

Gibt es ein transnationales Selbstbestimmungsrecht?

Bewegungsethische Erkundungen¹

Erscheint in: Zeitschrift Erziehungswissenschaft. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (2020)

Einleitung

Es ist oft herausgestellt worden, dass die Vorstellung der Staatswerdung einer Nation eine Selbstmythologisierung des Nationalstaates bezeichnet. „In Wirklichkeit“, schreibt Georg Kneer (Kneer 1997: 95), „verhält es sich umgekehrt: Staaten `bringen' Nationen und Ethnien hervor, dies geschieht eben

¹ Dem Text liegt das Manuskript des Vortrags mit gleichem Titel gehalten am 21. März 2018 auf dem Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft in Essen zu Grunde. Der Duktus des Vortrags wurde bei der Überarbeitung des Manuskripts im Wesentlichen beibehalten.

dadurch, dass der Prozeß der Herausbildung von Staaten als Werk von (imaginierten) nationalen Gemeinschaften beschrieben wird.“ Nation ist nach Benedict Anderson eine vorgestellte politische Gemeinschaft, eine „imagined community“ (Anderson 1998; orig. 1983) 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“ (ebd. 1998: 14f.). Nationen ermöglichen Beziehungen und Verbundenheiten zu Unbekannten im Modus von face-to-face-Kontakten. Das Nationale kann insofern als eine verräumlichte Imagination mit territorialer *Referenz* verstanden werden. Eric J. Hobsbawm beschreibt dies in seinem klassisch zu nennenden Werk „Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780“ so:

„Wie die meisten ernsthaften Forscher betrachte ich die 'Nation' nicht als eine ursprüngliche oder unveränderliche soziale Einheit. Sie gehört ausschließlich einer bestimmten und historisch jungen Epoche an. Sie ist eine gesellschaftliche Einheit nur insofern, als sie sich auf eine bestimmte Form des modernen Territorialstaates bezieht, auf den 'Nationalstaat', und es ist sinnlos, von Nation und Nationalität zu sprechen, wenn diese Beziehung nicht mitgemeint ist.“ (Hobsbawm 1991: 20f.).

Die auf einem bestimmten Typ der Konstruktion von Raum als Territorium sowie von Menschen, die in einem Verweisungszusammenhang stehen, als natio-ethno-kulturell kodierte Wir, beruhende Vorstellung und Praxis des Nationalstaates steht unter gegenwärtigen Bedingungen praktisch-funktional wie legitimatorisch in einer tiefen und grundlegenden Krise. Hobsbawm schreibt in dem Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe von 2004 seiner 1990 erstmals erschienenen Abhandlung zu Nationen und Nationalismus: „Jener Prozess, der aus Bauern Franzosen und aus Einwanderern amerikanische Staatsbürger hat machen lassen, kehrt sich gegenwärtig um (ebd. 2004: XII)“ und er schließt das Vorwort mit der Frage, was, wenn überhaupt irgendetwas, im 21. Jahrhundert an die Stelle des allgemeinen Modells der Beziehung zwischen Staat und Volk treten wird“ (ebd.: XIII). Seine Antwort ist: „Wir wissen es nicht“ (ebd.).

Anders als vorherrschende Krisensemantiken es nahelegen, haben wir es also gegenwärtig weniger mit einer Migrations- oder Flüchtlingskrise zu tun, sondern mit der Krise der Legitimität und Funktionalität der nationalstaatlichen Ordnung, eine Krise, die nicht allein, aber auch durch transnationale Migrationen intensiviert wird. Ich möchte in meinem Beitrag zeigen, dass diese praktisch-funktionale wie legitimatorische Krise eine

Chance der Veränderung der Verhältnisse in Richtung normativ wünschenswerter Verhältnisse darstellt und zwar deshalb weil dem Nationalstaatskonzept eine unabweisliche, symbolische und faktische Gewalt gegen natio-ethno-kulturell kodierte Andere inhärent ist, die insbesondere unter Bedingungen dessen, was als soziale Schrumpfung der Welt bezeichnet werden kann, in ihrem konstitutiven Legitimationsdefiziten besonders deutlich in Erscheinung tritt. Diese Gewalt gilt es zu mindern, ohne damit gleich notwendig das Ende des Nationalstaats zu fordern.

Was Seyla Benhabib als Paradox demokratischer Legitimität und Souveränität (Benhabib 2016: 198) bezeichnet, nämlich den Umstand, dass in der Logik der demokratischen Revolutionen der Moderne (allerdings erwähnt auch Benhabib die Haitianische Revolution nicht, die 1804 zur Unabhängigkeit St. Domingue und ihrer Umbenennung in Haiti und damit zur Zerschlagung des bedeutenden Sklavenmarkt Amerikas, sowie der Befreiung von etwa 500.000 Menschen aus der Sklaverei führte; Bhambra (2016) bezeichnet den Umstand der Ausblendung der Haitianischen Revolution in den intellektuellen Diskursen des Westens als epistemische Verleugnung) Bürgerrechte auf Menschenrechten beruhen, aber Bürgerrechte nur einer exklusiven Wir-Gruppe zugesprochen werden, dieses demokratische Paradox wird in seiner Fragwürdigkeit unter gegenwärtigen Bedingungen besonders augenfällig.

Auch wenn wie Jörn Rüsen in einem Streitgespräch mit Bärbel Völkel (Rüsen/Völkel 2017: 251) darauf verweist, dass traditionell die europäische Nationenvorstellung immer das Vorstellungsbild einer konkretisierten Menschheit darstellte, so konnte die Programmatik einer universellen Menschheit, die sich nur konkret und damit ausschließend realisierte, in der Europäischen Nationenpraxis nur durch faktische und symbolische Instrumentalisierung, Vergegenständlichung der Anderen sich vollziehen.

In besonders klarer Weise hat dies Theo Goldberg (2002) herausgearbeitet, der zeigt, wie die Herausbildung und Verfasstheit moderner Staatlichkeit von *race*-Konzepten vermittelt wird. Das Vorstellungsbild und die Praxisform „Rasse“ stellen nach Goldberg einen essentiellen Bestandteil der epistemischen, philosophischen und materiellen Entwicklung des modernen Nationalstaats und seiner laufenden Gouvernamentalität dar.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass im Koalitionsvertrag zwischen der Deutschen Sozialdemokratie und den christlichen Parteien in Deutschland ausgeführt wird: „Zur Sicherung der Freizügigkeit innerhalb Europas gehört ein wirksamer Schutz der europäischen Außengrenzen. Dazu wollen wir Frontex zu einer echten Grenzschutzpolizei

weiterentwickeln“ (Koalitionsvertrag 2018: 104). Es braucht also einer Grenzschutzpolizei und Selbstschussanlagen, es braucht also das das Sterben in Kauf nehmende Aufhalten der Anderen (und ihrer zivilisatorischen Dämonisierung; siehe unten) um unser Humanum der konkreten Menschheit wahr bleiben zu lassen. Dieses Spannungsverhältnis, das zwischen Paradox und Verlogenheit changiert, wird gegenwärtig besonders deutlich; nicht zuletzt auch, weil sich postkoloniales Wissen, entsprechende epistemischen Instrumente und Analyseperspektiven Europas angenommen haben (vgl. etwa die Beiträge in Conrad/Randeria 2002) und an der Analyse der politischen, epistemischen und strukturellen Bedingungen, Formen und der etwa subjektivierenden Konsequenzen der Fortwirkung der binären Unterscheidung zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten, etwa in der Figur der Zuintegrierenden vs. der Integrierenden (vgl. Ha/Schmitz 2006) interessiert sind. Die aus dem Spannungsfeld von Aufklärung und epistemischer Gewalt resultierenden Formen der nicht zuletzt pädagogischen Produktion des Wissens über ethnisch oder kulturell kodierte Andere und ihre alltags-, wie gesellschaftspolitischen Konsequenzen geraten postkolonial inspirierten Ansätzen in den Blick.

