. 1997, S. 81-107.
- Baumann, Gerd, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge 1996.
- Bayer, Michael, Gabriele Mordt, Sylvia Terpe und Martin Winter (Hg.), *Transnationale Ungleichheitsforschung. Eine neue Herausforderung für die Soziologie*, Frankfurt a.M./New York 2008.
- Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998.
- Benhabib, Seyla, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, Frankfurt a.M. 2017.
- Benhabib, Seyla, Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos, in: *DZ-Phil* 53 (2005) 1, S. 83-95.
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, New York/London 1994.
- Bojadžijev, Manuela, *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*, Münster 2008.
- Bojadžijev, Manuela und Regina Römhild, Was kommt nach dem »transnational turn«? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung, in: Labor Migration (Hg.), *Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung*, Berlin 2014, S. 10-24.
- Boos-Nünning, Ursula und Yasemin Karakaşoğlu, *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*, Münster 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1998.
- Bourdieu, Pierre, Sozialer Raum, symbolischer Raum, in: Ders., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M. 1998, S. 13-27.
- Brezger, Jan, *Internationale Freizügigkeit als Menschenrecht*, Frankfurt a.M./New York 2018.
- Carens, Joseph H., Ein Plädoyer für offene Grenzen, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 166-211.

- Castells, Manuel, *Das Informationszeitalter I: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Op-laden 2003.
- Chakrabarty, Dipesh, Europa provinzialisieren: Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römheld (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002), S. 134-161.
- Clarke, Samuel, Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, S. 58-71.
- Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römheld (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002).
- Conrad, Sebastian und Shalini Randeria, Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. und Regina Römheld (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002), S. 32-70.
- Cresswell, Tim, *Place – a Short Introduction*, Malden/Oxford 2004.
- Cresswell, Tim, *On the Move. Mobility in the Modern Western World*, New York/London 2006.
- Dahinden, Janine, Are We all Transnationals Now? Network Transnationalism and Transnational Subjectivity: The Differing Impacts of Globalization on the Inhabitants of a Small Swiss City, in: *Ethnic and Racial Studies* 32 (2009) 8, S. 1365-1386.
- Dahinden, Janine, Von den transnationalen Migrationsstudien zu einer Transnationalisierung der Sozialtheorie: Plädoyer für einen integrativen Ansatz, in: Pusch, Barbara (Hg.), *Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei*, Wiesbaden 2013, S. 83-101.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1992 (zuerst 1980).
- Demirović, Alex, *Bevölkerung und Klassenpolitik. Gramscis hegemonietheoretische Annäherung an die Frage der Migration*, <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/bevoelkerung-und-klassenpolitik-gramscis-hegemonietheoretische-annaeherung-an-die-frage-der-migration>, 2018, aufgerufen am 19.09.2019.
- Derrida, Jacques, *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2018.
- Dhawan, Nikita und Maria do Mar Castro Varela (Hg.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005.
- Dhawan, Nikita und Maria do Mar Castro Varela, Edward Said – Der orientalisierte Orient, in: Dies. (Hg.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, S. 29-54.
- Dierse, Ulrich und H. Rath, Nation, Nationalismus, Nationalität, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Bd. 6, hg. von Ritter, Joachim, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1971ff., S. 406-414.

