

## Kapitel 2: Das Volk, seine Angst und die Selbstaufwertung

---

### 2.1 Wir sind das Volk (mit Shadi Kooroshy)<sup>1</sup>

#### Das Volk

Während in Georg Büchners Revolutionsdrama »Dantons Tod« (1835) von Robespierre die Idee des Volkes zur Zerschlagung feudaler Verhältnisse eingesetzt wird, wendet sich der Slogan, mit dem ein Volk behauptet wird, während der Montagsdemonstrationen in der DDR 1989/90 gegen die Einschränkung politischer Artikulation und Gestaltung sowie gegen die Einschränkung der Freiheit auf grenzüberschreitende Bewegung durch die SED-Herrschaft. Die performative Selbstsetzung »Wir sind das Volk« wird dabei zunehmend zu »Wir sind *ein* Volk«. Die »Wiedervereinigung« glückt, und kurze Zeit später brennt es in Deutschland: »Im September 1991 werden in Hoyerswerda Asylsuchende und Vertragsarbeiter nach mehrstädtigen Ausschreitungen unter dem Beifall von Anwohnern aus ihren Unterkünften vertrieben und mit Brandflaschen und Steinen beworfen. An den Übergriffen sind bis zu 500 Menschen beteiligt. Neonazis feiern »Deutschlands erste ausländerfreie Stadt« seit 1945« (BpB 2013, o.S.). Mit Hoyerswerda beginnt eine Flut rassistischer Gewalt und die Orte »Rostock-Lichtenhagen«, »Mölln« und »Solingen« werden zu Chiffren rechtsextremer Gewalt. Es herrscht ein Klima der Bedrohung und Angst, insbesondere für rassistisch diskreditierbare Menschen in Deutschland. Während die migrantische Sorge kaum öffentliche Sichtbarkeit, Aufmerksamkeit und Beachtung erhält, beschließt im Dezember 1992 die schwarz-gelbe Regierung mit Hilfe der Stimmen der SPD, das Asylrecht einzuschränken, es kommt zum sogenannten Asylkompromiss, das Grundgesetz wird geändert, der Artikel 16a eingeführt: Wer über einen Mitgliedstaat der Europäischen Gemeinschaft oder aus einem anderen

---

1 Dieser Abschnitt findet sich in verwandter Form in: Kooroshy, Shadi und Mecheril, Paul (2019). *Wir sind das Volk. Zur Verwobenheit von race und state*. In: Hafenegger, Benno; Unkelbach, Katharina und Widmaier, Benedikt (Hg.): *Rassismuskritische Politische Bildung* (S. 78–91). Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag.

»Drittstaat«<sup>2</sup> in die Bundesrepublik Deutschland einreist, hat keinen Anspruch auf Asyl und kann sofort abgeschoben werden. Auch der geläufig gewordene und eine Qualität von Staaten klassifikatorisch und pauschal behauptender Ausdruck »sicherer Herkunftsstaat« wird mit dem Artikel 16a Absatz 3 GG eingeführt:

»Durch Gesetz, das der Zustimmung des Bundesrates bedarf, können Staaten bestimmt werden, bei denen auf Grund der Rechtslage, der Rechtsanwendung und der allgemeinen politischen Verhältnisse gewährleistet erscheint, dass dort weder politische Verfolgung noch unmenschliche oder erniedrigende Bestrafung oder Behandlung stattfindet. Es wird vermutet, dass ein Ausländer aus einem solchen Staat nicht verfolgt wird, solange er nicht Tatsachen vorträgt, die die Annahme begründen, dass er entgegen dieser Vermutung politisch verfolgt wird.«<sup>3</sup>

Navid Kermani spricht in seiner Rede zum 65. Geburtstag der Verfassung über die »Verstümmelung des Grundgesetzes«: »Der Satz ›Politisch Verfolgte genießen Asylrecht‹ sei 1993 zu einer ›monströsen Verordnung aus 275 Wörtern‹ geworden, ›wüst aufeinander gestapelt und fest ineinander verschachtelt‹, nur um zu verbergen, dass Deutschland das Asyl als ein Grundrecht praktisch abgeschafft hat.«<sup>4</sup> Seit 2014 erfährt der Ruf »Wir sind das Volk« eine erneute gefährliche Konjunktur. Diesmal ertönt er aus den Mündern der AfD-, der PEGIDA-Anhänger:innen, der Identitären und der Anhänger des Völkischen, das sich in viele Kleider zu wanden weiß. Diesmal wendet er sich explizit gegen diejenigen, die Chiffren des (imaginären) Nicht-Volks sind: »Muslime«, »Migrant:innen«, »Asylant:innen«: im Namen des Volkes gegen migrationsgesellschaftlich als Andere Geltende.

Der Nationalstaat beruht bedeutsam auf zwei Konstruktionen oder vielleicht besser: auf zwei Imaginationen: der Imagination von Raum *als* Territorium sowie von Menschen, die in einem Verweisungszusammenhang stehen, *als* natio-ethno-kulturell kodierte Wir. Die rassismuskritische Perspektive zielt in diesem Zusammenhang darauf, die mit der Form des Nationalstaats einhergehenden Macht- und Herrschaftsstrukturen, in den Fokus der Aufmerksamkeit zu rücken; nicht zuletzt jene, die hegemonial geworden sind, also zumeist im Verborgenen selbstverständlicher Geltung wirken und zuweilen als unantastbar, mithin sakral (vgl. Kap. 6.6) gelten.

2 [https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art\\_16a.html](https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_16a.html) (Zugriff: 18.07.24).

3 [https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art\\_16a.html](https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_16a.html) (Zugriff: 18.07.24).

4 <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2014/-/280972> (Zugriff: 18.07.24).

### **Der Vorrang des natio-ethno-kulturell kodierten Wir**

Die Konstitution sowohl des individuellen wie des kollektiven Subjekts bedarf des Bilds des erkannten, erdachten, phantasierten Anderen. Die Andere ist konstitutiv immer schon Teil des Selbst und das Subjekt mithin grundlegend de-zentriert (Lacan 1973). Mit herrschaftskritischen Einsätzen, wie feministischer Theorie, aber auch postkolonialen und rassismustheoretischen Ansätzen, kann in kritischer Aufnahme der etwa poststrukturalistischen Kritik am cartesianischen, voluntaristisch und selbst-identisch gedachten Subjekts der Aufklärung und europäischen Moderne darauf verwiesen werden, dass dieser Andere immer auch eine *spezifische Andere* ist und nicht allein eine abstrakte, ahistorische und bloß formale Figur. Denn Subjektwerdung und -bildung vollzieht sich immer in konkreten Macht- und Herrschaftsverhältnissen und dies hat reale Konsequenzen für die je konkreten Subjekte. Das heißt, dass Subjektbildung sich nicht nur immer in Abgrenzung und in Beziehung zu dem je Anderen vollzieht, sondern dass diese Beziehung auch immer in historisch-spezifischen Kontexten und das heißt Macht- und Herrschaftsverhältnissen verortet ist (Bhabha 2000). Das Wir des europäischen Nationalstaates ist ein Wir, das sich nur durch Abgrenzung konstituieren kann und diese Abgrenzung ist strukturell mit der Abwertung der imaginierten Anderen verbunden, da erst die Abwertung der Anderen den Vorrang des Wir garantiert und damit den Sinn ausweist, warum je ich mich diesem Wir verpflichte. Ich verpflichte mich, also gehöre ich dem Vorrangigen an. Die von Rassekonstruktionen getragene und diese hervorbringende Imagination der Anderen ist nicht allein ein Schema der Differenz, ein Schema der Alterität; es ist ein Schema, das zwischen (hier) Lebenswertem, zwischen jenen, die (hier) einen legitimen Anspruch auf würdevolles Leben geltend machen können, zwischen Anerkanntem und dem Rest (weniger lebenswert, geringerer Anspruch, weniger anerkannt) unterscheidet.

Das rassifizierende und national unterscheidende Schema sind nicht identisch. Es existiert jedoch eine strukturelle Verwandtschaft zwischen den Vereindeutigungspraktiken des Rassismus und der Logik des Nationalstaates. Das rassifizierende und das national unterscheidende Schema stehen in einer engen Wechselbeziehung. So ist die von allen Nationalstaaten getragene Absicht der weitgehenden Verhinderung von Mehrstaatigkeit und der Vereindeutigung von Zugehörigkeitsverhältnissen kennzeichnend und konstitutiv für die Zugehörigkeitspraxis nationalstaatlicher Ordnungssysteme. Neben dieser strukturellen Ähnlichkeit der Erzeugung von Eindeutigkeit der Differenz neigt die Praxis der Nation dann zu einem Rückgriff auf das Rasse-Denken, wenn die Legitimität des Vorrangs des Wir gegenüber (imaginierten) Ansprüchen (imaginierten) Anderer in Frage steht und mithin begründet, beteuert und verteidigt werden muss. Die Verteidigung dessen, dass das natio-ethno-kulturell kodierte Wir einen raumspezifischen, territorialen Vorrang besitzt, variiert hierbei einen anderen Typus von Vorrang: der universelle Vorrang des Wir, der etwa den Rassismus des eu-

ropäischen Kolonialismus kennzeichnete und sich in vielen gegenwärtigen, etwa entwicklungspolitischen Praktiken wiederfindet (vgl. Kleinschmidt 2023).

Das europäische Wir etablierte sich maßgeblich auch aus der fabulierten (Mbembe 2017, S. 28ff.) Vorstellung eines nicht europäischen Anderen im Kontext von europäischer Expansion, Kolonialismus und Imperialismus. Said mit Ausführungen zu »Orientalismus« (2003) und Hall mit der Analyse des konstitutiven Wechselverhältnisses von »Der Westen und der Rest« (1994) haben gezeigt, wie europäische Identität mit Hilfe diskursiver Repräsentationstechniken, die das Andere und die Anderen Europas erzeugen, seit Beginn der Moderne etabliert und reproduziert wird. Die poststrukturalistische These der Bedeutungskonstitution und Subjektbildung durch Differenz aufgreifend, erläutert Stuart Hall (ebd.), wie vor allem seit der sogenannten Entdeckung Amerikas ein Repräsentationssystem etabliert wurde, welches auf Rasse-Konstruktionen basiert und das imaginäre Subjekt Europas (westlich/europäisch = zivilisiert, rational, fortschrittlich; siehe etwa auch McCarthy 2015) unter anderem mit Hilfe von wissenschaftlichen Abhandlungen, Romanen, Reiseberichten in Komplementarität und ergänzender Abgrenzung von dem radikal Anderen Nicht-Europas, dem »Rest« (nicht-europäisch/nicht-westlich = barbarisch, unzivilisiert, unterentwickelt) konstruiert (Hall 2016, S. 139). Das *vernünftige* Subjekt der europäischen Aufklärung greift auf die Abgrenzung von seinem *un-vernünftigen* Anderen zurück, um an sich selbst und den eigenen universellen Vorrang glauben zu können.

Je intensiver der Vorrang des national kodierten Wir etwa durch die leibliche Präsenz von Menschen aus anderen Weltgebieten, die nicht nur von Not künden, sondern auch die Realität, um eine Formulierung von Joseph Carens (1987; dt. 2012) aufzugreifen, globaler Feudalität anzeigen, in Frage steht und gleichzeitig die Bereitschaft, die Legitimität und Angemessenheit des privilegierten Zugangs des natio-ethno-kulturell phantasierten Wir zu materiellen und immateriellen Ressourcen in Frage zu stellen, nicht besteht, desto eher greift die Sicherung des Wir-Vorrangs auf Rasse-Kategorien und damit auf die Dämonisierung der Anderen (Gastro Varela und Mecheril 2016) zurück.