Ich kann hier – im Zuge der sich schon andeutenden Kritik des Nationalstaates – keine angemessene Diskussion der Frage nach Staatlichkeit vornehmen. Klar ist allerdings, dass es im Rahmen postkolonialer und rassismuskritischer Reflexion um eine Art von *stateness*, oder um es noch allgemeiner zu formulieren: um eine politische Formierung gesellschaftlicher Verhältnisse geht, die Zugehörigkeit zu einem staatlichen Gebilde nicht dermaßen und derart an Konzepte eines natio-ethno-kulturell kodierten Wirs bindet. Ob dabei der Übergang von einem *ethnic state* zu einem *civic state*² schon ausreicht und auch in der Lage wäre, die enge Verknüpfung des bürgerlichen Staates mit der weltweiten Durchsetzung und stetigen Verfeinerung der kapitalistischen Produktionsweise (vgl. etwa Brand 2018) im Sinne der Rückgewinnung des Politischen zu lockern, soll hier nicht weiterverfolgt werden. Mit Nicos Poulantzas (1978) kann aber auf den Doppelcharakter des gesellschaftlichen Verhältnisses hingewiesen werden, das Staat genannt wird:

2 “It is assumed that the concept of an ethnic nation emphasising common ancestors and culture demands the assimilation of newcomers, whereas the concept of a civic nation embraces all people who live in a particular territory and show common allegiance to a political unit.” (Bruce/Yearley 2006: 206-207)

es ist ein Herrschaftsverhältnis und zugleich das Feld sozialer und politischer Kämpfe um andere Verhältnisse.

Mit dem Einsatz für diese anderen, nicht nur für Waren und Kapital, sondern auch für Menschen durchlässigeren staatlichen Verhältnisse innerhalb des staatlichen Feldes geht es damit um ein in der gegenwärtigen politischen Situation nicht zuletzt in Europa ein besonders dringlich erscheinendes Manöver, nämlich darum, Staatlichkeit aus dem monopolisierenden Zugriff der nationalistisch und patriotisch argumentierenden und durch libidinöse Bindung an ein natio-ethno-kulturell kodierte Wir auch so empfindenden Akteure zu befreien. Diese Akteure finden sich nun nicht nur in den sogenannten bildungsfernen Schichten, sondern überall, auch in der Wissenschaft. Und dazu muss nicht an das Heidelberger Manifest erinnert werden, also jenem professoralen Text von 1981, in dem reaktionär vor der Zerstörung des kulturell verstandenen politischen Eigenen durch Migrant_innen gewarnt wird. Das ist über 35 Jahre her, wird man einwenden. Ein aktuelleres Beispiel: Jörn Rüsen emeritierter Professor für Geschichte, angesehener Geschichtswissenschaftler versteigt sich im weiter oben erwähnten Streitgespräch zu folgender Aussage:

„Nehmen wir zum Beispiel Sklaverei. (...) Das ist ein wunderbares Beispiel für die nicht-westlichen Intellektuellen, uns ein schlechtes Gewissen zu machen. (...) Jetzt frage ich, wer denn die Sklaven gemacht hat? Die sind doch nicht vom Himmel gefallen. Das waren nicht die westlichen Händler, das waren die Schwarzen selber. Und wer hat die Sklaverei abgeschafft? Der Westen!“ (Rüsen/Völkel 2017: 228).

Die Aussage, in der die Sklaverei zu einer Praxis der Schwarzen wird, die erst durch den Westen und nicht etwa zumindest auch durch den politischen Impuls, der von der Haitianischen Revolution ausging, beendet wurde, sei hier als Ausdruck dessen verstanden, dass über die Gewalttaten der europäischen Moderne in Europa nach wie vor nicht ganz so einfach zu sprechen ist (vgl. etwa Castro-Varela 2014) - nicht zuletzt auch in der bürgerlichen, national geprägten Wissenschaft.

Methodologisch kann dies im Sinne und in Fortführung der von Bourdieu empfohlenen reflexiven Anthropologie (1996), die bekanntermaßen das wissenschaftlich Unbewusste aufzustoßern sucht, wie folgt gewendet werden: Die Verteidigung des Nationalstaates und der Nation, aber auch die Verteidigung solcher Konstrukte wie Europa oder der Westen, die im Zuge der Ereignisse der letzten Jahre intensiv auch von europäischen und

westlichen Wissenschaftler/innen betrieben wird³, sollte ihrer womöglich libidinös gegründeten Einseitigkeit gewahr werden. Da ist sehr viel Betroffenheit im Spiel, und es erscheint nicht sicher, ob eine sachliche Analyse allein durch diejenigen so ohne weiteres möglich ist, die biographisch den kollektiven Großimaginationen der europäischen Moderne verbunden sind und diese Verstrickung nicht aufklären wollen oder können.

Wie sieht also die Antwort auf die Frage, ob es ein transnationales Selbstbestimmungsrecht gibt, von einem Standpunkt aus, der dem Projekt und der Idee des Nationalstaates nicht unbedingt verpflichtet ist, aber auch nicht unbedingt sich von ihm abwendet. Nun zunächst lautet die Antwort: Je wohlhabender ich bin, desto eher kommen mir Rechte, auch Bewegungsrechte zu. Wenn wir uns die Leserinnen dieses Bandes vergegenwärtigen, dann haben wir es vermutlich mit einer weltgesellschaftlich überproportionalen Ansammlung von Bewegungsrechte-inhaber/innen zu tun, was mit dem symbolischen Status der jeweiligen Pässe, aber auch dem ökonomischen, kulturellen und weltsozialen Kapital zu tun hat, über das viele der Leser überproportional verfügen dürften.

Doch die hier bedeutsame Frage soll nicht empirisch, sondern bewegungsethisch reflektiert werden. In den letzten Monaten hat sich auch im deutschsprachigen Wissenschafts-Raum publizistisch ein großes Interesse an Fragen von Migration und Ethik artikuliert. Anlass ist sicher der um eine Formulierung von Sabine Hess, Bernd Kasperek und anderen (2017)

³ Nicht immer jedoch sind hierbei die Positionen von Wissenschaftlerinnen so klar formuliert, wie es über das Werkstattgespräch Migration, zu dem die CDU Anfang Februar 2019 einlud, journalistisch verbreitet wurde: „Der Rechtswissenschaftler Christian Hillgruber verfocht die Idee, dass man mit Flüchtlingen härter umgehen müsse. Im Prinzip plädierte er für die Abschaffung des individuellen Grundrechts auf Asyl. Er kritisierte zudem, dass Flüchtlinge überhaupt Integrationsmaßnahmen erhielten, wo sie doch wieder gehen müssten. Solange diese Integration stattfindet, bleibe sie ein Pull-Faktor, der weitere Zuwanderung befördere. Auch der Politologe Egbert Jahn ging in diese Richtung, indem er anregte, die Menschen sollten doch in Deutschland „nicht mehr zu Essen bekommen“ – er meinte „keine Arbeit“ mehr bekommen. Diese krasse Behandlung sollten jene erfahren, die über andere EU-Staaten ins Land kämen, also nach den Dublin-Regeln dort bleiben müssten. Im Widerspruch dazu formulierte Jahn den Gedanken, dass man die Flüchtlingslager doch verstetigen könne, sie zu „Dauerflüchtlingssiedlungen“, also Städten machen.“ (Vitzthum 2019: o.S.)

aufzugreifen, der „Lange Sommer der Migration“ 2015, den man vielleicht auch als kurzen Sommer der Barmherzigkeit bezeichnen könnte. Doch die Beschränkung der moralischen Reflexion auf die Situation derer, die flüchten, um für sich und ihre Familien einen wirtschaftlicheren Ort zu finden, wird der Frage nach transnationalen Rechten nur eingeschränkt gerecht. So ist es auch irreführend, wenn Julian Nida-Rümelin (2017) in seinem Buch zu Migration und Ethik das Recht auf Einwanderung mit dem Argument ablehnt, dass das Schicksal der Geflüchteten zeige wie wichtig es sei, die Situationen vor Ort zu verbessern; angemessene Armutsbekämpfung sei nicht durch ein Recht auf Einwanderung möglich. Ungeachtet der Frage, ob dieses Argument zutreffend ist, ist die Frage des Rechtes auf Einwanderung und noch grundlegender: die Frage nach einem transnationalen Selbstbestimmungsrecht nicht einseitig an der Situation von Geflüchteten zu diskutieren, sondern muss erstens mit allgemeinen globalen Verhältnissen der Gegenwart sowie der konstitutiven Logik der globalen nationalstaatlichen Ordnung und damit der Logik des Nationalen in Verbindung gebracht werden. Darauf möchte ich eingehen.