- Dietrich, Frank und Véronique Zanetti, *Philosophie der internationalen Politik zur Einführung*, Hamburg 2014.
- Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017.
- Döring, Jörg und Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008.
- Döring, Jörg, und Tristan Thielmann, Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen, in: Dies. (Hg.), *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, S. 7-48.
- Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006.
- Düvell, Franck, *Europäische und internationale Migration. Einführung in historische, soziologische und politische Analysen*, Hamburg 2006.
- Elberfeld, Rolf, Einleitung, in: Nishida, Kitaro, *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Darmstadt 1999, S. 1-19.
- Esser, Hartmut, *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse*, Neuwied/Darmstadt 1980.
- Ezli, Özkan, Andreas Langenohl, Valentin Rauer und Claudia Marion Voigtmann (Hg.), *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität. Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft*, Bielefeld 2013.
- Ezli, Özkan, Andreas Langenohl, Valentin Rauer und Claudia Marion Voigtmann, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität. Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft*, Bielefeld 2013, S. 9-21.
- Faist, Thomas, *Transnationale Migration als relative Immobilität in einer globalisierten Welt*, Bielefeld 2006 (Working Papers – Center on Migration, Citizenship and Development 11).
- Faist, Thomas (Hg.), *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, Bielefeld 2000.
- Faist, Thomas, »We are all Transnationals now«: *The Relevance of Transnationality for Understanding Social Inequalities*, Bielefeld 2014 (SFB 882 Working Paper Series 25).
- Faist, Thomas, Elemente einer transnationalen Methodologie jenseits von methodologischem Nationalismus und Essentialismus, in: Pusch, Barbara (Hg.), *Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei*, Wiesbaden 2013, S. 103-128.
- Faist, Thomas, Grenzen überschreiten. Das Konzept ›Transstaatliche Räume‹ und seine Anwendungen, in: Ders. (Hg.), *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, Bielefeld 2000, S. 9-56.
- Faist, Thomas, Migration und der Transfer sozialen Kapitals oder: warum gibt es relativ wenige internationale Migranten?, in: Pries, Ludger (Hg.), *Transnationale Migration*, Baden-Baden 1997 (Sonderband 12 der Zeitschrift *Soziale Welt*), S. 63-84.

- Faist, Thomas, Margit Fauser und Eveline Reisenauer, *Das Transnationale in der Migration. Eine Einführung*, Weinheim/Basel 2014.
- Fanon, Frantz, *Die Verdammten dieser Erde*, mit einem Vorwort von Jean-Paul Sartre, Frankfurt a.M. 1981 (zuerst 1961).
- Fichte, Johann Gottlieb, *Reden an die deutsche Nation*, mit neuer Einleitung von Reinhard Lauth, Hamburg 1978 (zuerst 1808).
- Flick, Uwe, Ernst von Kardoff und Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg 2000.
- Flusser, Vilém, *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, mit einem Nachwort von Milton Vargas, Frankfurt a.M. 1999.
- Flusser, Vilém, *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Hamburg 2013 (zuerst 1994).
- Flusser, Vilém, Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit, in: Ders., *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Hamburg 2013 (zuerst 1994), S. 15-30.
- Foroutan, Naika, *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld 2019.
- Foucault, Michel, Von anderen Räumen, in: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, hg. von Defert, Daniel und François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, S. 931-942. Auch in: Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, S. 317-329.
- Frank, André Gunder, *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt a.M. 1969.
- Geißler, Heiner (Hg.), *Ausländer in Deutschland – für eine gemeinsame Zukunft*, München 1983.
- Georgi, Fabian, *Managing Migration? Eine kritische Geschichte der Internationalen Organisation für Migration (IOM)*, Berlin 2019.
- Gesemann, Frank (Hg.): *Migration und Integration in Berlin. Wissenschaftliche Analysen und politische Perspektiven*, Opladen 2001.
- Goppel, Anna, Was derzeit falsch läuft: Zur öffentlichen Migrationsdebatte und einem möglichen Beitrag der politischen Philosophie, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 339-348.
- Griese, Hartmut, Rainer Schulte und Isabel Sievers, *Bildungserfolgreiche Transmigranten. Eine Studie über deutsch-türkische Migrationsbiographien*, Frankfurt a.M. 2010.
- Guarnizo, Luis E. und Michael P. Smith, *The Location of Transnationalism. Transnationalism from Below*, New Jersey 2002.
- Guldin, Rainer und Gustavo Bernardo, *Vilém Flusser (1920-1991), Ein Leben in der Bodenlosigkeit. Biographie*, Bielefeld 2017.
- Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009.