Renata Salecl folgend (1994, S. 14), kann die Nation als etwas begriffen werden, »das uns definiert, aber zugleich undefinierbar bleibt«. Die symbolische Lücke, um die es hier geht, kann unter bestimmten Bedingungen zum Problem werden. Spätestens dann stellen Rassekonzepte probate Mittel dar, die symbolische Lücke zu schließen.

Die Affektinszenierungen, die etwa in den diskursiven Bearbeitungen der Kölner Silvesternacht beobachtet werden konnten (Hark und Villa 2017; vgl. Kap. 1.6), die Intensität, mit der die Bedrohung durch die migrationsgesellschaftlichen Anderen empfunden wird, wird verständlich, wenn wir uns klarmachen, dass es hierbei um ein territoriales Begehren und Superioritäts-Ansprüche eines Wir geht und dass zur Durchsetzung dieses Anspruchs Rassekonstruktionen aufrufende Bilder

und Imaginationen der Anderen dominanzkulturell sinnvoll und auch geboten sind. Bedrohungen vergemeinschaften (vgl. Kap. 2.4).<sup>5</sup> Die grundlegende Krisenhaftigkeit und die konkreten Krisen eines natio-ethno-kulturell kodierten Wirs werden durch die In-Szene-Setzung der Bedrohung durch ein Außen, durch ein von außen Kommendes gemindert. Die Konstruktion eines sexuell oder terroristisch ›gefährdenden Anderen‹ geht Hand in Hand mit der des ›gefährdeten Wir‹ (vgl. etwa Bauman 2016; Foroutan 2016).

Nicht die Zahl der ›Anderen‹ – dies sollte an diesem kurzen Bezug auf die Kölner Silvesternacht und den kollektiven Schrecken und die imaginär vergemeinschaftende Furcht angesprochen werden – steigert Rassismus. Das Insistieren auf der Rechtmäßigkeit der weitgehenden Undurchlässigkeit der natio-ethno-kulturell kodierten Grenzen für die als radikal Andere fabulierten Anderen mobilisiert Rassismus.

### **Der territoriale Anspruch des natio-ethno-kulturell kodierten Wir**

Das zweite Moment, auf das hier verwiesen werden soll, ist die Verknüpfung des Wir mit einem Territorium und mit dem legitimen Anspruch auf das Territorium. Es gehört zur Funktionsweise des Nationalstaats, dass er seit seiner Geburtsstunde bis in die Gegenwart rassifizierende Schemata produziert (Goldberg 2002). Dieser Herstellungsprozess beginnt maßgeblich mit dem Aufkommen der neuzeitlichen europäischen Staatstheorien Mitte des 17. Jahrhunderts. Vor dem historischen Hintergrund des 30-jährigen Krieges und des englischen Bürger:innenkriegs, den damit einhergehenden Erfahrungen von Instabilität und Umbrüchen und andererseits den hegemonial werdenden Erkenntnissen und Verfahren der sogenannten Naturwissenschaft, der Entdeckung der subjektkonstitutiven Vernunft (›ego cogito, ergo sum‹) bei gleichzeitiger Zunahme imperialer Interessen und Aktivitäten der außereuropäischen Eroberung und Vernichtung ist die zunächst literarische Konstituierung des modernen Staates zu verstehen. Der drei Jahre nach dem Westfälischen Frieden im Jahre 1651 erschienene »Leviathan« von Thomas Hobbes kann als Startpunkt für die Tradition des methodologischen Individualismus und eine auf diesem aufbauende erste zentrale Legitimierungsschrift für den modernen Staat gelesen werden. Grundlegend für die Entfaltung der Argumentation im »Leviathan« ist die koloniale Eroberung des amerikanischen Kontinents. Hobbes bezeichnet den Zustand, in dem die Menschen ohne einen Staat leben, als »Naturzustand«, in dem jeder gegen jeden kämpft. In dieser Situation ist der Mensch des Menschen Wolf

5 »Mit wachsendem Befremden beobachten wir, wie Deutschland durch die illegale Masseneinwanderung beschädigt wird. Wir solidarisieren uns mit denjenigen, die friedlich dafür demonstrieren, dass die rechtsstaatliche Ordnung an den Grenzen unseres Landes wiederhergestellt wird«, heißt es in der unter anderem von Henryk Broder und Thilo Sarrazin verfassten »Gemeinsamen Erklärung« zur Verteidigung der territorialen und kulturellen Grenzen Deutschlands ([https://www.erklaerung2018.de/index.html#letter\\_link](https://www.erklaerung2018.de/index.html#letter_link), Zugriff: 18.07.24).

(Hobbes 1994 [1642], S. 59). Die Möglichkeit für dauerhafte stabile Sicherheit und Ruhe ist nicht gegeben. Im »Leviathan« stellt der Naturzustand den Zustand dar, in dem der Mensch in absoluter Freiheit lebt, jedoch auch in absoluter Unsicherheit. Die Menschen entscheiden sich nach Hobbes dafür, auf ihre absolute Freiheit zu verzichten, und sich dem Staat zu unterwerfen, um dafür Schutz zu erhalten und die Möglichkeit wahrscheinlicher werden zu lassen, ein ruhiges und weitgehend sicheres Leben zu führen. Es ist der Moment der Unterscheidung zwischen Naturzustand und Staat, in dem ein rassifizierendes Schema mit der Konzeption des modernen Staates verknüpft und so hervorgebracht wird. Hobbes projiziert den Zustand der Staatslosigkeit bzw. den als einen Kriegszustand, dem »Krieg aller gegen alle« (Hobbes 1994 [1642], S. 83) definierten Naturzustand auf die »Neue Welt«, also auf das durch die weißen europäischen Seefahrer »entdeckte« Amerika: »[D]ie Wilden Völker verschiedener Gebiete Amerikas besitzen überhaupt keine Regierung, ausgenommen die Regierung über kleine Familien, deren Eintracht von der natürlichen Lust abhängt und bis zum heutigen Tag auf jene tierische Weise leben« (Hobbes 2006 [1651], S. 97). Die durch die europäischen Seefahrer(:innen) »vorgefundene« Bevölkerung Amerikas wird als im Naturzustand lebend fabuliert und beschrieben, während die europäische Bevölkerung in Abgrenzung hierzu entworfen wird als eine, die diesen Zustand entweder verlassen hat, oder nie in diesem Naturzustand gelebt hat und nur hypothetisch als in diesem Zustand lebend gedacht werden kann. Die im Naturzustand Lebenden sind »Wilde« (Hobbes 2006 [1651], S. 72, 97, 256, 508, 522). Sie werden als solche bezeichnet und dargestellt und bilden daher die Kontrastfolie für die Konstruktion des zivilisierten, fortschrittlichen Europäers, der zu Wissenschaft, Architektur und Kunst in der Lage ist. Die als »primitiv« vorgestellte Bevölkerung Amerikas wird dabei nicht als souveräne politische Einheit betrachtet und respektiert. Stattdessen wird Amerika vor den Europäer(:inne)n als chaotischer, regelloser, anarchischer Ort inszeniert und ersonnen, der auf Grund dieses ontologischen Status den zivilisierten Staaten zur Eroberung zur Verfügung steht. Deshalb sind die sich auf Augenhöhe begegnenden und dem Grundsatz nach und in dieser Frage respektierenden, modernen Europäischen Staaten des westfälischen Systems in der Lage und befugt, um Amerika zu wetteifern. Die »Neue Welt« ist das radikal Andere, bloß Natur und Naturzustand, ein Zustand der Staatenlosigkeit. Die durch Abgrenzung von fabulierten Anderen ausgewiesene Überlegenheit der europäischen Staaten ist der strategische Zug, der ermöglicht, Annexion und Ausbeutung, die Kolonialherrschaft als legitime Herrschaft auszugeben. Das Konzept des Naturzustands liefert somit die epistemische Grundlage für die Legitimation des Kolonialismus und verfestigt und legitimiert so Ausbeutungs-, Vernichtungs- und Herrschaftsverhältnisse (die in veränderter Form bis heute fort dauern, vgl. Maloney 2011).

Auch John Locke unterscheidet wie Hobbes in »Zwei Abhandlungen über die Regierung« (1967 [1689]) zwischen einem Naturzustand und einem Staat und über-

schreibt den Naturzustand auf die Projektionsfläche der »Neuen Welt«. Hierbei baut Locke im Rekurs auf die biblische Schöpfungsgeschichte eine Argumentationsfigur auf, nach der der Ursprung des Privateigentums im »Fleiß« und der »Arbeit« liegt. Nach Locke ist im Naturzustand auf Grund der göttlichen Vollmacht (Locke 1967, S. 217) an die Menschheit, sich die Welt zu eigen zu machen, alles zunächst »Gemeingut«, das jedem<sup>6</sup> zur Verfügung steht. Erst durch die Arbeit des Menschen entsteht aus Gemeingut Eigentum. Das Pflücken eines Apfels wäre, Locke folgend, die »Arbeit«, bei welcher der Apfel – der in einem seiner Beispiele (ebd., S. 218f.), das »Gemeingut« symbolisiert – durch die Tätigkeit des Pflückens (»Arbeit«) zum Eigentum der Person wird, die den Apfel gepflückt hat. Nach Locke darf der Mensch freilich nicht unendlich viel Eigentum anhäufen, denn: »(s)o viel, wie jemand zu irgendeinem Vorteil seines Lebens gebrauchen kann, bevor es verderbt, darf er sich durch seine Arbeit zum Eigentum machen« (ebd., S. 220). Wenn also der Mensch so viel anhäuft, dass er es verderben lässt, dann ist das nicht im Sinne Gottes, denn der Gebrauch beziehungsweise das Verwenden-Können (nicht verderben lassen), bildet das Maß für die Größe des Eigentums: »So viel Land ein Mensch gepflügt, bepflanzt, bebaut, kultiviert und so viel er von dem Ertrag verwenden kann, so viel ist sein Eigentum« (ebd., S. 221). Die Anhäufung von Eigentum ist nach Locke also begrenzt. Durch die Einführung von Geld verändert sich nun dieses Maß, die Begrenzung wird aufgelöst. Nun können die Menschen ihr Eigentum – z. B. Äpfel – in Geld transferieren, wodurch das Eigentum unabhängig von den Eigenschaften und der Vergänglichkeit der sozusagen vorsymbolischen Objekte erhalten bleiben kann. Denn Geld verderbt nicht: »So kam der Gebrauch des Geldes auf, einer beständigen Sache, welche die Menschen, ohne daß sie verdarb, aufheben und nach gegenseitiger Übereinkunft gegen wirklich nützlichem, aber verderblichen Lebensmittel eintauschen konnten« (ebd., S. 231). Die Beschränkung des Eigentums auf die Produkte der eigenen Arbeit ist damit überwunden. Doch das durch Geld legitim angehäuften Eigentum bedarf nach Locke eines Schutzes. Dieser wird durch einen souveränen (Territorial-)Staat gewährleistet, der mithilfe von Gesetzen Eigentumsverhältnisse regelt. Die Dinge und Ressourcen werden damit aus dem Zustand des »Gemeinguts« in den Zustand des »Besitzes« eines Staates und dessen Bürger:innen überführt. »Arbeit« und »Gemeingut« sind hierbei auch für das Verständnis der Verwobenheit von Rassifizierungen und Staat zentral (Arneil 1996<sup>7</sup>). Denn in der Argumentation

6 In den Staatstheorien Lockes sind (weiße) Frauen »vermittels ihrer Zugehörigkeit zu Familien durch ihre Männer (oder ihre Väter) an die Gesellschaft gebunden« (Rudolph 2015, S. 44). Sie stellten jedoch »keine gleichrangigen Gesellschaftsmitglieder« dar (ebd.), ihre gesellschaftliche Zugehörigkeit bleibt eingeschränkt.