Zuvor aber eine kurze Bemerkung zum Ausdruck „bewegungsethisch“. Wenn Ethik eine Reflexion auf moralische Normen (das wären mit Ernst Tugendhat solche auf das Soziale bezogenen Sollenssätze, die anders als etwa Konventionen universelle Geltung beanspruchen, 1995), wenn also Ethik die Reflexion auf universelle Sollenssätze darstellt, die empirisch vor allem dann anzutreffen ist, wenn, mit Otfried Höffe gesprochen, überkommene Lebensweisen und Institutionen ihre fraglose und selbstverständliche Geltung einbüßen (Höffe 2008/1977: 10), dann erschließt sich, dass gegenwärtig so viel über Ethik und Migration gesprochen wird - im Übrigen nicht nur im philosophischen Salon, sondern in den Zügen, auf der Straße, in den Schulklassen -, weil natio-ethno-kulturelle Grenzziehungen ihre fraglose und selbstverständliche Geltung eingebüßt haben, zumindest in Frage stehen. Und dieser Legitimations- und Funktionsverlust des Selbstverständlichen ruft gleichzeitig zum Teil mit großer Wucht auch an der Universität nationalistisch und rassistisch argumentierende Grenz- und Ordnungssicherungspraktiken (vgl. etwa Kuria 2015) auf den Plan.

Bewegungsethik wäre also eine Reflexion auf das, was im Hinblick auf Bewegung, allgemein zu wollen wäre, durchaus mit Bezug auf die gegebenen Verhältnisse der Gegenwart und von ihr ausgehend. Zwang und Nötigung zur Bewegung auf der einen Seite (vgl. Käte Meyer-Drawe, **in diesem Band?????**), Verhinderung und das Verbot der Bewegung andererseits sind

dann die Pole, zwischen denen die bewegungsethische Reflexion stattfindet, zwischen dem Recht auf Bewegungslosigkeit und dem Recht auf Bewegung gewissermaßen.

Bewegungsethisch geht es, um eine von María do Mar Castro Varela mit Bezug auf Gayatri Spivak nicht selten und immer gewinnbringend verwendete Formulierung aufzugreifen um die Reflexion auf die Lücke zwischen Recht und Gerechtigkeit, hier die Lücke zwischen positiviertem Bewegungsrecht und Bewegungsgerechtigkeit. Die Reflexion auf die Lücke zwischen dem, was als Recht gilt, und Gerechtigkeit, wäre im Übrigen Aufgabe und Vermögen einer Pädagogik, die sich nicht ganz dem Gegebenen verschrieben hat, wie etwa jene Pädagogiken der Migrationsgesellschaft, die Pädagogik vornehmlich als Integration der Anderen in das Vorfindliche betreiben (Castro-Varela 2015). Denn diese Lücke ist meines Erachtens nichts anderes als der Raum, in dem Bildung stattfindet und möglich ist.

Ethische Forderungen sind empirisch zwar weder zu widerlegen noch zu bestätigen, doch sie sind insbesondere dann besonders überzeugend, wenn sie auf die gegenwärtige und einsehbar zukünftige Lebensrealität der Menschen bezogen sind, in diesem Bezug ihre auch empirische Plausibilität ausweisen können. Ethische Forderungen, die über gegenwärtige und einsehbar zukünftige Lebensrealitäten im Kampf um Rechte etwa durch soziale Bewegungen (vgl. Susanne Maurer, in **diesem Band ????**) plausibilisiert oder mit Sinn versehen werden können, stellen einen wichtigen Motor der Sukzession und der sicher nicht in einer einfachen Linearität zu denkenden Entwicklung der Rechte dar. So hat bekannter Weise Thomas H. Marshall, erstmals 1950 publiziert (1992), den Prozess der historischen Profilierung von Bürgerschaft als aufeinander aufbauende sukzessive Konstitution von bürgerlichen oder zivilen, politischen und sozialen Rechten beschrieben. In dieser Entwicklung konkretisiert sich das für postkonventionelle Gemeinwesen charakteristische Auseinanderfallen von individuellen Rechtsansprüchen und sozialen Statuszuschreibungen. Die Abfolge der Entwicklung der Rechtsordnung kann als Versuch gelesen werden, ein universelles Gleichheitsprinzip auf der Ebene der (Staats-)Bürgerrechte zu realisieren. Die Forderung nach einem transnationalen, kosmopolitischen Selbstbestimmungsrecht ist hierbei, so lese ich etwa Seyla Benhabibs Text zu Kosmopolitismus ohne Illusionen (2016), Andreas Casses Text zu globaler Bewegungsfreiheit (2016) und Antoine Pécoud und Paul de Guchteneires Text zu Migration without Borders (2007), als ein Einsatz zur rechtlichen

Weiterentwicklung im Sinne der Verringerung der Lücke zwischen Recht und Gerechtigkeit, zu verstehen (die erwähnten Texte haben die Entstehung dieses Beitrags nicht unmaßgeblich beeinflusst).

Drei bewegungsethische Argumente für ein transnationales Selbstbestimmungsrecht

Ich will hier deutlich unvollständig und auch nur skizzenhaft auf drei Argumente eingehen, die meines Erachtens verdeutlichen, warum die bewegungsethische Antwort auf die Frage nach dem transnationalen Selbstbestimmungsrecht Ja lautet.

1. Wir beobachten weltweit die Zunahme grenzüberschreitender Praktiken und die damit verbundene Ausbildung von der Eindeutigkeitslogik der Nationalen transzendierenden transnationalen Lebensformen. Einige Zahlen. Die Zahl transnationaler Migrant/innen weltweit steigt stetig an. Lebten 2000 ca. 175 Millionen Menschen in einem anderen als ihrem Geburtsland, so sind es Ende 2017 etwa 260 Millionen; Tendenz steigend (ZEIT ONLINE 2017: o.S.). Ca. 1 Milliarde Menschen gelten weltweit als Migrant/innen (Benhabib 2016: 170); Tendenz steigend.

Migration ist zwar kein ausschließlich modernes Phänomen (Bade/Emmer/Lucassen/Oltmer 2010), gleichwohl gelten gegenwärtig spezifische Bedingungen: Noch nie waren weltweit so viele Menschen *bereit*, aufgrund von Umweltkatastrophen, (Bürger-) Kriegen und anderen Bedrohungen *gezwungen* und aufgrund der technologisch bedingten Veränderung von Raum und Zeit *in der Lage*, ihren Arbeits- oder Lebensmittelpunkt auch über große Distanzen hin zu verändern. Dass grenzüberschreitenden Wanderungsbewegungen für Gesellschaften und Individuen weltweit gegenwärtig eine besondere Bedeutung zukommt, hängt hierbei auch mit der Expansion der programmatisch ‚modernen‘ Idee zusammen, dass Menschen befugt und in der Lage sind, Einfluss auf ihr eigenes, nicht zuletzt auch mit dem jeweiligen geographischen, ökologischen, politischen und kulturellen Ort verbundenes Schicksal zu nehmen. Die globale Gegenwart geht auch damit einher, dass Menschen verstärkt deshalb Grenzen politischer Ordnungen

überschreiten, weil sie mit den damit verbundenen potenziellen Irrtümern, Täuschungen und Nebenfolgen nicht nur davon ausgehen, dass sie dies können, sondern auch, dass Ihnen dies zusteht.

Wir leben im Zeitalter der Migration (vgl. Castles/Miller 2009). Diesem hat ein Recht auf globale Mobilität zu entsprechen, und dieses - so Pécoud und Guchteneire "stems from the increasingly global and multicultural nature of today's world: in a world of flows, mobility becomes a central resource to which all human beings should have access" (Pécoud/Guchteneire 2007: 11). Gesellschaftlichkeit und das heißt auch Subjektivität (also beispielsweise Erinnerungen, Wünsche, Entwürfe, Begehren) sind nicht begrenzt auf den Raum des territorialen Containers des Nationalstaates bzw. den Raum der *imagined community* des natio-ethno-kulturell kodierten Wir. Gesellschaftlichkeit/Subjektivität ist empirisch mehr (großformatiger) und empirisch weniger (kleinformatiger) als Nation und Nationalstaat.