- Günzel, Stephan (Hg.), *Texte zur Theorie des Raums*, Stuttgart 2013.
- Günzel, Stephan, Physik und Metaphysik des Raums. Einleitung, in: Dünne, Jörg und ders. (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, S. 19-43.
- Günzel, Stephan, Vom Raum zum Ort – und zurück, in: Hünefeldt, Thomas, Joost van Loon, Daniel Romić und Annika Schlitte (Hg.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014, S. 25-44.
- Gupta, Akhil und James Ferguson (Hg.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham/London 1997.
- Gupta, Akhil und James Ferguson, Discipline and Practice: ›The Field‹ as Site, Method, and Location in Anthropology, in: Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt, *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 87-103.
- Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996.
- Hall, Stuart, Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Hamburg 2012, S. 66-87.
- Hall, Stuart, Cultural Identity and Diaspora, in: Rutherford, Jonathan (Hg.): *Identity: Community, Culture, Difference*, London 1990, S. 222-237.
- Hall, Stuart, Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Hamburg 2012, S. 137-179.
- Hall, Stuart, Wann gab es ›das Postkoloniale‹?: Denken an der Grenze, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeira und Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002), S. 197-223.
- Han, Petrus, *Theorien zur internationalen Migration*, Stuttgart 2006.
- Hardt, Michael und Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M./New York 2002.
- Hechenblaikner, Lois, Das Monster melken. Lois Hechenblaikner fotografiert den Tourismus in Österreich. Ein Gespräch über Ischgl, die Deutschen und den Wahnsinn des Après-Ski, Lois Hechenblaikner im Interview mit Alex Rühle, in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 106 vom 08.05.2020, S. 11.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001 (zuerst 1927).
- Heidegger, Martin, Bauen, Wohnen, Denken, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 145-162.
- Hess, Sabine und Ramona Lenz (Hg.), *Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume*, Königstein 2001.
- Hill, Marc und Erol Yıldız (Hg.), *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*, Bielefeld 2018.
- Holert, Tom und Mark Terkessidis, *Fliehkraft. Gesellschaft in Bewegung – von Migranten und Touristen*, Köln 2006.

- Hoff, Gerd und Michele Borelli, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Baltmannsweiler 1988.
- Hoff, Gerd, Auf dem Weg zur Mündigkeit in der multikulturellen Gesellschaft, in: Ders. und Michele Borelli, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Baltmannsweiler 1988.
- Hünefeldt, Thomas, Joost van Loon, Daniel Romić und Annika Schlitte (Hg.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014.
- Hünefeldt, Thomas, Joost van Loon, Daniel Romić und Annika Schlitte, Einleitung: Philosophie des Ortes, in: Dies., *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014, S. 7-24.
- Hunt, Jennifer, *Why Do People Still Live in East Germany?*, DIW (Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung) Discussion Paper 201, Berlin 2000.
- International Organization for Migration (Hg.), *World Migration Report 2015, Migrants and Cities: New Partnerships to Manage Mobility*, <https://www.iom.int/world-migration-report-2015>, aufgerufen am 08.11.2017.
- Johler, Reinhard, Christian Marchetti, Bernhard Tschofen und Carmen Weith (Hg.), *Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen*, Münster 2013.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Teil 1, Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. III, Frankfurt a.M. 1974.
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. XI, Frankfurt a.M. 1974, S. 191-251.
- Kant, Immanuel, Vorrede zur zweiten Auflage, in: Ders., *Kritik der reinen Vernunft*, Teil 1, Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. III, Frankfurt a.M. 1974, S. 20-41.
- Karakayali, Serhat, *Gespenster der Migration. Zur Genealogie illegaler Einwanderung in der Bundesrepublik Deutschland*, Bielefeld 2008.
- Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt (Hg.), *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008.
- Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt, Constructing Transnational Studies, in: Dies. (Hg.), *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 1-18.
- Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt, Preface and Acknowledgements, in: Dies. (Hg.), *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. xi-xii.
- Kirby, Andrew, Wider die Ortlosigkeit, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998, S. 168-175.
- Kivisto, Peter, Theorizing Transnational Immigration: A Critical Review of Current Efforts, in: *Ethnic and Racial Studies* 24 (2001) 4, S. 549-577.
- Klein, Arne (Hg.), *Die Rede von der multikulturellen Gesellschaft. Kontroversen, Dimensionen, Strategien. Ein Reader*, Berlin 1992.