7 Arneil bezieht sich in ihrem Essay zwar nicht explizit auf die Verwobenheit von Rassifizierungen und Staat, sondern auf die Verwobenheit der Lockeschen Eigentumstheorie mit Kolonialismus, gleichwohl muss dieses Verhältnis abstrakter als Verhältnis von Staat und Rassifizierungen verstanden werden.



von Locke ist der Zugriff der Engländer auf die Ressourcen der »Neuen Welt« deshalb legitim, weil sich diese noch im »Naturzustand«, im Zustand von Gemeingut, einem Zustand der *statelessness* (Lentin 2008, S. 25) befindet. Der Hinweis auf das Fehlen staatlicher Strukturen (Locke 1967, S. 230) dient Locke somit dazu, die »Neue Welt« zum »Gemeingut« zu erklären. Den Bewohner(:inne)n dieser Welt werden Eigentumsrechte auf die Ressourcen der »Neuen Welt« abgesprochen, die diese vor dem Zugriff durch die Europäer(:innen) geschützt hätten. Ausbeutung und Unterdrückung sind damit rationalistisch begründet und legitimiert.

Gerade weil in den Selbststilisierungen des Nationalstaates als Institution des Friedens und der Gerechtigkeit etliche historische wie systematische Aussparungen vorhanden sind, kann die Etablierung des modernen Staates nicht unabhängig von den Bestrebungen verstanden werden, Kolonialismus, also die Annektierung von Land als Nicht-Territorium, die Anhäufung von Reichtum und die Ausbeutung von Menschen, die als spezifisch Andere adressiert werden, zu legitimieren. Die Verknüpfung von einem durch Grenzen 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 auch heute 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 Rasse-Unterschied (im Sprachversteck, vgl. Leiprecht 2001b) – der Kultur, der Ethnizität, und seit einiger Zeit erneut: der Religion) eingeführt wird und den Anderen eine Differenz unterstellt wird, die entweder universell (kolonialer, universeller Rassismus) oder kontextrelativ (differentialistischer oder kultureller Rassismus) den Vorrang oder die Superiorität des Wir ausweist.

## 2.2 Körper als Symptom<sup>8</sup>

Die Selbst-Erfahrung und Selbst-Wahrnehmung rassistisch diskreditierbarer Subjekte basiert auf einem machtvoll degradierenden und weit verzweigten System der kulturellen, politischen, sozialen Unterscheidung zwischen denen, die legitim dazugehören und den Anderen, denen ein Makel anhaftet. Hierbei müssen gegenwärtige Rassismen in formell antirassistischen Kontexten das anspruchsvolle Kunststück vollbringen, zu wirken, ohne aufzufallen. Der koloniale Rassismus

---

8 Dieser Abschnitt ist auch erschienen in diesem Text: Mecheril, Paul (2025a). *Rassismus und das Lieben. Zwölf Bruchstücke*. In: Atalli-Timmer, Fatoş et al. (Hg.): *Diverse Differenzen. Perspektiven auf Diversitätsbewusste (Sozial-)Pädagogik und Bildung*. Festschrift für Rudolf Leiprecht (S. 178–192). Oldenburg: UOLP.



hatte es indes um einiges leichter, konnte er auf dem Hintergrund einer politisch und wissenschaftlich legitimierten Rassen-Matrix mit der Idee des universellen Makels operieren: (rassistisch diskreditierbaren) Anderen hafte aufgrund ihrer objektiven Unterbemitteltheit nicht nur *hier*, sondern an allen Orten ein in allzu natürlicher Weise sichtbar gewordener Mangel an. Mit der offiziellen, rhetorischen Ächtung des Rassismus in der Mitte des 20. Jhr. und der offiziellen Entwertung rassistischer Semantiken hat sich auch der Status des Makels gewandelt. Andere sind nunmehr nicht per se mangelhaft, sondern, weil sie sich am falschen Ort befinden. An dem Ort, an den sie *kulturell* zu Hause seien, fände ihre Ausstattung eine natürliche Entsprechung; und hier könne ihr durchaus eine gewisse Würde und ein gewisser Wert beigemessen werden. Rassismus, in welcher seiner Varianten und Mischformen auch immer, bestätigt und produziert Verhältnisse der Dominanz zwischen natio-ethno-kulturell kodierten Gruppen mit Hilfe von universellen oder lokalen Herabwürdigungsprozessen. Diese Diskriminierungs- und Distinktionspraktiken auf der Ebene von natio-ethno-kulturellen (Nicht-)Wirkzuschreibungen wirken in subtiler Weise und in gewisser Unabhängigkeit von den Intentionen der beteiligten Akteur:innen. Das Bedingungsgefüge, mit dem natio-ethno-kulturell kodierte Unterschiede konstruiert werden, die dann rassistische Wirkung entfalten, wenn sie essentialistisch gefasst sind, operiert mit flexiblen und elastischen Imaginationen des und der kollektiven Anderen, mit tradierten Überzeugungen und bildhaften Mythen. In einer eindringlichen Fiktionalität entfalten Rassismen ihre Kraft: Dies hier sei eine, die einer anderen (kulturellen) Art angehöre und der mithin (zumindest hier) weniger Rechte, weniger Privilegien des Körpers (schonende Arbeit, Zugang zu guter Gesundheitsversorgung, gutes Essen) und vergleichsweise weniger wählbare Handlungsoptionen zukommen. Körper und Identität sind Ausgangspunkt und Bezugspunkt des Rassismus, eine Herrschaftsform, die Leben differentiell bestimmt. Wenn Rassismus in diesem Sinne als in Wert setzende und entwertende Praxis verstanden wird, die durch eine Art Regelmäßigkeit gekennzeichnet ist, sind folgende vier Aspekte bedeutsam:

- der individuelle Körper wird im Rassismus objektiviert (der Körper ist Gegenstand der Betrachtung und der Einordnung),
- er wird symptomisiert (die körperliche Erscheinung ist Anzeichen einer von ihr zugleich angezeigten und verborgenen Wirklichkeit),
- er wird kollektiviert (der Körper der und des Einzelnen weist auf ein Kollektiv, das einerseits mehr und anderes ist als die individuelle Erscheinung, dem Körper aber andererseits erst seine Bedeutung verleiht)
- und er wird platziert (der betrachtete und klassifizierte individuelle Körper, der eine ihn bedeutende kollektive Wirklichkeit anzeigt, gehört eigentlich, wesentlich und ursprünglich an einen bestimmten Ort).

Zwar gehört zur Logik des Rassismus, dass er total ist, da er keinen Körper auslassen darf und kann (in dieser Zwanghaftigkeit zeigt sich bereits eine entscheidende Schwäche, die sich in der rassistisch vermittelten Ratlosigkeit im Angesicht dessen artikuliert, das sich nicht eindeutig klassifizieren lässt). Seine besondere Aufmerksamkeit richtet er aber auf *die Anderen*. Dieses doppelte Moment ist kennzeichnend für den Rassismus: Seine Wirkung ist total und spezifisch zugleich. Sie ist total, da der Rassismus allgemein einen objektivierenden, symptomatisierenden, kollektivierenden und platzierenden Sinn für das, was Menschen jeweils sind, vermittelt. Zugleich ist Rassismus spezifisch in seiner Wirkung, da er rassifizierte Anderen eine überhöhte Aufmerksamkeit zukommen lässt, deren Bedeutung rassistisch koordiniert ist.

Nun wirkt das Identitäten positionierende und unterscheidende System der rassistischen Zuordnung nicht allein mit Hilfe von Verboten und Einschränkungen, die gewissermaßen äußerlich blieben. Bilder, Gerüchte und Gemunkel, in Umlauf Gebrachtes, gesprochene und geschriebene Sätze über *Andere* sind ein Instrument der Unterwerfung, der Bändigung und der Domestizierung dieser Anderen. Bilder, Symbole, mediale und wissenschaftliche Aussagen, politische Nachrede sind Phänomene der Dominanz, welche sich – einerlei ob gewollt oder nicht – den Selbstverständnissen, Handlungsweisen und Erfahrungen einschreiben und eine subjektkonstituierende, subjektivierende Wirkung entfalten.

Selbst-Verständnisse rassistisch diskreditierbarer Subjekte sind Bestandteil des Systems, das mit Hilfe von Rassifizierungen identifiziert:

»Die verschiedenen Weisen, mit denen schwarze Menschen und schwarze Erfahrungen in den dominanten Repräsentationsregimes positioniert und unterworfen wurden, waren Effekte einer gezielten Ausübung von kultureller Macht und Normalisierung. Wir wurden durch jene Regimes nicht nur in Sinne von Saids ›Orientalismus‹ innerhalb der Wissenskategorien des Westens als unterschiedene und andere konstruiert. Vielmehr hatten sie die Macht, uns dazu zu bringen, daß wir *uns selbst* als ›Andere‹ wahrnahmen und erfuhren« (Hall 1994, S. 29f.)

Die Macht, Andere dazu zu bringen, sich als Andere wahrzunehmen und zu erfahren, ist eine Herrschaftspraxis, die anders als unter Bedingungen totaler Herrschaft, weit wirksamer ist als jede Untersagung, die doch nur empört und damit den Beginn politischen Widerstands in Kauf zu nehmen hat, und als jener Zwang, der als fremd erlebt und als unerhört erlebt und mit-geteilt wird. Die Macht des rassistischen Systems wirkt und entfaltet sich nicht so sehr von einem rassistischen Zentrum aus, sondern muss als dezentriert und verstreut wirkende Macht verstanden werden, eher depersonalisiert und deintentionalisiert. Nach der offiziellen Ächtung des Rassismus muss dies auch so sein: Im humanen Zeitalter haben sich rassistische Praktiken nicht aufgelöst, sondern sie wirken, weil

ihre offizielle Illegitimität sie häufig von konkreten rassistischen Akteur:innen und ihren Absichten abgelöst hat. Viele rassistische Schemata stärkende und von ihnen vermittelte Unterscheidungspraxen im offiziellen Raum ereignen sich bar einer Akteur:in, die ihre Tat verantwortet und eingesteht, wodurch Gegenwehr und Widerstreit zuweilen wie Angriffe gegen Windmühlen erscheinen – eine weitere anonyme Finte: Anti-Rassismus als Don-Quichoteismus. Freilich heißt dies nicht, dass rassistische Selbstaufwertung nicht mit Absicht ausgeführt wird und gewiss heißt dies nicht, dass es nicht auch einen Genuss darin und daran gibt, rassistisch zu sein. Ich verfüge über Dich, daher bin ich.

### 2.3 Ein flatterndes Herz

Am Himmel über dem Meer, an dem ich sitze, steht ein rotes Herz. es pulsiert und pumpt ein wenig.

am Himmel über dem Meer steht das rote Herz. es pulsiert und pumpt.

Ich habe nach Deiner Hand gesucht, über den Sand tappend gesucht, bis mir klar wurde, dass Du meine Hand schon längst gefunden hast.

Wie in einem zu Kunst gewordenen Bild des Kitsches prangt das stilisierte Rot des Herzens am Himmel dieses Tages,

am Himmel der Vorstellungen dieses Tages, die sich in schnell wechselnden Bildern, in dieser oder jener Episode, diesem oder jenem Blick, in einer Ansprache und was auch immer zu einem ausgefranst, angreifbaren Eindruck zusammenfügen, das über die einzelnen Bilder hinauskommt.

Es fügt sich.

Die linke Hand prescht vor, die rechte eifert ihr nach.

Ein anschwellender und zugleich abebbender Klang entsteht. Die schnelle, kopfüber behände Folge dessen, was tönt, schließt die hohe Kunst des Bewegt-Werdens in einem Augenblick ein. Scheinbar.

Man hält den Atem an und glaubt, das Nicht-Verstehen verstanden zu haben. Das macht feierlich. Das jubelt und brandet den Körper hinauf und aus ihm heraus.