Die Grenzen des „westfälischen Staates“, also das Modell der westlichen Moderne, das auf der Territorialisierung des Raumes beruhend territoriale Integrität mit einheitlicher Gerichtsbarkeit verbindet (Benhabib 2006: 167) und das sich in der Welt nicht zuletzt mit Hilfe des kolonialen Imperialismus durchgesetzt hat, sind, so Benhabib, durchlässig geworden (ebd.: 171). Die Durchlässigkeit der Grenzen ist ein Fakt, der nur und selbst das ist nicht ausgemacht, mit der Intensivierung der Gewalt der Grenzsicherung aufzuhalten wäre. Weil die auch auf Grund der kommunikations- und transporttechnologisch bedingten Schrumpfung des globalen Raumes eine vermehrte grenzüberschreitende Bewegung der Menschen zu beobachten ist, bieten sich zwei Prinzipien an: Bewegung anerkennen oder Grenzsicherungspraktiken und den Einsatz und die Entwicklung entsprechender Technologien intensivieren und damit die Kosten der Sicherung steigern. Diese Kosten aber halte ich für moralisch nicht rechtfertigbar. Ich spreche an dieser Stelle in erster Linie also nicht über die pekuniären Kosten, obwohl diese durchaus bedeutsam sind: nach Martin 2003 geben die 25 reichsten Staaten der Welt für Grenzsicherungen 25–30 Milliarden U.S.\$ jährlich aus. Das globale Regulation der Migration ist aber nicht nur finanziell kostenintensiv und zugleich illusionär, da nur eingeschränkt effizient, es ist auch mörderisch. Es geht hier also um die moralischen Kosten der Verhinderung des globalen Selbstbestimmungsrechtes durch *global mobility regimes*, also dem Umstand, dass 2018 nach Angaben des UNHCR allein mehr als 2200 geflohene Menschen, im Mittelmeer gestorben sind (UNHCR 2019: o.S.) oder passt es

besser, wenn wir sagen: getötet wurden. In den ersten sieben Monaten der Präsidentschaft von Donald Trump ist die Zahl der an der mexikanisch-amerikanischen Grenze getöteten Migrant/innen um 17 Prozent gestiegen (NZZ 2017: o.S.). 2017 kamen nach Angaben der Internationale Migrationsorganisation (IOM) 412 Menschen beim Versuch, die Grenze zu überqueren, ums Leben (IOM 2018: o.S.). Und um die Situation und das von Folter, Vergewaltigungen und Hinrichtungen getragene Greuel in den nicht unmaßgeblich durch das europäische Fluchtregime ermöglichten (vgl. etwa Castro-Varela 2017, ebd. 2015, Ratfisch/Schwiertz 2015) und die Südgrenzen Europas in Libyen säumenden Lager anzusprechen, taugt das Genre dieses Beitrags nicht.

Die weltweite Zunahme – dies ist das erste bewegungsethische Argument - grenzüberschreitender Praktiken, die damit verbundene Ausbildung transnationaler Lebensformen (die nicht in dem einfachen und reduktiven Entweder-Oder-Modell einer Integrationspolitik und -pädagogik abbildbar sind), sowie die steigenden moralisch nicht legitimierbaren, mörderischen Effekte von Grenzsicherungsmaßnahmen verweisen darauf, dass einiges für die Installierung eines weltweiten transnationalen Selbstbestimmungsrechtes spricht. Unter empirischen Bedingungen, die die Lebensrealität einer Vielzahl von Menschen prägen und zukünftig vermutlich vermehrt prägen werden, antwortet die Anerkennung transnationaler Lebenspraktiken damit den empirischen Gegebenheiten und bezeichnete einen angemessenen Schritt der Entwicklung des Rechts.

2. „In vielerlei Hinsicht“ schreibt Joseph Carens, „stellt die Staatsangehörigkeit in westlichen Demokratien das moderne Äquivalent feudaler Klassenprivilegien dar (...). Als Bürger eines reichen Staates in Europa oder Nordamerika geboren zu werden, ist als wäre man in den Adelsstand hineingeboren worden (obwohl viele von uns zum niederen Adel gehören)“ (Carens 2017: 167f.).

Wir haben es gegenwärtig mithin mit einem doppelten Mechanismus zu tun: Auf der einen Seite einer globalen Ungleichheit großer Intensität, einer Weltordnung, die Not global sehr unterschiedlich verteilt und verortet: Aktuell leben mehr als 586 Mio. Menschen in extremer Armut, von weniger als 1,90 \$ pro Tag (das entspricht knapp 8% der gesamten Weltbevölkerung und der Großteil dieser Menschen lebt nicht in Essen, nicht Hamburg, nicht in Paris, der Großteil lebt in Ländern, die ehemalige Kolonien Europas sind,

in Südamerika, Afrika und Asien also. Das Einkommensgefälle zwischen den reichsten und ärmsten Ländern hat über die letzten Jahrzehnte deutlich zugenommen (etwa Keeley 2015: 10). Volkswirtschaftlich betrachtet haben vor allem die Industrieländer, obwohl auch hier die Schere zwischen Arm und Reich auseinandergegangen ist, am meisten von dem, was Globalisierung genannt wird, profitieren können (vgl. etwa Jungbluth/Petersen 2018). Damit ist der bedeutsamste Prädiktor unter den Geburtswiderfahrnissen für Position und Zugang zu Ressourcen wie genießbares Wasser, gesundheitliche Versorgung, Essen, halbwegs funktionierende staatliche Infrastruktur und Autorität, Bildung etc. benannt: der wichtigste Prädiktor ist sozusagen die geopolitische Position des Individuums. Stochastisch verweist der Geburtsort bzw. der Pass darauf, um es verkürzt zu sagen, was aus je mir wird. Dass die Veränderung dieser Position zu einem Besseren - das ist der zweite Teil des mit Carrens gesprochen feudalen Mechanismus - insbesondere für diejenigen, die über die geringsten Ressourcen verfügen, von dem *global mobility regime* weitgehend verhindert wird, stärkt nur um so mehr den Sinn des Einsatzes für ein transnationales Selbstbestimmungsrecht.

Diese globalen Verhältnisse der ungleichen Verteilung von Not und Ressourcen wären im Hinblick auf ihre Genese aufzuklären, diachron etwa mit Bezug auf Kolonialismus und synchron etwa mit Bezug auf das, was Ullrich Brand und Markus Wissen (2017) *imperiale Lebensweise* nennen, also die Lebensweise einer globalen Minorität, die ihren Wohlstand, ihre Mobilitäts- und Konsumptionsbedürfnisse nur auf Kosten der sozialen und ökologischen Ressourcen einer globalen Majorität führen kann. Diese globale Minderheit lebt nicht nur im Westen, aber auf der Landkarte dieser neuen Imperialität, die nicht selten ganz ohne imperiale Ideologie auskommt, vielleicht sogar nicht selten – wie mutmaßlich in erziehungswissenschaftlichen Kontexten der Gegenwart – antimperialistisch ist, finden sich die meisten Flecken nach wie vor im Westen.

Vor diesem Hintergrund kann transnationale und -kontinentale Migration insofern als Versuch verstanden werden, in einem sehr grundlegenden Sinne Einfluss auf das eigene Leben zu nehmen und stellt damit einen Prototyp moderner Lebensführung dar – mit allen ihren Ambivalenzen, Illusionen und zweifelhaften Nebenfolgen. Sei mutig, bediene Dich Deines Verstandes und befreie Dich aus der Position, die Dir die geopolitische Ordnung aufgezwungen hat – das ist, in einer Referenz an Immanuel Kant formuliert, das Credo der neuen transnationalen Moderne, die, ohne dass dazu Absicht

oder Programmatik erforderlich wäre, von Migrantinnen geformt und formuliert wird.