- Klein, Arne, Einleitung. Die Rede von der multikulturellen Gesellschaft, in: Ders. (Hg.), *Die Rede von der multikulturellen Gesellschaft. Kontroversen, Dimensionen, Strategien. Ein Reader*, Berlin 1992, S. 8-14.
- Koch, Susanne, *The Impact of Foreign Experts on Policymaking in Young Democracies – a Comparative Analysis of South Africa and Tanzania*, Bielefeld 2015.
- Krumme, Helen, Fortwährende Remigration: Das transnationale Pendeln türkischer Arbeitsmigrantinnen und Arbeitsmigranten im Ruhestand, in: *Zeitschrift für Soziologie* 33 (2004) 2, S. 138-153.
- Kuhn, Barbara und Ursula Winter (Hg.), *Grenzen. Annäherungen an einen transdisziplinären Gegenstand*, Würzburg 2019.
- Kurbacher, Frauke Annegret, Zwischen Bedingung und Ermöglichungsgrund – Die Grenze? Philosophisch-kritische Überlegungen zu einem grenzwertigen Phänomen, in: Kuhn, Barbara und Ursula Winter (Hg.), *Grenzen. Annäherungen an einen transdisziplinären Gegenstand*, Würzburg 2019, S. 53-80.
- Kurbacher, Frauke Annegret, Zwischen ›Verwurzelung‹ und ›Bodenlosigkeit‹. Gedanken zu einer Philosophie der Migration, in: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 3 (2018) 1, S. 21-34.
- Kürşat-Ahlers, Elcin und Hans-Peter Waldhoff, Die langsame Wanderung. Wie Migrationstheoretiker der Vielfalt gelebter Migration nachwandern, in: Gese-mann, Frank (Hg.): *Migration und Integration in Berlin. Wissenschaftliche Analysen und politische Perspektiven*, Opladen 2001, S. 31-62.
- Labor Migration (Hg.), *Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung*, Berlin 2014.
- Latour, Bruno, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M. 2007.
- Laux, Henning, Jörn Lamla, Hartmut Rosa und David Strecker, *Handbuch der Soziologie*, Konstanz/München 2014.
- Laux, Henning, Soziologie der Existenzweisen: Bruno Latour, in: Ders., Jörn Lamla, Hartmut Rosa und David Strecker, *Handbuch der Soziologie*, Konstanz/München 2014, S. 261-280.
- Leggewie, Claus, *Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Hamburg 1990.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Briefwechsel mit Samuel Clarke [Auszüge], in: Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, S. 58-71.
- Lenz, Ramona, *Mobilitäten in Europa. Migration und Tourismus auf Kreta und Zypern im Kontext des europäischen Grenzregimes*, Wiesbaden 2010.
- Lévinas, Emmanuel, Heidegger, Gagarin und wir, in: Ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1992, S. 173-176.
- Löffler, Berthold, *Integration in Deutschland. Zwischen Assimilation und Multikulturalismus*, München 2011.