Jetzt möchte ich, in ein loses weißes Hemd und eine leinene Hose gekleidet, barfuß, auf dem Rücken eines dunkelbraunen Pferdes die seichten Hügel einer verlassen Landschaft hinunter galoppieren, einen Stock in der rechten Hand, ein Stück Stoff an seinem Ende, im Wind flattert das rote Herz.

## 2.4 Bedrohungen vergemeinschaften und je prekärer der Status der imaginierten Gemeinschaft ist, desto intensiver muss die Bedrohung inszeniert und empfunden werden (mit Thomas Geier)<sup>9</sup>

### Krise und Regulation

Angesichts der Globalität von Migrationsprozessen sind für ihre Theoretisierung Perspektiven gefragt, die es einerseits erlauben, die Nationalisierungen von Grenzbeziehungen analytisch in den Blick zu nehmen, und andererseits, den »methodologische[n] Nationalismus« (Wimmer und Glick Schiller 2002) zu dezentrieren. Sowohl »der empirische Zugriff auf die soziale Wirklichkeit entlang nationalstaatlicher Grenzen und nationalstaatlich orientierten Problemdefinitionen und Kategorienschemata« (Königter 2009, S. 343) als auch andere Methodologismen, wie der methodologische Individualismus, Transnationalismus, Regionalismus, Cityismus u. a. sind folglich in Abhängigkeit von dem jeweils relevanten empirischen Zusammenhang, der von Interesse ist, auf ihre Angemessenheit zu befragen. Die Auseinandersetzung mit Fragen etwa danach, wodurch Bewegungen von Menschen im globalen Raum forciert, möglich gemacht und verhindert werden, welche Qualität diese Bewegungen aufweisen und welche Reaktionen und Konsequenzen sie nach sich ziehen, können daher nicht per se auf spezifische Typen von Regelungen beschränkt werden. Im Gegenteil reproduziert eine etwa allein auf nationalstaatliche Regelungen fokussierende Migrationswissenschaft epistemisch »nationale Paradigmen« (Bommes 2011, S. 15) in der Gegenstandskonstitution ihrer Forschung, die besonders in der hiesigen Bildungs- und Sozialpolitik im engen Zusammenhang mit integrationspolitischen Konzepten stehen (vgl. Geier 2020).

Wenn neuzeitliche, national(staatlich)e Grenzen überschreitende Wanderungsbewegungen als Migration bezeichnet und Bewegungen innerhalb dieser Grenzen als Binnenmigration erfasst werden, wird damit die Bedeutung der nationalstaatlichen, territorial-politischen Ordnung nicht nur unterstrichen (vgl. Han 2016, S. 7f.); zuweilen können entsprechende migrationswissenschaftliche Ansätze auch als Beitrag zur Erzeugung dieser Bedeutung verstanden werden. Für Nationalstaaten ist die Verbindung von Räumen, die als voneinander abgegrenzte und jeweils begrenzte Territorien konzipiert werden, mit symbolischen Ordnungen »in Form von religiösen, ethnischen und kulturellen Zugehörigkeiten als Selbst- und Fremdzuschreibungen« (Pries 2013, S. 5) bedeutsam.

Die kontingente natio-ethno-kulturell kodierete Zugehörigkeitsordnung (Mecheril 2003/2023) produziert und betrifft Lebensentwürfe, soziale Beziehungen und

9 Abschnitte des Kapitels finden sich in verwandter Form in folgendem Aufsatz: Geier, Thomas und Mecheril, Paul (2021). *Grenze, Bewegung, Beunruhigung. Skizze einer zugehörigkeitstheoretisch informierten Migrationsforschung*. In: Zeitschrift für Migrationsforschung (ZMF). Jg.1 (1) 2021, S. 171–196.

Lebensformen sowie Organisationen und Institutionen. Die Ausgestaltung von Zugehörigkeitsordnungen und -grenzen kann hierbei als von Macht- und Dominanzverhältnissen vermittelter, diese bestärkender sowie umkämpfter Prozess verstanden werden. Ordnungen und Grenzen sind hierbei – so wie wir einer stärker praxistheoretischen Sozialtheorie verpflichtet sind, die den ontologischen Gehalt sozialer Phänomene an ihre Hervorbringung durch Praktiken knüpft – heuristisch hinsichtlich ihrer Kontingenz und Historizität zu betrachten sowie empirisch als Resultat von Aushandlungsprozessen zu untersuchen. Die Grundreferenz der Migrationsforschung lässt sich folglich formal in einer dynamischen Relation finden, der Veränderung des Verhältnisses von Individuen und kollektiven Akteur:innen zu Zugehörigkeitsordnungen (Mecheril et al. 2013). Diese Ordnungen werden in medialen, ökonomischen, (sicherheits-)politischen, juristischen, wissenschaftlichen, kulturellen Diskursen hergestellt und verhandelt. Diskurs und Praxis bezeichnen hierbei »keine fundamentalen Gegensätze. Praxen haben immer eine Bedeutung und Bedeutungen organisieren Praxen und haben reale Auswirkungen« (Hall 2020, S. 117). Ein bedeutsamer Diskurstyp, der das Sprechen über den Topos Migration, die damit verbundenen Empfindungen und Bilder kennzeichnet und die Regierbarkeit der Migration ermöglicht, besteht in von rassistischen Schemata vermittelten und diese stärkenden Bedrohungsdiskursen (etwa Bauman 2016); darauf wird noch einzugehen sein.

Der Begriff Krise gehörte im Griechischen, so Reinhart Koselleck (1959), zu den zentralen Begriffen der Politik. »Es bedeutete ›Scheidung‹ und ›Streit‹, aber auch ›Entscheidung‹ im Sinne eines endgültigen Ausschlags« (ebd., S. 189). Medizinisch bezeichnete *Krisis* einen Schwebzustand, der auf einen Wendepunkt zusteuert. Bereits in der Neuzeit wird *Krisis* in seiner medizinischen Bedeutung auf gesellschaftliche Belange übertragen.<sup>10</sup> So werden gesellschaftliche und politische Zustände zuweilen mit einem fieberhaften Zustand, das heißt mit einem kritischen Zustand verglichen, der auf eine für den weiteren Verlauf entscheidende Veränderung schließen lässt. Wer eine Krise diagnostiziert, befördert sich zumeist in den Status, präventive, therapeutische oder unmittelbare Handlungsanforderungen zu verkünden, respektive dazu aufzufordern. Koselleck (1959) verweist darauf, dass Krisen kulturelle Konstrukte, mithin wahrnehmungs-, standort- und interessenrelativ sind. Sie verweisen oftmals auf die Notwendigkeit schneller Entscheidungen.

10 »Κρίσις«, erläutert Reinhart Koselleck im Historischen Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland »entstammt dem griechischen Verb κρίνω: ›scheiden‹, ›auswählen‹, ›beurteilen‹, ›entscheiden‹; medial: ›sich messen‹, ›streiten‹, ›kämpfen‹. [...] Der Begriff forderte harte Alternativen heraus: Recht oder Unrecht, Heil oder Verdammnis, Leben oder Tod. [...] Aufgrund seiner metaphorischen Vieldeutigkeit und Dehnbarkeit beginnt der Begriff zu schlittern. Er dringt in die Alltagssprache ein und wird zum Schlagwort. In unserem Jahrhundert gibt es kaum einen Lebensbereich, der nicht mit Hilfe dieses Ausdrucks seine entscheidungsträchtigen Akzente erhielt« (Brunner et al., 2004, S. 617f.).

Krisendiagnosen, insbesondere, wenn sie ›unsere Gegenwart‹ betreffen, wohnt deshalb auch schnell ein alarmistisches Moment inne (Schulze 2011). Erfolgreiche Kriseninszenierungen ermöglichen bereits in der Frühen Neuzeit, so Jan Marco Sawilla (2016), den Staat als Organismus zu betrachten, und lassen Handlungen gegen die Krise legitim werden; sie ermöglichen weiterhin, dass angesichts des (vermeintlichen) Handlungsdrucks eine gewisse Toleranz gegenüber dem Fehlschlag der Gegenmaßnahmen entsteht. Die Organisierung des Staates ist hierbei seiner rassistischen Sicherung nicht undienlich.

Mit jeder Krisendeutung und -behauptung wird immer auch ein spezifischer Bedarf zur Regulation als krisenhaft verstandener gesellschaftlicher Gegenwartsverhältnisse behauptet<sup>11</sup> und Legitimität dafür beschafft, etwa natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsordnungen (deren konstitutive Dimensionen Mitgliedschaft, Wirksamkeit und Verbundenheit sind, vgl. Mecheril 2003/2023) zu regulieren. Jede gesellschaftliche Ordnung gilt nicht einfach an sich, sondern muss beständig performativ hergestellt werden. Folgen wir poststrukturalistischen Analysen zur Unmöglichkeit von Gesellschaft (Laclau und Mouffe 1991), dann kommt die Kontingenz des Gesellschaftlichen sowie das Erfordernis seiner fortlaufenden praktischen Herstellung in den Blick. ›Gesellschaft‹ wird diskursiv hergestellt in politischen, kulturellen oder juristischen Praktiken, in denen ausgesagt wird, was unter Gesellschaft verstanden werden kann und soll, wer zu ihr gehört und was und wer als ausgeschlossen gilt. Die gesellschaftliche Ordnung des Sozialen ist stets prekär sowie umkämpft.

›Unmöglich‹ ist Gesellschaft allerdings nicht in dem Sinne, dass sie ehemals möglich war und nunmehr ihr Zerfall zu beklagen wäre; ›unmöglich‹ meint auch nicht, dass eine ehemals geltende Möglichkeitsform des Gesellschaftlichen und damit Gesellschaft zu restituieren wäre. Vielmehr stellt Gesellschaft differenztheoretisch an sich eine unmögliche Form dar, weil jeder Versuch, Gesellschaft als Ganzes zu setzen, jeder Versuch, sie angesichts von Kontingenz zu totalisieren, sich zu einem »konstitutiven Außen« (Reckwitz 2011, S. 306) in Beziehung setzen muss, das als Möglichkeit etwa einer immer prinzipiell möglichen anderen Bestimmung von Gesellschaft ausgeschlossen, dadurch aber zugleich stets sinnhaft präsent gehalten wird und die Bestrebung der Totalisierung von Gesellschaft unterläuft. Dieses Außen ist konstitutiv für den Diskurs und mehr als eine weitere Differenz. Während die Logik der Differenz jegliche Diskurse durch eine Vielzahl miteinander verwobener Unterscheidungen bestimmt, überformt die Logik der Äquivalenz diese Vielzahl von Unterscheidungen durch übergreifende, simplifizierende Identifizierungen, die nur durch ihre Abgrenzung zum Außen, zum radikal Anderen gelingt (Reckwitz 2011, S. 305): so z.B. die Nation in Abgrenzung zum Fremden, Zivilisation

11 Die Ausführungen zu Krise im vorliegenden Text gehen auf zwei Aufsätze zurück (Mecheril 2018; 2019).

zur Barbarei, Hochkultur zum Populären usw. Es geht folglich um die Markierung von Grenzen zu einem Außen. Gesellschaftliche Ordnung ist somit chronisch in Ver- und Aushandlung, sie ist wandelnder Gegenstand in politischen Kämpfen um deren hegemoniale Bedeutung.