Wenn wir davon ausgehen, dass Menschen es zustehen sollte, in sie betreffenden, fundamentalen Fragen einen vernünftigen Einfluss auf ihr Leben nehmen zu können und wir dies auf den Umstand globaler Ungleichheit beziehen, dann plausibilisiert dieser Bezug die Bedeutsamkeit eines Rechtes auf globale Bewegungsfreiheit. Dessen Bedeutsamkeit gilt aber unabhängig von der Not und der Ungleichheit und muss auch gelten in einer gedankenexperimentell idealen Welt relativer Gleichheit, schlicht, weil wie Andreas Casse schreibt, in einer idealen Welt jeder Mensch die Möglichkeit hätte, in seinem Herkunftsland ein anständiges Leben zu führen, dadurch aber nicht sein Recht verwirkte, seinen Lebensmittelpunkt in ein anderes Land zu verlegen (Casse 2016: 211). Dies ist mit Casse ein negatives Recht, es geht nicht um die Forderung nach Finanzierung von Tickets durch den Staat, sondern vielmehr darum, dass die Leute in relativer globaler Sicherheit, der verarmte und der weniger verarmte globale Adel, sich an die Existenz von Grenzanlagen, Einreiseverboten und Abschiebegefängnissen in der Moderne gewöhnt haben, diese aber moralisch nicht rechtfertigbar sind, weil sie Menschen daran hindern, ihr Recht, sich zu bewegen, in Anspruch zu nehmen. Es ist verbrieftes Menschenrecht, dass zumindest kein Staatsangehöriger an der Bewegung innerhalb eines Nationalstaates gehindert werden darf. Diese Bewegungsfreiheit ist bedeutsam (Casse 2016: 218), weil Bewegungsfreiheit Katalysator für die Inanspruchnahme anderer Freiheiten wie Versammlungsfreiheit oder die Freiheit, intime Beziehungen außerhalb des lokalen Bereiches zu führen ist, weil Bewegungsfreiheit zweitens den Zugang zu materiellen Ressourcen ermöglicht [„Man muss dorthin ziehen können, wo die Chancen sind, um sie sich zunutze zu machen“, schreibt Joseph Carens (Carens 2017: 170)] und weil Bewegungsfreiheit drittens konstitutiver Bestandteil dessen ist, was es heißt, über sich selbst bestimmen zu können. Aus mindestens diesen drei Gründen existiert ein Recht auf Bewegungsfreiheit innerhalb des nationalstaatlichen Territoriums und da es kein ethisches Argument gibt, diese Bewegungsfreiheit im globalen Raum vorzuenthalten, besteht ein Recht auf transnationale Bewegung. Das heißt selbstverständlich nicht, dass dies ein absolutes Recht wäre. Das globale Bewegungsrecht ist so relativ wie auch das geltende innerstaatliche Bewegungsrecht ein relatives Recht: Ich muss beispielsweise auf dem Weg zur Uni meine Bewegung unterbrechen, wenn es einen Notarzteinsatz gibt, der die Straße blockiert. Oder: Wir haben beispielsweise private Eigentumsverhältnisse zu berücksichtigen, ich darf also nicht einfach, wenn

ich von Oldenburg nach Hamburg migriere, mich im Vorgarten einer Hamburger Familie niederlassen, und das gleiche gilt, wenn ich von Oldenburg nach Basel migriere. Auch dort kann ich nicht einen mich besonders ansprechenden Vorgarten zum längeren Verweilen aussuchen. Und zugleich können diese Eigentumsverhältnisse dann im Hinblick auf ihre normative Angemessenheit befragt und problematisiert werden, wenn sie ein Unverhältnis darstellen, etwa dadurch, dass einzelne Vorgärten eine Größe erreichen, die die Bedingungen der Möglichkeit eines würdevollen Lebens anderer signifikant erschwert oder gar verhindert. Transnationale Bewegungsfreiheit führt also nicht zwangsläufig zu Chaos und Regellosigkeit, Anomie und Durcheinander. Das sind eher Phantasien und Affekte, die keine allgemeine normative Substanz haben, sondern vielmehr das Festhalten an einer kontingenten Zugehörigkeitsordnung spiegeln, nämlich an der Ordnung des Natio-ethno-kulturellen. Damit ist das dritte bewegungsethische Argument angedeutet.

3. Wir haben uns - wie einleitend angesprochen - zu vergegenwärtigen, dass die Institution des Nationalstaates das Phantasma der Nation benötigt und damit produziert. Renata Salecl folgend, kann die Nation als etwas begriffen werden, "das uns definiert, aber zugleich undefinierbar bleibt" (Salecl 1994: 14). Wir haben es hier mit einer symbolischen Lücke zu tun, die unter bestimmten Bedingungen zum Problem werden kann. Spätestens dann stellen Rassekonzepte probate Mittel dar, die symbolische Lücke zu schließen. Je bedeutsamer die Schwierigkeit der Bestimmung der Grenze wird, desto attraktiver wird die phantasmatische Absicherung und Iteration des Wir. Dies gilt auch und umso mehr für noch umständlichere natio-ethno-kulturell kodierte Konstruktionen mit territorialer Referenz wie Europa oder der Westen. Ich beschränke mich hier auf das Konstrukt der Nation.

Zygmunt Bauman (1995) hat in seinem Buch „Moderne und Ambivalenz“ auf den Zusammenhang zwischen der Institutionalisierung rassistischen Denkens und dem Projekt der europäischen Moderne verwiesen. So existiert eine strukturelle Verwandtschaft zwischen den Vereindeutigungspraktiken des Rassismus und der Logik des Nationalstaates. *Race* und Nation sind nicht identisch, stehen aber in einer engen Wechselbeziehung. Kennzeichnend und konstitutiv für die Zugehörigkeitspraxis nationalstaatlicher Ordnungssysteme ist die von allen Nationalstaaten getragene Absicht der weitgehenden Verhinderung von Mehrstaatigkeit und der *Vereindeutigung von Zugehörigkeitsverhältnissen*. Die nationalstaatliche Ordnung ist darauf angewiesen, dass bestimmte Fragen bestimmt beantwortet werden können und Gewissheit produziert wird, zum

Beispiel und vor allem im Hinblick auf die moderne Frage, wer Bürgerin des Landes ist und wer nicht. In dem Augenblick, in dem der moderne Staat seit dem 19. Jahrhundert über diese Gewißheit verfügen will, schreibt Rudolf Stichweh, „gewinnen Techniken physischer Identifikation mittels Lichtbild, Hinweis auf körperliche Besonderheiten (Narben, Haar-, Augenfarbe) an Bedeutung [...]“ (Stichweh 1995: 180). Und diese Techniken werden gegenwärtig mit allen Möglichkeiten biotechnologischer Kontrolle und Identifikation intensiviert.

Der Nationalstaat wird daher von dem binären Schema Wir /Nicht-Wir, bzw. im Schema, in den Worten von Bauman, Freund und Feind organisiert. Hierbei ist der Fremde nach Bauman die große Irritation für den Nationalstaat, weil in diesem Fall unklar ist, ob es sich um einen „Freund“ oder einen „Feind“, ob es sich um Wir oder Nicht-Wir handelt. Die „Physiognomisierung“ der Differenz zwischen Fremden und Nicht-Fremden wie auch die „Kulturalisierung“ der Differenz ist gewöhnlicher Teil des Ordnung schaffenden Vorgehens des nationalstaatlichen Prinzips, in dem ein Wir obsessiv angerufen werden muss, um das Prinzip zu verwirklichen.

Neben der Erfindung eines Wir findet sich die zweite große Imagination des Nationalstaates in der Vorstellung, es bestünde ein Anspruch dieses imaginierten Wir auf ein Territorium. Und nur der Staat, so Hobbes im 1651 erstmals erschienenen und als eines der grundlegenden Texte westlicher politischer Theorie geltenden *Leviathan* (2006), kann diesen territorialen Anspruch artikulieren und sichern, weswegen nach Hobbes es gerechtfertigt ist, dass die Europäer Amerika annectieren und nach ihrem Gusto verwenden, da der Naturzustand der eigentlichen Bewohner des Kontinentes, ihre Wildheit keinen Besitzanspruch formulieren kann (vgl. ausführlicher Kooroshy/Mecheril 2019). Von Beginn an also ist die theoretische wie politische Konstruktion des Nationalstaats mit *race*-Bildern und -Praktiken durchsetzt.