- Maffei, Stefania, *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*, Frankfurt a.M./New York 2019.
- Malkki, Liisa, National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees, in: Gupta, Akhil und James Ferguson (Hg.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham/London 1997, S. 52-74.
- Marcus, George M., Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography, in: *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), S. 95-117.
- Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, Bd. 1, Berlin 1956ff. (zuerst 1844), S. 378-391.
- Mau, Steffen, *Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten*, Frankfurt a.M./New York 2007.
- Mayer, Ruth, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005.
- Mayer, Ruth, Die Geburt der Nation als Migrationspraxis. Benedict Anderson: Imagined Communities, in: Reuter, Julia und Paul Mecheril (Hg.), *Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien*, Wiesbaden 2015, S. 263-273.
- Mayer, Ruth und Mark Terkessidis (Hg.), *Globalkolorit. Multikulturalismus und Popkultur*, St. Andrä/Wörtern 1998.
- Mbembe, Achille, Frankreich provinzialisieren?, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeira und Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002), S. 224-263.
- Meyer, Thomas, Hannah Arendt über Flüchtlinge: ›Es bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt‹, Radioessay vom 20.12.2015 im Deutschlandfunk. Abgedruckt in und zitiert nach: Arendt, Hannah, *Wir Flüchtlinge*, mit einem Essay von Thomas Meyer, Stuttgart 2018, S. 41-59.
- Middell, Matthias, Der Spatial Turn und das Interesse an der Globalisierung in der Geschichtswissenschaft, in: Döring, Jörg und Tristan Thielmann, *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, S. 103-123.
- Miller, David, Immigration und territoriale Rechte, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 77-97.
- Nida-Rümelin, Julian, *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*, Berlin 2017.
- Nishida, Kitaro, *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Darmstadt 1999.
- Oltmer, Jochen, *Migration. Geschichte und Zukunft der Gegenwart*, Darmstadt 2017.
- Oswald, Ingrid, *Migrationssoziologie*, Konstanz 2007.
- Özmen, Elif, Warum eigentlich ›Werte‹? Einige Gedanken zur ›Flüchtlingskrise‹, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 349-360.

- Özmen, Elif und Anita Rösch (Hg.), *Flucht und Migration. Fakten, Probleme, Positionen. Texte und Materialien für den Unterricht*, Stuttgart 2016.
- Özmen, Elif und Anita Rösch, Alles in Bewegung, in: Dies. (Hg.), *Flucht und Migration. Fakten, Probleme, Positionen. Texte und Materialien für den Unterricht*, Stuttgart 2016, S. 9-10.
- Park, Robert E., Ernest W. Burgess und Roderick D. McKenzie, *The City*, Chicago 1925.
- Portes, Alejandro, Luis E. Guarnizo und Patricia Landolt, The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field, in: *Ethnic and Racial Studies* 22 (1999), 217-237. Gekürzt auch in Khagram, Sanjeev und Peggy Levitt, *The Transnational Studies Reader*, New York/London 2008, S. 275-283.
- Pries, Ludger, *Die Transnationalisierung der sozialen Welt: Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*, Frankfurt a.M. 2008.
- Pries, Ludger (Hg.), *Transnationale Migration*, Baden-Baden 1997 (Sonderband 12 der Zeitschrift *Soziale Welt*).
- Pries, Ludger, *Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung*, Wiesbaden 2010.
- Pusch, Barbara (Hg.), *Transnationale Migration am Beispiel Deutschland und Türkei*, Wiesbaden 2013.
- Quadflieg, Dirk, Philosophie, in: Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009, S. 274-289.
- Randeria, Shalini und Regina Römhild, Das postkoloniale Europa: Verflochtene Genealogien der Gegenwart – Einleitung zur erweiterten Neuauflage (2013), in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002), S. 9-31.
- Rauer, Valentin, Integrationsdebatten in der deutschen Öffentlichkeit (1947-2012). Ein umstrittenes Konzept zwischen ›region-building‹ und ›nation-saving‹, in: Ezli, Özkan, Andreas Langenohl, Valentin Rauer und Claudia Marion Voigtmann (Hg.), *Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität. Grenzziehungen in Theorie, Kunst und Gesellschaft*, Bielefeld 2013, S. 51-85.
- Ravenstein, Ernest George, Die Gesetze der Wanderung I und II, in: Szell, György (Hg.), *Regionale Mobilität. Elf Aufsätze*, München 1972, S. 41-94.
- Rawlence, Ben, *Stadt der Verlorenen: Leben im größten Flüchtlingslager der Welt*, Zürich 2016.
- Reuter, Julia und Paul Mecheril (Hg.), *Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien*, Wiesbaden 2015.
- Reuter, Julia und Paula-Irene Villa (Hg.), *Postkoloniale Soziologie: Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, Bielefeld 2010.