Als Phänomen »ohne Grund« (Marchard 2010, S. 7) verbleibt der Sinn- und Bedeutungszusammenhang von Gesellschaft in einem prekären Status, der mit Hilfe von Assoziationen zwischen thematischen Feldern, in Artikulationen (Hall 2000a, S. 65) bearbeitet wird. Hierbei stellen Krisenrhetoriken einen Modus dar, in dem bestimmte zugehörigkeitslogische Ordnungen als wert- und sinnvoll dargestellt werden können. Auseinandersetzungen um die Angemessenheit von Krisendiagnosen und damit verbunden um spezifische Regulationsbedarfe<sup>12</sup> sind folglich ein besonderes und wichtiges Moment der stets zu erneuernden Wieder- und Neuherstellung politischer und gesellschaftlicher Ordnung. Denn aus sich als gültig setzenden Krisendiagnosen resultieren zugleich als legitim und plausibel geltende, spezifische regulative Prinzipien.

Das, was sich beispielsweise im »lange[n] Sommer der Migration« (Kasperek und Speer 2015) in den Jahren 2015 und 2016 ereignet hat, kann aus der bisher entwickelten Perspektive betrachtet werden. Die Ereignisse dieses dann vielleicht doch zutreffender als kurze Zeit der Barmherzigkeit zu bezeichnenden Sommers wurden rasch als »Flüchtlingskrise« eingeschätzt, bezeichnet und als eine Krise *durch* Flucht interpretiert (vgl. Eppenstein und Ghaderi 2017, S. 20). Diese sich durchsetzende und durchgesetzte Krisendeutung hatte regulative Konsequenzen. Das migrationspolitische Grenzregime (vgl. Hess et al. 2017), das sich bis dahin in Geltung befunden hatte und dessen ordnungspolitische Macht außer Kraft gesetzt schien, wurde alsbald re-aktualisiert und biotechnologisch intensiviert. Die ansonsten bewährte Externalisierung des Fluchtgeschehens in Staaten, die außerhalb des europäischen Schengen-Raums liegen, brach zwar, nicht zuletzt in Folge der maghrebinischen Revolutionen und des militärischen Einsatzes in Libyen, für eine kurze Zeit zusammen. Anstatt jedoch Migration als politisches Geschehen zu begreifen und Migrant:innen, die sonst von eben jenem Migrationsregime, das mit einem erheblichen politischen, finanziellen und militärischen Aufwand betrieben wird, davon abgehalten werden, Europa überhaupt zu erreichen, als politische Akteur:innen zu

12 Relevante gesellschaftskonstitutive Auseinandersetzungen und Dissense können erstens die Frage nach dem Status gesellschaftlicher Wirklichkeit und der für sie bedeutsamen Krisenhaftigkeit (z.B. a) moralische Krise Europas auf Grund der Brutalisierung des Fluchtregimes oder b) funktionale Krise auf Grund der kulturellen oder versorgungstechnischen Kapazitätsgrenzen) und dann auch, da, wo eine Krisendeutung hegemonial geworden ist (Mecheril 2018), die Frage des angemessenen »Umgangs mit der Krise« betreffen (z.B. zu a): a1) radikale menschenrechtliche Ausrichtung durch die Institutionalisierung globaler Bewegungsfreiheit aller oder a2) »realpolitische« Abfederung der berechtigten Schließungen politischer Einheiten wie der EU durch Lager- und Pufferbildung sowie *resettlement*-Verfahren).



akzeptieren, wurden rasch die mit natio-ethno-kulturell kodierten Zugehörigkeitsordnungen verbundenen Grenzen wiederhergestellt. Den angesichts von Kriegen, ökonomischer Verwüstung und Verelendung oder anderen globalen und lokalen Gewalt- und Ungleichheitsverhältnissen sich für ihre Rechte, für soziale Mobilität und Bewegungsfreiheit Einsetzenden wird der Status, Subjekt zu sein, und das heißt, ein Subjekt, das grundlegend über das Recht auf Bewegungsfreiheit verfügt (vgl. Casse 2016), abgesprochen. Diese Regulation der natio-ethno-kulturell kodierten Zugehörigkeitsordnung wurde nicht zuletzt dadurch möglich, dass eine bestimmte Krise der Gegenwart sich durchsetzte bzw. eine bestimmte Krisenbeschreibung hegemonial wurde, entsprechende Krisenlösungen diskutiert sowie bestimmte Lösungsoptionen als legitime Lösungen verstanden wurden und werden.

Diese Krisensetzung lässt sich als politische Reaktion auf die kurzfristig einen gewissen empirischen Realitätsstatus gewinnende Möglichkeit verstehen, dass signifikante natio-ethno-kulturell kodierte Grenzziehungen, in denen der biopolitisch<sup>13</sup> (Foucault 2004) und mithin von rassistischen Denkungs-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen vermittelte Vorrang eines partikularen Wir gilt, unerwartet zur Verhandlung standen, und die historische Kontingenz von Grenzen ins Bewusstsein auch derjenigen getreten ist, denen weitgehende transnationale Bewegungsfreiheit zukommt. Die mit dieser, auch die Kontingenz eigener Privilegien umfassende Bewusstwerdung verbundene Schwächung der Gültigkeit und fraglosen Legitimität der globalen Ordnung – ihre Krise also – ruft Versuche ihrer Stabilisierung auf den Plan. Diese Krise nicht als Krise der Legitimität partikular bevorteilender und nicht als Krise der Funktionalität dieser Ordnungen zu deuten, sondern eben als ›Flüchtlingskrise‹ zu interpretieren, stellt eine Praktik der Re-Stabilisierung einer destabilisierten normativen und praktischen Ordnung dar. Rassismus ist hierbei ein probates Mittel der restituierenden Krisenbearbeitung. Und je intensiver die Krise erlebt wird, desto intensiver ist der Aufschwung, den rassistische Denkungs-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen gewinnen.

Transnationale Migration geht mit Deutungskämpfen um die Textur der Gegenwart wie dem Kampf um die Deutung der Bedingungen einher, die diese Gegenwart in eine Zukunft verlängern. Die Ausblendung der Verstrickung der Nationalstaaten des globalen Nordens in die Prozesse der Ermöglichung und Stabilisierung der

---

13 Unter Biopolitik sollen hier alle Regelungen und Routinen eines autoritären oder weniger autoritären gesellschaftlichen Zusammenhangs verstanden werden, die auf jene Verfügung über die Körper (Bewegung und Warten, Sex und Entbehrung, Ernährung und Ausscheidung, Kommunikation und Ruhe, Wachen und Schlafen) zielt und diese realisiert, die nicht der Maxime der Lust und des Augenblicks folgt, sondern jenem Prinzip, dass ein letztlich als vorrangig gesetztes Wir zu schützen, zu wahren, zu ermöglichen sei. Hierbei werden Körper sehr unterschiedlich regiert; die biopolitische Regierung der Körper, die das vorrangige Wir vermeintlich gefährden, unterscheidet sich grundlegend von jener Regierung, die die Körper mit Leben erfüllt, die dem Wir zugerechnet werden.

gewaltförmigen Verhältnisse, vor denen Menschen fliehen, etwa die Ressourcen-ausbeutung des sogenannten globalen Südens (vgl. in Bezug auf den afrikanischen Kontinent etwa Burgis 2017) oder die »imperiale Lebensweise« (Brand und Wissen 2017), die nicht zuletzt im »globalen Norden« anzutreffen ist<sup>14</sup>, ist hierbei geboten, soll die Weltordnung in dieser Form aufrechterhalten werden. Der Diskurs um die »Flüchtlingskrise« ist Bestandteil dieser Konservierung. Stephan Lessenich spricht von Externalisierungsgesellschaft (2016) und hebt damit nicht allein hervor, dass der geopolitische Norden auf Kosten der Anderen lebt, sondern auch, dass psychische Verdrängungsleistungen notwendig sind, welche die neuen Formen von Apartheid (in Form von Slums und dem Bau neuer Mauern) tragen sowie die Verteidigung von kontinentalen Privilegien sichern. Die Einsicht, dass solche Verdrängungsleistungen vor allem auch durch postkoloniale Rassekonstruktionen ermöglicht und legitimiert werden (vgl. etwa Tsianos 2020), findet sich in Lessenichs Analyse jedoch systematisch nicht.

### **Migrationsgesellschaftliche Bedrohungsdiskurse**

Spätestens seit den Jahren 2015 und 2016 sind in Europa und Deutschland öffentlich, nicht zuletzt in den Öffentlichkeiten der digitalen Welt, verstärkt diskursive Bedrohungs- und Kriseninszenierungen anzutreffen, in denen vor zuweilen als unkontrolliert bezeichneter Migration gewarnt wird, weil diese als Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung ausgegeben wird. Überforderung durch Masse und Gefährdung durch Gewalt(-bereitschaft) sind hierbei vielleicht die übergeordneten diskursiven Topoi:

»Gegenwärtig sind Kriseninszenierungen prominent, die als Notstand *die Überforderung* (der Kommunen, der Länder, des Nationalstaates, Europas) ausgemacht haben und mit dieser Krisendiagnose als regulatives Prinzip Abschottung, Grenzschießung und eine *Politik der Zurückweisung der Körper* wahr machen, welche zwei wichtige Subjektpositionen gebiert: (a) *Leibsubjekte*, deren Empfindsamkeit und Verletzlichkeit etwa als Angst und Wut thematisch ist (vgl. Mecheril und van der Hagen Wulff 2016) und (b) (de-)subjektivierte *Körperwesen*, die numerisch als Masse zur Bedrohung werden. »Überforderung – Politik der Zurückweisung der Körper – Leibsubjekte/Körperwesen« könnte insofern als ein gegenwärtig bedeutsames Migrationsregime [dessen formale Elemente sind: hegemonial ge-

14 »Der Kerngedanke des Begriffs ist, dass das alltägliche Leben in den kapitalistischen Zentren wesentlich über die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse und Naturverhältnisse andernorts ermöglicht wird: über den im Prinzip unbegrenzten Zugriff auf das Arbeitsvermögen, die natürlichen Ressourcen und die Senken – also jene Ökosysteme, die mehr von einem bestimmten Stoff aufnehmen, als sie selbst an ihre Umwelt abgeben (wie Regenwälder und Ozeane im Fall von CO<sub>2</sub>) – im globalen Maßstab« (Brand und Wissen 2017, S. 43).

wordene Krisendeutung, regulatives Prinzip, Subjektpositionen] gefasst werden« (Mecheril 2018 S. 328).

An einer Vielzahl von öffentlichen Stellungnahmen zu der ins Bewusstsein der Öffentlichkeit geratenen Bedeutsamkeit von (Flucht-)Migration lassen sich derartige Krisen- und Bedrohungsrhetoriken aufzeigen (vgl. Detering 2019). Dass in diesen Rhetoriken ebenfalls natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsordnungen, in einer rassifizierenden Weise, aufgerufen und verhandelt werden, lässt sich beispielsweise durch die folgende Aussage vor Augen führen, in der es vordergründig um religiös codierte Differenz geht: »Kein islamisches Land auf der ganzen Welt«, so Alexander Dobrindt (Spiegel Online 2018), damaliger Vorsitzender der CSU-Landesgruppe im Bundestag, ab Mitte 2025 Bundesinnenminister, dessen Weisung an die Bundespolizei Asylsuchende bei Binnengrenzkontrollen die Einreise basierend auf § 18 Abs. 2 Nr. 1 AsylG zu verweigern »evident rechtswidrig« sind (Hruschka 2025, o.S.), »hat eine vergleichbare demokratische Kultur entwickelt, wie wir dies in christlichen Ländern kennen«.<sup>15</sup>

Das Zitat von Dobrindt sei hier herangezogen, die diskursive Praxis der Selbstaufwertung durch Abwertung imaginer Anderer zu exemplifizieren. In der öffentlichen Äußerung des Politikers werden zunächst Christentum und Islam eindeutig identifiziert und eindeutig voneinander unterschieden; so, als sei klar, wovon die Rede ist, wenn der Ausdruck ›Christentum‹ oder ›Islam‹ verwendet wird. Der nächste Schritt der Vereindeutigung besteht darin, religiös kodierte Phänomene eindeutig mit Territorien, Nationalgesellschaften oder Nationen zu verknüpfen, die als ›Länder‹ bezeichnet und klar voneinander getrennt werden. In dieser Kartographie werden Religionen geo-territorial festgelegt und Territorien religiös eingefärbt, ganz so, als seien diese Räume von der jeweiligen Religion durchtränkt. Neben dieser dreifachen Vereindeutigung (Identifikation, Unterscheidung und Territorialisierung) leistet der kurze Beitrag zudem noch eine klare Bewertung, bei der der Maßstab der Bewertung offenkundig nicht weiter erläutert werden muss: ›Jenem‹ mangelt es an etwas, in dessen Besitz ›wir‹ sind. Dieser Besitz nun ist kein Rohstoff, der in den Ländern aufgefunden wird, ein Schicksal oder eine Fügung; er ist vielmehr eine Leistung, die die Länder subjektiviert. Sie werden unterscheidbar als Subjekte, die etwas entwickelt haben und solche, die dies versäumt haben.