Die Verknüpfung von einem durch Staatsgrenzen markierten Staats-Territorium mit der Großimagination Volk sowie der Glaube an ein legitimes Anrecht des Wir-Volkes auf das Territorium, ist konstitutiv für den Nationalstaat. Um die Legitimität dieser Konstruktion durchzusetzen und an die Legitimität dieser Phantasie, um also an nationale Identität mit territorialer Referenz zu glauben, ist insbesondere in Zeiten der Krise der Ordnung die rassistische Kodierung der Anderen ein probates Mittel der Krisenbewältigung. Diese Kodierung wirkt, indem ein *race*-Unterschied [im Sprachversteck (vgl. Leiprecht 2001) der Kultur, der Ethnizität, und seit einiger Zeit erneut: der Religion] eingeführt wird und den Anderen eine

Differenz unterstellt wird, die entweder universell (das ist das Muster des Kolonialismus und der Mission) oder kontextrelativ (das ist der kulturelle Rassismus) den Vorrang oder die Superiorität des Wir ausweist.

Die Affektinszenierungen, die wir etwa in der diskursiven Bearbeitungen der Kölner Silvesternacht beobachten konnten (vgl. etwa Hark/Villa 2017, Dietze 2019, die Intensität mit der die Bedrohung durch die migrationsgesellschaftlichen Anderen empfunden wird, kann verstanden werden, wenn wir uns klarmachen, dass es hierbei um territoriale und Superioritäts-Ansprüche eines Wir geht und dass zur Durchsetzung dieses Anspruchs Rassekonstruktionen aufrufende Bilder und Imaginationen der Anderen dominanzkulturell sinnvoll sind.

Bedrohungen vergemeinschaften. Nicht die Zahl der „Anderen“ - dies sollte mit dem kurzen Bezug auf die Kölner Silvesternacht, den kollektiven Schrecken und die imaginär vergemeinschaftende Furcht angesprochen werden - steigert Rassismus. Vielmehr muss das Insistieren auf der Rechtmäßigkeit der Bewegungsunfreiheit der Anderen Rassismus mobilisieren. Es sind Grenzpraktiken der ab etwa Mitte des 20. Jahrhunderts formell und programmatisch anti-rassistischen Nationalstaaten und nation-ethno-kulturell kodierten Suprakontexte wie Europa, die rassistische Praktiken zur Folge haben. In diesem Sinne ist zu verstehen, dass “discourse and practice of western states are both racist and anti-racist” (Lentin/Lentin 2006: 7).

Schluss

Zum Schluss soll mit einem einzigen Gedanken pädagogisch an die bisherigen Ausführungen angeschlossen werden. In diesen sollte darauf aufmerksam gemacht werden, dass die durchgängige Verhinderung eines allgemeinen transnationalen Selbstbestimmungsrechtes ethisch nicht vertretbar ist. Drei Argumente habe ich angeführt: a) Grenzüberschreitungen finden in erheblichen Maße statt und die moralischen Kosten ihrer Verhinderung sind immens, b) wenn wir (relative) Bewegungsfreiheit als Menschenrecht verstehen, dann muss sich dieses Recht auf den gesamten Globus beziehen, c) das Insistieren auf den Vorrang eines imaginierten Wir, ein Territorium legitimer Weise zu besitzen, ist rassistisch begründet und stärkt rassistische Praktiken und Schemata.

Die ethische Reflexion stellt Maßstäbe zur Verfügung, an denen dann politisches, aber auch pädagogisches Handeln zu entwickeln und zu

diskutieren wären. Sollte ein transnationales Selbstbestimmungsrecht ethisch plausibilisierbar sein – und ich denke, dass dies der Fall ist -, dann hat das fundamentale Konsequenzen und wir, so wir moralischen Werten verpflichtet sind, hätten für dieses Recht einzutreten und würden in Denk- und Experimentierräumen, Forschungsprojekten und Publikationen konkretisieren und die weltweit vorliegenden Überlegungen diskutieren, was dies genauer heißt.

Hier nur einige Schlaglichter auf mögliche, leitende Prinzipien, in groben Strichen, also unsystematisch:

- Der Artikel 13 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der das Recht auf Mobilität innerhalb der Staatsgrenzen sowie das Recht auf Ausreise und Rückkehr garantiert [Artikel 13 der Menschenrechte: (1) „Jeder hat das Recht, sich innerhalb eines Staates frei zu bewegen und seinen Aufenthaltsort frei zu wählen.“ (UN 1948: o.S.). (2) „Jeder hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen und in sein Land zurückzukehren.“ (ebd.)], „somehow stopped“, wie Pécoud und Guchteneire schreiben (Pécoud/Guchteneire 2007: XXX), auf halber Strecke und wäre somit zu ergänzen durch ein allgemeines Recht auf Einwanderung. Heiner Bielefeldt (2019) hat in einem Vortrag im Rahmen der Jahrestagung der Sektion Interkulturelle und International Vergleichende Erziehungswissenschaft (SIIVE) der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (DGfE) darauf verwiesen, dass ein erster wichtiger Schritt zur Etablierung eines Rechtes auf Einwanderung die Umkehr der Begründungspflicht sein könnte: Nicht das Begehren auf Einwanderung (etwa der Familienmitglieder) ist begründungspflichtig, sondern die Zurückweisung dieses Anspruchs durch den jeweiligen Staat.
- Der grundlegende Sinn des transnationalen Selbstbestimmungsrecht besteht nicht in der Vervollständigung der Rechtsoption, totalitären Staaten oder anderen lebensunwirtlichen Umständen entkommen und in relativer Sicherheit und Freiheit leben, sondern darin, dass der Umstand sich auf diesem Globus und in dieser Welt relativ frei bewegen zu können, Grundlage für die Anspruchnahme weiterer Rechte ist. Hierbei braucht es Regeln und Instanzen, die über die Frage, welche Freiheit eine legitime Freiheit ist, zu entscheiden hätten, und diese Regeln und Instanzen können nicht nationalstaatliche, sondern letztlich nur weltgesellschaftliche sein. Die Inanspruchnahme von Freiheitsrechten wird zu regulieren sein über die Frage, inwiefern eine signifikante Intensivierung von sozialer Ungleichheit in dem nationalstaatlichen Kontext, der verlassen wird, wie in dem, der aufgesucht wird, mit Einwanderungen verbunden ist. Auch dies macht deutlich, dass weltweite transparente und rechenschaftspflichtige Governance-Strukturen benötigt werden, ein global Governance in einem

republikanischem Welt-Föderalismus. Wobei, „einige dieser Regierungsformen“ mit Seyla Benhabib (Benhabib 2016: 182) sich in den Netzwerken von Wirtschafts-, Rechts-, Militär-, Migrations, Gesundheits- und Kommunikationsexperten schon abzeichnen: „Sie bilden horizontal vernetzte Schnittstellen der Information, Koordination und Regulation. Zukünftig wird eine globale Staatsbürgerschaft aktiv in solche transnationalen Organisationen einbezogen sein und auf globale Governance hinarbeiten. Ob dies mit einer Weltregierung einhergehen wird, ist an dieser Stelle nicht entscheidend, entscheidend aber ist die Stärkung der weltweiten Rechenschaftsberichte und globaler Governance“ (ebd.).