- Robertson, Roland, Globalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998, S. 192-220.
- Römhild, Regina, Jenseits der ethnischen Grenzen der Migrationsforschung. Zur Kosmopolitisierung des Kulturbegriffs, in: Jöhler, Reinhard u.a. (Hg.), *Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen*, Münster 2013, S. 186-193.
- Rutherford, Jonathan (Hg.): *Identity: Community, Culture, Difference*, London 1990.
- Said, Edward, *Orientalism*, London 2003 (zuerst 1978).
- Sartre, Jean-Paul, Vorwort, in: Fanon, Frantz, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M. 1981 (zuerst 1961), S. 7-28.
- Sassen, Saskia, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton 1991.
- Schlitte, Annika, Das Erhabene als Ortserfahrung, in: Hünefeldt, Thomas, Daniel Romic, Joost van Loon und dies. (Hg.), *Philosophie des Ortes*, Bielefeld 2014, S. 45-62.
- Schlögel, Karl, *Planet der Nomaden*, Berlin 2006.
- Schneider, Jens und Maurice Crul, New Insights into Assimilation and Integration Theory: Introduction to the Special Issue, in: *Ethnic and Racial Studies* 33 (2010) 7, S. 1143-1148.
- Schramme, Thomas, Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 377-384.
- Schwartz, Helge, *Migration und radikale Demokratie. Politische Selbstorganisation von migrantischen Jugendlichen in Deutschland und den USA*, Bielefeld 2019.
- Sedmak, Clemens, *Drei Sätze und zwei Fische. Nachdenken über Notreisende*, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2 (2015) 2, S. 361-376.
- Sheller, Mimi und John Urry, The New Mobilities Paradigm, in: *Environment and Planning A* 38 (2006), S. 207-226.
- Szell, György (Hg.), *Regionale Mobilität. Elf Aufsätze*, München 1972.
- Terkessidis, Mark, *Nach der Flucht. Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft*, Stuttgart 2017.
- Thomas, William I. und Dorothy Swain, *The Child in America. Behavior Problems and Programs*, New York 1928.
- Thomas, William I. und Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, New York 1974 (zuerst 1918-1921).
- Treibel, Anette, *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*, Weinheim/München 2011 (zuerst 1990).
- Urry, John, *Mobilities*, Cambridge 2007.
- Vertovec, Steven, Migration and other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization, in: *International Migration Review* 37 (2003), S. 641-665.
- Virilio, Paul, *Geschwindigkeit und Politik*, Berlin 1980.

- Waldenfels, Bernhard, *Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2016 (zuerst 2009).
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System*, New York u.a. 1974ff.
- Walzer, Michael, Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, in: Dietrich, Frank (Hg.), *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017, S. 29-47.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972.
- Willis, Paul, »Profane Culture«: *Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur*, Frankfurt a.M. 1981 (zuerst 1978).
- Wimmer, Andreas und Nina Glick Schiller, Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences, in: *Global Networks* 2 (2002) 4, S. 301-334.
- Yıldız, Erol und Marc Hill (Hg.), *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, Bielefeld 2014.