Spätestens seit dem 11. September 2001 ist es ›im Westen‹ üblich, vom Islam als von der anderen Religion zu sprechen. Auf einer globalen Ebene finden sich (geo-)politische Diskurse, die den Islam als Religion bestimmter Gesellschaften thematisieren. So wird von der ›islamischen Welt‹, von ›islamischen Ländern‹, vom ›islamischen Einflussgebiet‹ etc. gesprochen. Attia (2009) stellt in ihrer Studie zu

15 <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/alexander-dobrindt-islam-soll-fuer-deutschland-nicht-kulturell-praegend-sein-a-1202279.html> (Zugriff: 18.07.24).

antimuslimischen diskursiven Praktiken in Deutschland fest, dass trotz unterschiedlicher und zuweilen auch widersprüchlicher Tendenzen im Diskurs über den Islam gleichwohl die Essentialisierung ›der Muslime‹ als zentrales verbindendes Moment gegeben ist. Die sprachlichen, pädagogischen oder politischen Intentionen können divergieren, aber um ›Muslime‹ zu vereinnahmen, zu verstehen, zu diskriminieren, zu tolerieren, zu integrieren, zu bekämpfen oder unter ihnen ›Unterscheidungen und Differenzierungen‹ vorzunehmen, ist es zuerst notwendig, sie in ihrem ›Wesen‹ zu begreifen, sie also essentiell festgelegt zu haben (Attia 2009, S. 7).

Im Anschluss an Analysen Stuart Halls (2018) lässt sich sagen, dass ›der Islam‹ hierbei wie ›race‹ als »gleitender Signifikant« (S. 55) verstanden werden kann und somit ein funktionales Äquivalent zu Rassekonstruktionen bildet. Der Signifikant ›Islam‹ wird genutzt, um ganz verschiedene Zugehörigkeitsdimensionen – religiöse, gesellschaftliche und (staats-)politische sowie kulturelle und territoriale – in einer ›Äquivalenzkette« (ebd., S. 79) zu fixieren und über alle Differenzen der Kette hinweg so zu homogenisieren, dass sie, ohne auf eine zwingende oder mögliche Korrespondenz zwischen ihnen zu verweisen, als naturalisierte und enthistorisierte Eigenschaften ›des Islam‹ erscheinen. Aus hegemonietheoretischer Perspektive lässt sich zudem hervorheben, dass mit dem Signifikant ›Islam‹ ein »konstitutives Außen« (Stäheli 2000, S. 25) gesetzt ist, das zugehörigkeitstheoretisch bedeutsam wird, weil damit die Differenz von ›Wir‹ und ›den Anderen‹ durch deren Ausschluss konstruiert wird.

Um Unterschiede vergleichen und bewerten zu können, bedarf es eines Maßstabs. Dobrindts Äußerung liegt hierbei offenbar die Idee einer Entwicklungslogik zu Grunde, wenn davon gesprochen wird, dass »christliche Länder« eine demokratische Kultur hätten, die »kein islamisches Land auf der ganzen Welt« zu entwickeln imstande gewesen sei. Die Suprematie der eigenen Kultur wird hier zum einen aus der klassifizierenden Differenz unterschiedlicher »Niveaus oder Stufen von ›Zivilisation‹ oder ›Barbarei‹ innerhalb eines einzigen Systems« abgelesen, wie es für die Epoche und das Wissen der Aufklärung charakteristisch gewesen ist (Hall 2018, S. 77). Zum anderen verweist die Feststellung wörtlich auf die Unvergleichbarkeit von Christentum und Islam, womit folglich behauptet wird, zwischen den Religionen herrschten keine graduellen, sondern vielmehr kategorische Differenzen.

Der hier deutlich werdende Widerspruch liegt im Kulturbegriff selbst. Denn einerseits »geht der Islamdiskurs von in sich geschlossenen Kultur(kreis)en aus, andererseits wird Kultur als universelle Entwicklung mit weniger und mehr entwickelten Kulturen definiert« (Attia 2009, S. 151). Unterschiede der (Un-)Fähigkeit werden attestiert, die pauschalisiert gesetzt werden: Wir sind zu etwas fähig, wozu die Anderen per se nicht in der Lage sind. Und dass sie dazu nicht in der Lage sind, folgt der diskursiven Logik entsprechend aus ihrem unveränderlichen Wesen, das aus ›dem Islam‹ resultiere, dem sie angehörten. ›Die Muslime‹ erscheinen dementsprechend

als Kollektivsubjekt, »weil ihre Kultur so ist« (Shooman 2014). Es handelt sich hierbei um Figuren, die von kolonialen Mustern der Konstruktion und des Ausschlusses der Anderen im Sinne des Orientalismus (Said 2003) vermittelt sind. Auf Grund der Wirkmächtigkeit dieser Muster bedarf es auch nur einer knappen Bemerkung über einen Entwicklungsrückstand, um die Ordnung symbolisch auszurufen. Gegenwärtige postkoloniale Analysen zeigen hierbei auf, wie Zugehörigkeitsordnungen, die in den in Deutschland geführten »Islamdebatten« (Keskinkılıç 2019) kommuniziert werden, Denk-, Wahrnehmungs- und Empfindungsweisen bestärken, die von antimuslimischen Rassismen vermittelt sind. Das Eigene imaginiert sich durch den Ausschluss der Anderen als rein (Mecheril 2009a), übersteigert seine Dominanz dadurch in symbolischer Weise, nicht ohne praktische und materielle Effekte.

Die Klassifikation, also das diskursiv produzierte und historisch vermittelte Wissen über und um Unterschiede, verleiht den sichtbaren Phänomenen zuallererst ihre Bedeutung, wie umgekehrt von den sichtbaren Phänomenen auf die ihnen Bedeutung verleihende Klassifikation geschlossen wird. Das sinnlich Wahrnehmbare wird so zum augenscheinlichen Beweis für die Triftigkeit der Klassifikation und die klassifizierten Unterschiede erhalten somit ihren realen und körperlichen Ausdruck. Religiöse Symbole, ein Kopftuch, eine Barttracht oder ein Minarett repräsentieren demgemäß die sichtbare phänomenale Seite der klassifizierenden Zugehörigkeitsordnung und manifestieren diese zugleich.

Die Zugehörigkeitsordnung, in der vertraut ist, was als Fremdes nicht dazugehört, steht in besonderer Weise dann in Frage, wenn das vermeintlich Fremde sich anschickt, gewöhnlich zu werden. Dann muss es veraußergewöhnlicht werden, um die klassifikatorische Ordnung zu stärken, die zwischen Vertrauten und Unvertrautem, Hierhergehörigem und Fremden klar unterscheidet. Eine gewisse Sichtbarkeit muslimischer Lebenswelten (vgl. Göle 2016), die alltägliche und leibliche Ko-Präsenz »der Anderen« ruft Reparationspraktiken auf. Nicht ohne Grund verweist Dobrindt in dem Artikel, in dem er zitiert wird, darauf, dass »der Islam [...] für unser Land kulturell nicht prägend« sei und ein wechselseitiger Einfluss von »Christentum« und »Islam« zurückgewiesen werden müsse. Der Zurückweisung folgt eine nicht minder unmissverständliche Forderung: »er soll es auch nicht werden«.<sup>16</sup> Aus einem vermeintlichen (historischen) Faktum wird eine Präskription. Ach, Rassismus.

Dieser Fehlschluss gewinnt seinen zugehörigkeitstheoretisch erhellbaren Sinn dadurch, dass das imaginierte Eigene nur durch den symbolisch-praktischen Ausschluss der Anderen aufrechterhalten werden kann. Wenn rhetorisch signalisiert wird, dass die Zugehörigkeitsordnung permanent bedroht ist, wird damit gleichzeitig der Aufruf gestartet, diese Ordnung auch zu erhalten bzw. (wieder-)herzustellen. Weil der Prozess des Signifizierens im Prinzip nicht still zu stellen ist, ist

16 <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/alexander-dobrindt-islam-soll-fuer-deutschland-nicht-kulturell-praegend-sein-a-1202279.html> (Zugriff: 18.07.24).

ein nicht unerheblicher Aufwand vonnöten, die Bedeutungsordnung immer wieder herzustellen. Die iterative Aufrufung der Differenz zwischen Wir und Nicht-Wir, die Verortung der Anderen und ihre symbolische Abwertung sowie die Verortung und Aufwertung des Eigenen bedürfen fortwährender symbolischer Arbeit; eine Arbeit, die mit Genuss und insofern Lust wie mit Anstrengung und insofern Erschöpfung und Ärger verbunden sein kann.

Hegemonie ist nicht schlicht gegeben, sondern vorläufiges Produkt eines beständigen Prozesses (Hall 2014, S. 252). Hegemonie wandelt sich. So beerbt der geopolitische Diskurs ›des Westens‹, der sich im Anschluss an den Zerfall der vorherigen politischen Weltordnung des sogenannten Kalten Krieges konstituiert hat, dessen binären Freund-Feind-Dualismus. »Der Islam ist für die ›westliche Welt‹ zur zentralen Bedrohung geworden. Seit dem 11.9.2001 hat sich das Bedrohungsgefühl ins Wahnhafte gesteigert. Zwar wird in politischer korrekter Rede, wenn es um den Feind geht, nur vom ›Islamismus‹ gesprochen, aber der zweite Code signalisiert: Der Islam ist der Feind« (Hamburger 2009, S. 53). Die Differenz der sich zuvor gegenüberstehenden politischen Systeme der ›Weltmächte‹ bleibt als binäres Freund-Feind-Schema gewissermaßen auf der Ebene der strukturellen Logik erhalten, wird nun aber als Antinomie zwischen Christentum und Islam vordergründig religiös codiert. Der Dualismus politisch-ökonomischer Systeme der ›Nachkriegszeit‹ re-strukturiert sich auf diese Weise. Ermöglicht wird diese Restrukturierung dadurch, dass diskursiv auf bereits vorausgehend bestehende koloniale Narrative des Orientalismus zurückgegriffen wird. Die dichotome symbolische Ordnung kann so, wenn auch verschoben und gewissermaßen modernisiert, wiederhergestellt werden.

Motiviert wird die Restrukturierung durch einen Mangel; das ideologische Vakuum des Westens‹ bezüglich seines eigenen Selbstverständnisses – seiner Identität –, das durch die Auflösung der Zweiteilung der Welt entstanden war, gilt es mit Sinn zu füllen. Die Errichtung und Erneuerung dieses Antagonismus (be-)wahrt die Identität ›des Westens‹. Das antagonistische Freund-Feind-Schema bleibt dadurch prinzipiell in seiner Funktion erhalten, der ihm seine Bedeutung gebende Diskurs verlagert sich freilich ins Kulturelle, das nunmehr zum entscheidenden Schauplatz der klassifikatorischen Bestimmung von Wir und Nicht-Wir geworden ist:

»Dass die Rhetorik des ›Zusammenpralls der Kulturen‹ am Ende des ›Kalten Krieges‹ aufkommt, darf nicht als zufällig angesehen werden: Sie ist ein wenig wie die Rückkehr des politischen Verdrängten in die postpolitische neoliberale Demokratie, wie man nach den sexuellen Übergriffen von Köln sehen konnte« (Fassin 2019, S. 39).