- Neben dem Recht auf Einwanderung eingebunden in globale Governacestrukturen ist strukturelle Grundlage des transnationalen Selbstbestimmungsrechtes eine durchaus potenziell multiple und flexible (vgl. Ong 2005) Bürgerschaft des Wohnsitzes, die Bürgerinnenstatus von Nationalität entkoppelt (Ong 2005: 1), und eine positive wie negative Stufung der Bürgerrechte bis bzw. vom vollen Bürgerrecht kennt. Ich büße also auch das Niveau meiner Bürgerrechte durch längere Abwesenheit ein.
- Schließlich meint transnationales Selbstbestimmungsrecht auch, dass Menschen als politische Subjekte politisch Einfluss nehmen können sollten auf Entscheidungen anderer Staaten, die signifikant auf die existenzielle Situation der jeweiligen Menschen Einfluss nehmen. Demos kann in der Weltmigrationsgesellschaft weder Ethnos noch das partikulare Ensemble der Staatsangehörigen sein; die Näherin in Bangladesch, die für Kick arbeitet, wird, genau das artikuliert ihr transnationales Selbstbestimmungsrecht, ein politisches Wörtchen mitzureden haben, wenn die deutsche Bunderegierung ihre Außenwirtschaftspolitik konzipiert, der Achtzehnjährige oder Zwanzigjährige aus Ägypten sollte etwas zu der deutschen Rüstungspolitik und den Geschäften politisch einwenden können sollen, die die Deutsche Rüstungsindustrie mit Waffenlieferungen nach Ägypten macht.

Das, was ich hier also unter dem Titel transnationales Selbstbestimmungsrecht thematisiert habe, ist mehr als die Frage nach dem Recht auf Einwanderung. Ich habe mich versucht an der Skizze einer Reflexion auf die Gewaltförmigkeit und Dysfunktionalität des Beharrens auf der moralischen Legitimität und der politischen Alternativlosigkeit nationalstaatlicher bzw. natio-ethno-kulturell kodierter Grenzziehungen und Unterscheidungen von Menschen.

Es ging darum herauszustellen, dass die Legitimität der natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidungslogik grundlegend schwach ist und sich von daher als ein Maß des Politischen, aber auch des Pädagogischen folgendes

ergibt: Es lohnt Praktiken und Lebensformen zu erkennen, strukturell anzuerkennen, aber auch ihre Aneignbarkeit zu ermöglichen, die nicht in dieser Intensität und nicht in dieser Weise von natio-ethno-kulturellen Regimes der Unterscheidung bestimmt und angeordnet werden.

Die Dinge müssen hier nicht gänzlich neu entdeckt werden und es kann hier auf Ansätze wie diversity education, global citizenship education, Menschenrechtspädagogik, Friedenspädagogik, kosmopolitische Pädagogik, nachhaltige Bildung etc. hingewiesen werden. Die Räder müssen nicht neu erfunden werden, jedoch benötigt die Pädagogik, die hier angedeutet ist, theoretisch ausgewiesener und entschiedener als dies in den angesprochenen Strömungen aufgefunden werden kann, einen kritischen Bezug auf implizite und explizite *race*-Kategorien, in und mit denen die Ungleichheit des Menschen durchgesetzt und legitimiert wird, womit sich auch das verbindet, was Bauman (2006) *Adiaphorisierung* nennt, also eine moralische Neutralisierung und die Alltagskultur einer buchhalterisch-administrativen Gleichgültigkeit, die die Anteilnahme an dem Schicksal und Leid Anderer verhindert und damit auch jene politische Einbildungskraft, die erforderlich ist, um Menschheit politisch wie pädagogisch nicht partikular und bloß konkret, sondern konkret allgemein zu denken. Bevor sich diese Kritik aber nach außen richtete, hätte sie sich an den Ort der Thematisierung zu richten, also an die Erziehungswissenschaft selbst. Angesichts der reaktionären Tendenzen in Europa und Deutschland in der auch offiziellen Migrationspolitik ist es allerdings offen, ob es dazu kommen wird. Im Koalitionsvertrag ist das Kapitel zu Migration überschrieben mit „Integration fördern und unterstützen“ (gefördert wird also nicht mehr und das Fordern hat die Führungsposition ganz offen übernommen) und es heißt dort: „Wir setzen unsere Anstrengungen fort, die Migrationsbewegungen nach Deutschland und Europa angemessen mit Blick auf die Integrationsfähigkeit der Gesellschaft zu steuern und zu begrenzen, damit sich eine Situation wie 2015 nicht wiederholt“. Nie wieder 2015! Das klingt verstörend wie ein Echo auf die ersten Zeilen von Adornos *Erziehung nach Auschwitz* (vgl. Adorno 1966). Nie wieder 2015! Nie wieder darf der Vorrang unserer Wünsche und unserer Routinen in Frage gestellt werden. Und der Umstand, dass für diese Programmatik des Nie-wieder-2015, die auch im Bildungsbereich des Koalitionsvertrags ihren Widerhall findet und die weitgehend als Assimilation konzipierte Integration der Anderen in den Nationalstaat als erstes Bildungsziel setzt, mit nicht zuletzt auch monetärer Förderung einer entsprechenden pädagogischen Praxis und der entsprechenden pädagogischen

Forschung als Integrationsforschung einhergeht, steigert die Zuversicht nicht, dass die Erziehungswissenschaft sich rassismuskritisch mit sich selbst befasst.

Dennoch und gerade deshalb, ist der Hinweis auf die Notwendigkeit einer Rassismuskritik der Erziehungswissenschaft von besonderer Bedeutung. Rassismuskritische Forschung ist nicht darauf aus, den Rassisten oder die Rassistin zu identifizieren und ein Urteil über sie zu sprechen. Wissenschaftliche Kritik ist nicht moralisches Urteil über die bösen und falschen anderen, sondern eine Praxis, die das Wirken von Dominanz- und Herrschaftsverhältnissen, den Bedingungen ihres Wirksam-Werdens, ihre interaktiven, institutionellen und subjektivierenden Konsequenzen analysiert und auf den Begriff bringt. Rassismuskritik der Erziehungswissenschaft geht es um eine Aufklärung der Art und Weise, der Orte und Gelegenheiten der Wirksamkeit und Nicht-Wirksamkeit von in Zeiten des programmatischen Post-Rassismus, zumeist von dem Akteuren unabsichtlich aufgerufenen *race*-Kategorien und Fragen der Veränderbarkeit der Wirksamkeit des *race*-Denkens. Die rassismuskritische Auseinandersetzung mit den klassischen Texten (Lektüren etwa von Hegel, Humboldt und Kant nicht mit dem Ziel, nachzuweisen, dass Kant, was immer das heißt, rassistisch war, sondern um mit dem die rassistische Anthropologie entwerfenden Kant den Kant des Ewigen Friedens zu lesen und zu erkennen, was sonst womöglich nicht erkannt wird), mit kontemporären Texten (etwa zur Deutschförderung und Integration der Anderen), mit den Praktiken und Institutionalisierungsformen ist ein Arbeiten im Ansinnen, die Lücke zwischen dem, was als Recht besteht, und dem, was als absolute Gerechtigkeit nicht erreichbar ist, zu verringern.

Literaturverzeichnis

Anderson, Benedict (1998): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Berlin: Ullstein.

Adorno, Theodor W. (1966): Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 92–109.

Bade, Klaus/Emmer, Pieter C./Lucassen, Leo/Oltmer, Jochen (Hrsg.) (2010): Enzyklopädie Migration in Europa vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 3. Auflage.

- Bauman, Zygmunt (2006): *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition, 2. Auflage.
- Bauman, Zygmunt (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Benhabib, Seyla (2016): *Kosmopolitismus ohne Illusionen: Menschenrechte in unruhigen Zeiten*. Berlin: Suhrkamp, 1. Auflage.
- Bhambra, Gurminder K. (2016) *Undoing the Epistemic Disavowal of the Haitian Revolution: A Contribution to Global Social Thought*, *Journal of Intercultural Studies*, 37:1, 1-16
- Bielefeldt, Heiner (2019): *Jenseits leitkultureller Verengungen: Plädoyer für einen menschenrechtlichen Umgang mit Vielfalt* Vortrag auf der Jahrestagung der Sektion Interkulturelle und International Vergleichende Erziehungswissenschaft (SIIVE) der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (DGfE) zum Thema „Jenseits des Nationalen? Erziehungswissenschaftliche Perspektiven“, 21./22. Februar 2019, Bergische Universität Wuppertal.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loic J.D. (1996): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brand, Ulrich (2018): *Der Staat in der kapitalistischen Globalisierung. Nationaler Wettbewerbsstaat und die Internationalisierung des Staates* bei Joachim Hirsch. In: ebd./Görg, Christoph (Hrsg.). *Zur Aktualität der Staatsform. Die materialistische Staatstheorie von Joachim Hirsch*. Baden-Baden: Nomos, S. 137-160.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom verlag.
- Bruce, Steve/Yearley, Steven (2006): *The Sage Dictionary of Sociology*. London et al: Sage.