Verzeichnis weiterer Quellen

- Diagne, Souleymane Bachir, *Decolonizing the History of Philosophy*, Vortrag an der Universität Halle am 26.10.2017, https://www.youtube.com/watch?v=UyBohqmP_Q4, aufgerufen am 20.06.2018.
- Decker, Markus, Obdachlose zunehmend Opfer, in: *Frankfurter Rundschau* vom 02.03.2017, www.fr.de/politik/hasskriminalitaet-obdachlose-zunehmend-opfer-a-1046985, aufgerufen am 03.09.2018.
- Dschingis Khan, in: *Wikipedia*, https://de.wikipedia.org/wiki/Dschingis_Khan, aufgerufen am 27.02.2019.
- IOM's Global Migration Data Analysis Centre GMDAC/International Organization for Migration (Hg.), 2015 *Global Migration Trends Factsheet*, <http://gmdac.iom.int/global-migration-trends-factsheet>, aufgerufen am 11.01.2018.
- Lutherbibel, 2017, <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln>, aufgerufen am 11.06.2020.
- Müller, Tobias, Ich und die anderen. ›Identität‹ lautet das große Thema in Rotterdam, in: *die tageszeitung* vom 19.03.2018, [https://taz.de/Vor-Kommunalwahl-in-den-Niederlande!n!/5489588&s=m%C3%BCller+tobias+ich+und+die+anderen](https://taz.de/Vor-Kommunalwahl-in-den-Niederlanden!/5489588&s=m%C3%BCller+tobias+ich+und+die+anderen), aufgerufen am 11.06.2020.
- Statista, *Ranking der größten Entwicklungshilfe-Geberländer im Jahr 2016*, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/12294/umfrage/ranking-der-groessten-geber-von-entwicklungshilfe>, aufgerufen am 11.01.2018.
- Statistisches Bundesamt, <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/MigrationIntegration/MigrationIntegration.html>, aufgerufen am 08.11.2017.
- Statistisches Bundesamt, <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Wanderungen/Wanderungen.html>, aufgerufen am 09.11.2017.
- Stöcker-Zafari, Hiltrud, *Editorial*, in: *iaf informationen*, hg. vom Verband binationaler Familien und Partnerschaften e.V., Sonderheft 2015, S. 2, https://www.verband-binationaler.de/fileadmin/Dokumente/mehrsprachig/Info2_15_web72.pdf, aufgerufen am 09.11.2017.

UNHCR (UN Refugee Agency), <https://www.unhcr.org/dach/de/services/statistiken>, aufgerufen am 08.11.2017.

Philosophie



Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest

Für eine post-neoliberale Welt

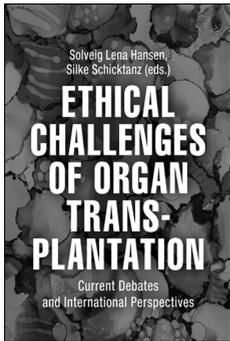
2020, 144 S., Klappbroschur

10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0

ISBN 978-3-7328-5365-6



Solveig Lena Hansen, Silke Schicktanz (eds.)

Ethical Challenges of Organ Transplantation

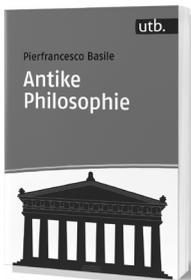
Current Debates and International Perspectives

2021, 358 p., pb., ill.

40,00 € (DE), 978-3-8376-4643-6

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4643-0



Pierfrancesco Basile

Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.

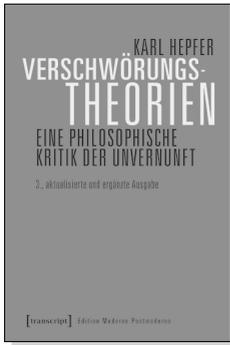
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Karl Hepfer

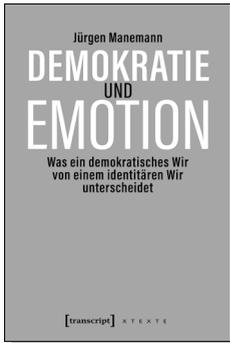
Verschwörungstheorien Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2021, 222 S., kart., 5 SW-Abbildungen

25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7



Jürgen Manemann

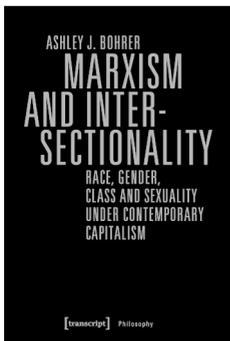
Demokratie und Emotion Was ein demokratisches Wir von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6

E-Book:

PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0



Ashley J. Bohrer

Marxism and Intersectionality Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**