Die Worte Dobrindts und anderer (Detering 2019) gewinnen über die skizzierten Diskurse ihre Bedeutung. Der Logik des Antagonismus zufolge müssen Muslime,

die nicht auf dem ihnen von der entsprechenden Zugehörigkeitsordnung zugewiesenen Terrain leben, als fehl am Platze und als Bedrohung der Ordnung inszeniert und wahrgenommen werden. Damit werden Ordnungen der Zugehörigkeit nicht nur angesprochen, sondern wiederholt beschworen, was zunächst konstant und in letzter Zeit zunehmend mit einer ganzen Reihe von mehr oder minder organisierten Anschlägen gegen Muslime mit zuweilen tödlichen Folgen<sup>17</sup> einhergeht. Die Taten zeugen davon, dass diejenigen, die sie begangen haben, den Aufruf zur Ordnung sehr wohl vernommen haben.

Indem ein Zusammenhang zwischen Religion und Demokratie hergestellt wird, verweisen die Worte Dobrindts auf den Diskurs um die Demokratie selbst. Wichtig ist hierbei sich zu vergegenwärtigen, dass sich demokratisch verstehende und bezeichnende Gesellschaften in einer Krise befinden, nicht zuletzt in einer seit längerer Zeit beobachtbaren »Krise der Repräsentation« (Demirović 2018, S. 28). Folgt man dieser Analyse, so gilt zunächst festzuhalten, dass zur demokratischen Verfasstheit von Staaten die Repräsentationskrise strukturell dazugehört, weil die Machtfrage, welche Akteur:innen dazu legitimiert werden, zu herrschen, periodisch immer wieder aufs Neue zu stellen ist. Wer also »das Volk« politisch vertritt, unterliegt stets einem strukturell erzeugten Wandel von Personen, Parteien und Programmen. Grundlegender noch bezeichnet der Topos des »Volkes« eine Krisengestalt. Der »Begriff der Volkssouveränität« ist durch »demokratische Defizite« gekennzeichnet (Demirović 2017, S. 7).

»Er unterstellt [...], dass die Reichweite seiner Entscheidungen mit den territorialen Grenzen kongruent ist. Dies entspricht nicht der Tatsache – die meisten OECD-Staaten greifen mit ihren vermeintlich demokratischen Entscheidungen weit über ihre Grenzen hinaus. Mit ihren Verfassungen gewährleisteten sie Eigentumsrechte und Lebensformen, die folgenreiche Eingriffe in das Leben von Menschen jenseits der Staatsgrenzen erlauben, ohne dass deswegen die Betroffenen demokratische Mitspracherechte hätten« (Demirović 2017, S. 7).

---

17 »Die Zahl antimuslimischer Vorfälle erreicht einen neuen alarmierenden Höchststand. 3.080 Übergriffe und Diskriminierungen wurden 2024 dokumentiert – ein Anstieg um 60 Prozent im Vergleich zum Vorjahr (2023: 1.926). Das entspricht im Durchschnitt mehr als 8 Fällen pro Tag (2023: 5). Darunter sind mehr als 70 Angriffe auf religiöse Einrichtungen wie Moscheen. Die Jahresbilanz zeigt: Antimuslimischer Rassismus ist keine Randerscheinung. Er reicht von der Straße bis ins Klassenzimmer, vom Wartezimmer bis ins Rathaus. Er wirkt in Behörden, am Wohnungsmarkt, in Kommentarspalten – und er wird brutaler. Insgesamt wurden mehr schwere Übergriffe in Form von Körperverletzungen (198) und Tötungsdelikten (2) erfasst. Ein großer Teil der dokumentierten Vorfälle trifft vor allem Frauen\* und findet im öffentlichen Raum sowie im Bildungsbereich statt. Insgesamt ist von einer gravierenden Dunkelziffer antimuslimischer Vorfälle auszugehen« (Claim 2025, o.S.).



Zentrale Demokratiedefizite der gegebenen Ordnung werden zwar nicht ausschließlich, aber dennoch auch von der Selbstmythologisierung des Nationalstaates als notwendiger politischer Einheit hervorgebracht. Diese auf einem bestimmten Typ der Konstruktion von Raum als Territorium sowie von Menschen, die in einem Verweisungszusammenhang stehen, als natio-ethno-kulturell kodiertes Wir, beruhende Vorstellung und Praxis des Nationalstaates steht unter gegenwärtigen Bedingungen praktisch-funktional wie legitimatorisch in einer tiefen und grundlegenden Krise (etwa Hobsbawm 2004).

In dieser politischen Situation, die Eric Fassin auch als »zerbrechliche Demokratie« (*démocratie précaire*, 2019, S. 10) bezeichnet hat, gewinnen politische Diskurse und Praktiken an Bedeutung, für die zu charakterisieren sich der Begriff Populismus (vgl. Müller 2016) etabliert hat. Die autoritären Züge dessen, was Populismus genannt wird, hatte Stuart Hall schon in den 1980er Jahren hervorgehoben. In seiner Auseinandersetzung mit dem auf Poulantzas zurückgehenden Begriff des »autoritären Etatismus« konzipiert Hall den logisch vermeintlich widersprüchlich erscheinenden Begriff des »autoritären Populismus«, um den damaligen »Ruck hin zum Thatcherismus zu begreifen« (1985, S. 536). Hall hebt hervor, dass die politische Strategie der Neuen Rechten darin bestand, »sich für die Zwecke populistischer Mobilisierung ideologisch selbst als anti-staatlich darzustellen« (Hall 1985, S. 535). Kennzeichen des Thatcherismus ist es, dass »einige strategische Elemente der Volksmeinung in das eigene hegemoniale Projekt eingespannt oder ›hegemonisiert‹ werden« (Hall 1985, S. 535). Ressentiments gegen »die da oben«, das politische »Establishment« oder die sogenannte politische Klasse (zur Verankerung des Begriffs in der faschistischen Tradition vgl. Demirović 1997), zeigen auch heute an, dass der Rechtspopulismus den Staat gewissermaßen in falschen Händen sieht. Da dies ein illegitimer Zustand<sup>18</sup> sei, müsse der Staat folglich zurückgewonnen oder aber durch Gewalt eingenommen werden.

Mit der Analyse Halls ist es möglich, das Phänomen des Populismus und die gegenwärtigen Kämpfe um die Demokratie historisch zu kontextualisieren und damit dem in den 1980er Jahren begonnenen Projekt des Neoliberalismus zuzuordnen. In seiner jetzigen Phase kommt es unter anderem zu einer reaktionären Umarbeitung des Verständnisses von Demokratie, weil mit der Frage nach Zugehörig-

18 Im Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland (AfD) heißt es daher: »Heimlicher Souverän ist eine kleine, machtvolle politische Führungsgruppe innerhalb der Parteien. Sie hat die Fehlentwicklungen der letzten Jahrzehnte zu verantworten. Es hat sich eine politische Klasse von Berufspolitikern herausgebildet, deren vordringliches Interesse ihrer Macht, ihrem Status und ihrem materiellen Wohlergehen gilt. Es handelt sich um ein politisches Kartell, das die Schalthebel der staatlichen Macht, soweit diese nicht an die EU übertragen worden ist, die gesamte politische Bildung und große Teile der Versorgung der Bevölkerung mit politischen Informationen in Händen hat« (AfD Grundsatzprogramm 2016, S. 8; zitiert nach Demirović 2018, S. 36). Im Anfang 2026 vorgelegten Wahlprogramm der AfD Sachsen-An-



keit zum Volk nicht alle Staatsbürger:innen als politische Subjekte im Sinne eines Demos adressiert werden<sup>19</sup>, sondern lediglich eine exklusive Gruppe, deren Zugehörigkeit in der Identitätskonstruktion eines »wahren Volkes« überhöht wird. Dieser Gruppe komme an diesem Ort das Recht zu, zu herrschen. Der politische Demos wird hier als Ethos, als natio-ethno-kulturelles Wir essentialisiert, eine Tendenz, die der nationalstaatlich formierten Konkretisierung von Demokratie ohnehin inhärent ist.

In der Krise der geltenden natio-ethno-kulturellen Ordnung wird sie selbst gestärkt. Eine zentrale Figur der Stärkung besteht darin, »die Anderen« auf den als angestammt gedachten Platz zu verweisen; dies im Sinne nicht nur des Ethnopluralismus (vgl. Balibar 2014), sondern auch des Denkens, das dem Vorrang eines natio-ethno-kulturell kodierten Wir, ob nun in gewalttätiger Sprache und Handlung (Rechtsextremismus), oder vorderhand zivil und »demokratisch« (Abschiebungen, auch von Kindern und Jugendlichen), folgt. Solange die Anderen keine Ansprüche auf Zugehörigkeit stellen, können Liberalität, Weltoffenheit und Humanität nach außen und auch den Anderen gegenüber gezeigt werden. Sobald aber das sonst fraglos und sakrosankt geltende Prinzip, an diesem Ort privilegiert zu sein, in Frage steht, entpuppt sich das Gesicht, das zuvor nach außen gezeigt wurde, als Maske und der »Dolch des Rassismus« (Bauman 1995, S. 95) wird gezogen.

Im Kontext dessen, was als biopolitische Konsequenz globaler Modernisierungsprozesse verstanden werden kann, erklärt sich der systematische politisch-

---

halt ([https://table.media/assets/berlin/26-01-23\\_entwurf\\_afd-regierungsprogramm-2026-sachsen-anhalt.pdf](https://table.media/assets/berlin/26-01-23_entwurf_afd-regierungsprogramm-2026-sachsen-anhalt.pdf)) wird ein Szenario konstruiert, das durch die Wahl der AfD verhindert werden soll: »Keine Sorge! Die Diktatur der Altparteien ist im Moment noch nicht Realität. Am 6. September [2026] wählen noch nicht die Altparteien ein neues Volk, wenn sie es auch gerne wollten, sondern das Volk, also wir, entscheiden, welche Parteien unsere Interessen vertreten sollen. Noch können wir das. Und wir sollten es tun, solange wir es noch können. Es ist vielleicht unsere letzte Chance.« (ebd., S. 15). Die AfD stilisiert sich als Retterin der Demokratie, welche durch die »Altparteien« bzw. dem »Altparteienkartell« (ebd., S. 34) bedroht sei. Daher soll auch nach dem Willen der AfD die Landeszentrale für politische Bildung »reformiert« werden: »Die Landeszentrale für politische Bildung des Landes Sachsen-Anhalt hat sich in den letzten Jahren mehr und mehr zu einer linken Indoktrinationsanstalt entwickelt. [...] Somit lässt die Landeszentrale für politische Bildung nicht nur die Neutralität vermissen, die man von einer Landesbehörde erwarten dürfte, sie bekämpft einen gesunden Patriotismus und damit das, was alle politischen Strömungen von links bis rechts verbinden sollte. Sie ist so nicht einmal ansatzweise in der Lage, eine politische Bildung zu vermitteln, die zur Stabilisierung und Funktionalität unseres Staatswesens beiträgt. Aus diesem Grund werden wir die Landeszentrale für politische Bildung in der aktuellen Form abschaffen und als Alternative ein Landesinstitut für staatspolitische Bildung und kulturelle Identität aufbauen.« (ebd., S. 49).