- Carens, Joseph (2017): Ein Plädoyer für offene Grenzen. In: Dietrich, Frank (Hg.): Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte. Berlin: Suhrkamp, 1. Auflage, S. 166-211.
- Casse, Andreas (2016) Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen. Berlin: Suhrkamp.
- Castles, Stephen/Miller, Mark J. (2009): The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Castro-Varela, Maria do Mar (2017): „Das Leiden der Anderen betrachten“. Flucht, Solidarität und Postkoloniale Soziale Arbeit. In: Bröse, Johanna/Faas, Stefan/Stauber, Barbara (Hrsg.): Flucht. Herausforderungen für Soziale Arbeit. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 3-20.
- Castro-Varela, Maria do Mar (2015): Europa – Ein Gespenst geht um. In: Hoff, Gregor Maria (Hg.): Europa Entgrenzungen. Innsbruck/Wien: Tyrolia, S.49-82.
- Castro-Varela, María do Mar (2014): Uncanny entanglements. Holocaust, colonialism, and enlightenment. In: Dhawan, Nikita (Ed.): Decolonizing enlightenment. Opladen: B. Budrich, S. 115-135.
- Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hrsg.) (2002): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M.: Campus.
- Dietze, Gabriele (2019): Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus. Bielefeld: transcript Verlag.
- Goldberg, David T. (2002): The racial state. Malden, Mass. U.a.: Blackwell.
- Ha, Kein Nghi/Schmitz, Markus (2006): Der nationalpädagogische Impetus der deutschen Integrations(dis)kurse im Spiegel post-/kolonialer Kritik. In: Mecheril, Paul/Witsch, Monika (Hg.): Cultural Studies und Pädagogik. Bielefeld: transcript Verlag, S. 226-266.

- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag.
- Heidelberger Manifest, u.a. in „Deutsche Wochenzeitung“, 6. Nov. 1981.
- Hess, Sabine et. al. (2017): Der lange Sommer der Migration. Berlin/Hamburg: Assoziation A.
- Hobbes, Thomas (2006): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hobsbawm, Eric J. (2004): Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt a.M.: Campus.
- Hobsbawm, Eric J. (1991). Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt a.M.: Campus.
- Höffe, Otfried (2008, Erstauflage 1977): Vorwort. In: Ders. (Hg.): Lexikon der Ethik. München: Verlag CH. Beck oHG, S. 9-10.
- IOM (UN Migration) (2018): Migrant Deaths Remain High Despite Sharp Fall in US-Mexico Border Crossings in 2017. <https://www.iom.int/news/migrant-deaths-remain-high-despite-sharp-fall-us-mexico-border-crossings-2017> [Zugriff: 31.03.2019].
- Jungbluth, Cora F./Petersen, Thieß (2018): Industrieländer sind die Gewinner der Globalisierung. <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2018/juni/industrielaender-sind-die-gewinner-der-globalisierung/> [Zugriff: 31.03.2019].
- Keeley, Brian (2015): Income Inequality. The Gap between Rich and Poor. Paris: OECD Insights/OECD Publishing. <https://www.oecd-ilibrary.org/docserver/9789264246010-en.pdf?expires=1554128072&id=id&accname=guest&checksum=A72508DE755834D10965EDA86DF5E4F3> [Zugriff 31.03.2019].
- Kneer, Georg (1997): Nationalstaat, Migration und Minderheiten. Ein Beitrag zur Soziogenese von ethnischen Minoritäten. In: Nassehi, Armin (Hrsg.):

Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte. Köln: Böhlau, S. 85-102.

Koalitionsvertrag (zwischen CDU, CSU und SPD) (2018): Ein neuer Aufbruch für Europa. Eine neue Dynamik für Deutschland. Ein neuer Zusammenhalt für unser Land. https://www.cdu.de/system/tdf/media/dokumente/koalitionsvertrag_2018.pdf?file=1 [Zugriff: 25.03.2019].

Kooroshy, Shadi/Mecheril, Paul (2019): Wir sind das Volk. Zur Verwobenheit von race und state. In: Hafener, Benno/Unkelbach, Katharina/Widmaier, Benedikt (Hrsg.): Rassismuskritische Politische Bildung. Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag, S. 78-91.

Kuria, Emiky Ngubia (2015): Eingeschrieben. Zeichen setzen gegen Rassismus an deutschen Hochschulen, Berlin: w_orten & meer.

Leiprecht, Rudolf (2001): „Kultur“ als Sprachversteck für „Rasse“. Die soziale Konstruktion fremder Kultur als ein Element kulturalisierenden Rassismus. In: Johannsen, Martina (Hg.): Schwarzweissheiten. Vom Umgang mit fremden Menschen. Oldenburg: Isensee, S. 170-177.

Lentin, Alana/Lentin, Ronit (Ed.) (2006): Race and State. Newcastle: Cambridge Scholars Press.

Marshall, Thomas H. (1992). Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.

Nida-Rümelin, Julian (2017): Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration. Edition Körber-Stiftung.

NZZ (2017): 17 Prozent mehr Tote an der Grenze USA-Mexiko. <https://www.nzz.ch/international/migration-in-die-usa-mehr-tote-an-der-grenze-usa-mexiko-ld.1309362> [Zugriff: 31.03.2019].

Ong, Aihwa (2005): Flexible Staatsbürgerschaften. Die kulturelle Logik von Transnationalität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Pécoud, Antoine/Guchteneire, Paul de (2007): Introduction: the migration without borders scenario. In: Ebd. (Hrsg.). Migration without Borders. Essays on the Free Movement of People. New York/Oxford: Berghan Books, S. 1-30.
- Poulantzas, Nicos (1978): Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus. Hamburg: VSA.
- Ratfisch, Philipp/Schwartz, Helge (2015): Konsequenzen anti-migrantischer Politik. Von den europäischen Außengrenzen bis in die deutsche Provinz. In: PERIPHERIE 35. Jahrgang, Nr. 138/139. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 327-335.
- Rüsen, Jörn/Völkel, Bärbel (2017): Historische Orientierung: Was uns wichtig war und wichtig ist: Eine kritische Bestandsaufnahme. Streitgespräch mit Jörn Rüsen am 9.5.16. In: Völkel, Bärbel/Pacyna, Tony (Eds.). Neorassismus in der Einwanderungsgesellschaft: Eine Herausforderung für die Bildung. Bielefeld: transcript Verlag, S. 213–254.
- Salecl, Renata (1994): Politik des Phantasmas. Nationalismus, Feminismus und Psychoanalyse. Wien: Turia + Kant.
- Stichweh, Rudolf (1995): Der Körper des Fremden. In: Hagner, Michael (Hrsg.). Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten. Göttingen: Wallstein, S. 174-186.
- Tugendhat, Ernst (1995): Vorlesung über Ethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 3. Auflage.
- UN (Generalversammlung) (1948): Resolution der Generalversammlung 217 A (III). Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. <https://www.un.org/Depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> [Zugriff: 31.03.2019].
- UNHCR (2019): Desperate Journeys. Refugees and migrants arriving in Europe and at Europe's borders. https://www.unhcr.org/desperatejourneys/#_ga=2.78177300.1607535398.1553846573-1948468749.1552548000 [Zugriff: 31.03.2019].

Vitzthum, Thomas (2019): Die Praktiker der Migrationspolitik verzweifeln an den Experten-Ideen.

<https://www.welt.de/politik/deutschland/article188564975/Werkstattgesprach-Die-Praktiker-der-Migrationspolitik-verzweifeln-an-den-Experten-Ideen.html> [Zugriff: 31.03.2019].

ZEIT ONLINE (2017): Mehr als 250 Millionen Migranten weltweit.

<http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-12/vereinte-nationen-migration-weltweit-zuwachs> [Zugriff: 31.03.2019].