- 19 Dass staatsbürgerschaftliche Rechte, die entsprechend der nationalstaatlichen Logik vergeben werden, im Zusammenhang mit globaler Mobilität z. B. in Form von Fluchtmigration, als Diskriminierungsressource fungieren, zeigen u. a. Hormel und Scherr (2010).

ökonomische Sinnzusammenhang migrationsgesellschaftlicher Bedrohungsdiskurse:

»Die Produktion menschlichen Abfalls – korrekter ausgedrückt: nutzloser Menschen (womit der ›überschüssige‹ und ›überzählige‹ Teil der Bevölkerung gemeint ist, der an seinem Wohnort entweder nicht bleiben konnte oder dem dort die notwendige Anerkennung oder Erlaubnis für weiteren Aufenthalt verweigert wurde) – ist ein unvermeidliches Ergebnis der Modernisierung und eine untrennbare Begleiterscheinung der Moderne. Sie ist ein unvermeidlicher Nebeneffekt des *Aufbaus einer gesellschaftlichen Ordnung* (jede gesellschaftliche Ordnung stuft einen Teil ihrer Bevölkerung als ›deplatziert‹, ›ungeeignet‹ oder ›unerwünscht‹ ein) und des *wirtschaftlichen Fortschritts* (der sich nicht weiter entwickeln kann, ohne vormals effektive Arten, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, herabstufen und abzuwerten und damit den Menschen, die so wirtschaften, unweigerlich ihre Existenzgrundlage entzieht)« (Bauman 2005, S. 12; kurs. im Orig.).

Mit der Logik der globalen »Ausweitung der neoliberalen Rationalität auf alle Lebensbereiche, von den innersten Empfindungen bis zum politischen Handeln, durch Verallgemeinerung eines finanzialisierten Modells des ›Humankapitals‹« (Fassin 2019, S. 38) geht einher, dass es zur Produktion von Nutzlosigkeit, das heißt von nutzlosem menschlichem Leben kommt. Die Identifizierung der Nutzlosen findet innerhalb des wie in Abgrenzung von dem natio-ethno-kulturell kodierten Wir statt. Im zweiten Fall ist die Unterscheidung brutaler. Im biopolitischen Diskurs, nicht zuletzt in der politischen Regulation von Migration wird zwischen guten und schlechten, nützlichen und unnützen Subjekten unterschieden (etwa Bauman 2005). Die symbolischen Formen, sie zu identifizieren und zu taxieren, können zwar im Grunde vielfältig sein. Sie werden auf Grund der damit verbundenen Vorstellung der weitgehenden Legitimität einer Verfügung über ›die Anderen‹ allerdings vielfach mit Migrant:innen verknüpft.

In Alexander Gaulands Worten<sup>20</sup> etwa stellen die als Arbeitsmigrant:innen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Deutschland Gekommenen, weil sie ihre Funktion zum ökonomischen Nutzen im Aufbau der bundesrepublikanischen Nachkriegsökonomie bereits erfüllt haben, nutzlose Subjekte dar. Weil die Nutzlosen aber die Ordnung gefährden, müssen sie diszipliniert, oder beispielsweise als ›Wirtschaftsflüchtlinge‹ dämonisiert werden (als ob ökonomische Motive, das Streben nach dem eigenen Vorteil unter Bedingungen kapitalistischer Verhältnisse un-

20 Gauland forderte, die SPD-Politikerin Aydan Saliha Özoğuz »in Anatolien« zu »entsorgen« und sprach die Mahnung aus, sich »nicht von Kinderaugen erpressen zu lassen«, wenn es um die Verteidigung der eigenen Grenzen im Zuge von Flüchtlingsbewegungen geht – selbst wenn hierfür die Anwendung des Schießbefehls notwendig werde (Detering 2019, S. 13f. und S. 48).

gewöhnlich seien); wo die Dämonisierung gelingt, scheint die Grundlage einer Legitimität bereits dafür geschaffen worden zu sein, sie, nutzlos und bedrohlich, zu, in den Worten Gaulands, »entsorgen«. Ach, Rassismus.

Der Aufruf, die eigenen Grenzen gegen die Anderen zu verteidigen, dabei ihren vielfachen Tod in Kauf zu nehmen, bzw. »die Anderen« wie Abfall wegzuschaffen, speist sich wohl auch aus der durch Bedrohungsdiskurse evozierten Sorge davor, dass die neoliberale universell produzierte Nutzlosigkeit im Prinzip jeden treffen kann. Denn »die Welt wird schwarz«, erläutert Achille Mbembe (2015, S. 11), und somit gilt es folglich umso mehr, sich des eigenen »Weiß-Seins« zu vergewissern, den eigenen Nutzen, seine Kreditwürdigkeit angesichts des neoliberalen Prinzips unter Beweis zu stellen, denn es droht die Gefahr, dieser »Weißheit« beraubt zu werden« (Fassin 2019, S. 41) und alle damit verbundenen, in kolonial vermittelten Mustern mit Rechtschaffenheit und Legitimität assoziierten Privilegien zu verlieren. Der globale Neoliberalismus, so Eric Fassin (2019), und ein aggressiver, auf Ausschluss der Anderen zielender Nationalismus sind daher keine Gegner, eher Komplizen.

## 2.5 Die Schläfentrommel

Ich gehe unausgesetzt in Gerüchen und Eindrücken, die wie Vogelschwärme aufkommen. Ich laufe, ich trabe in einer unverstellten Landschaft und mit jedem Schritt tropfen Schläge auf die Schläfentrommel. Mit jedem Schritt bestätige ich meine Gegenwart, bestätige das unendliche Verblühen. Das Verblühen meines Herzens, das Verblühen meines Verstandes, das meines Körpers. Mit jedem Schritt: Ich setze nicht aus, nicht heute, nicht in diesem Augenblick, der allen anderen gleicht. Ich trabe einem jungen Pferd, einem Falben gleich. Auf die dünn über die Schläfenknochen gespannte Haut tropfen Eindrücke. Im Fall des Tropfens, seinem Aufkommen, stelle ich mir einen aufflatternden Vogelschwarm vor, dessen Flügelschläge als einheitliches Prasseln über meinen Körper gehen. Ein Ende ist nicht denkbar. Ich trabe in dem unendlichen Bereich meines Verstandes, in dem unendlichen Bereich meines Körpers, dem Bereich meines Herzens. Mir – dem jungen Pferd – verschlägt's die Sprache und es drängt mich ins Laufen, in den unausgesetzten Gang, der der des Ausblühens ist. Stimmen gibt es und Gerüche, die sich erheben wie loses Papier, das in ein loderndes Feuer geworfen wird. Das Gehen selbst sind die Stimmen, es treibt sich selbst, feuert sich mit wiehernden und schnaubenden Rufen an. Das Herz selbst pocht in dem Bereich des Herzens, die Vorstellung selbst tropft auf die verletzbare Haut: Ich bin gegenwärtig, vertropfe mit jedem Schritt, mit jedem weiteren Ruf, der aus dem Inneren meines Verstandes, meines Knochengerüsts aufstobt. Inhaltslose Rufe, anhaltend und kurz, Rufe eines scheuen Falben, eines schnellen, gleichmäßig laufenden Pferdes, das nicht Halt macht in diesem Augenblick, der alle anderen ist. Ach, Rassismus.

## 2.6 Ausländerdispositiv<sup>21</sup>

### **Auch wenn ich 'n deutschen Pass hätte, dann würd ich trotzdem eine Ausländerin sein**

Mittlerweile hat sich in deutschsprachigen Öffentlichkeiten, letztlich von ›wohlmeinenden‹ Milieus ausgehend, die Vokabel *Menschen mit Migrationshintergrund* als eine allgemein verständliche Praxis der Bezeichnung von Personen etabliert, die in der Migrationsgesellschaft in einer spezifischen Weise als Andere gelten. Früher hießen sie ›Ausländer:innen‹, jetzt ›Menschen mit Migrationshintergrund‹ (*MmM*). Der Wandel des Vokabulars Anfang des 21. Jhd. bringt auch das veränderte offizielle Staats(bürger:innen)-Verständnis weg von einer im engeren Sinne völkischen Tönung hin zu einem migrationsgesellschaftlich angemesseneren, republikanischen Verständnis. *MmM* steht auch für diesen Wandel, setzt aber zugleich durch Besonderung den Ausländer:innen-Topos in verschobener und umkämpfter Weise fort (zur Auseinandersetzung um das aufklärerische und verhüllende Potenzial des Ausdrucks als Analyseinstrument vgl. die RfM-Debatte (Will 2022)).

Trotz oder im Rahmen der zu Beginn des 21. Jahrhunderts vorgenommenen, mindestens zugehörigkeitssymbolisch bedeutsamen Revision des Staatsangehörigengesetzes (Mecheril 2003/2023, S. 148ff.) setzt sich das Schema fort, in dem sich Status und symbolische Positionen ergeben, die den als natio-ethno-kulturell anders Geltenden in der deutschen Migrationsgesellschaft zukommen. Modi und Valenzen gesellschaftlicher Unterscheidungen brechen nicht einfach ab, sondern gleiten (Hall 2018) in die neuen Konzepte, die ehemalige Strukturen und Schemata fortsetzen.

*MmM* ist ein vielgestaltiges diskursiv-praktisches Gebilde und kann rassistisch-kritisch als Praxis gelesen werden, in die sich die Konstruktion der Ausländer:in, der Binnen-Ausländer:in hineinschiebt. *MmM* kann als rhetorische Umstellung erkundet werden, die dazu beiträgt, die Unterscheidung von ›inländischem Wir‹ und ›ausländischem Nicht-Wir‹ erstens zu kontinuieren, zweitens nicht in den Blick kommen zu lassen und dadurch drittens zu verhüllen. Die Enthüllung von Praxen, in denen machtvoll unterschieden wird, trägt dazu bei, die differentielle Macht der Zu-

21 Dieser Text findet sich auch hier: Mecheril, Paul und Rigelsky, Bernhard (2007). *Nationaler Notstand, Ausländerdispositiv und die Ausländerpädagogik*. In: Riegel, Christine und Geisen, Thomas (Hg.): *Jugend, Zugehörigkeit und Migration* (S. 61–80). Wiesbaden: Springer VS. Diesen längeren Aufsatz habe ich für den Rahmen dieses Buches um jene Passagen gekürzt, die in maßgeblicher Autorschaft von Bernhard Rigelsky entstanden sind (im Text zu »Integrationsdispositiv« finden sich ähnliche Überlegungen und verwandte Formulierungen; Mecheril 2011).

weisung von degradierenden und herabwürdigenden Positionen zu erkunden und zu verdeutlichen.<sup>22</sup>

Die hier angedeutete negative Haltung der Kritik will ich nun auf die angesprochene Unterscheidung von Ausländer:innen und Nicht-Ausländer:innen beziehen. Wenn auch nicht immer in diesem Vokabular benannt, gehört die Unterscheidung zu den strategisch bedeutsamen, zentralen Strukturierungsmomenten der deutschen Migrationsgesellschaft. Solange, dies ist die hier bedeutsame Ausgangsüberlegung, die Unterscheidungspraxis, die in dem Wort Ausländer:in zum Ausdruck kommt, zu einer gesellschaftlichen Leitdifferenz gehört, ist es sinnvoll und erforderlich, von Ausländer:in zu sprechen, also von den Praxen, die Ausländer:innen erzeugen. Ausländer:in, so wie der Begriff hier benutzt wird, ist mithin ein Wort und eine Betrachtungsweise der Kritik.

»(...) Und hier bin ich aufgewachsen, hier bin ich groß geworden, also ich weiß auch nicht, ich bin, ich sag ja also, ich hab hier geheiratet, ich bin hier zur Schule gegangen, also mein ganzes Leben ist praktisch in Deutschland gegangen, also bis jetzt 30 Jahren. Also aber ich weiß nicht, aber hier wird man auch als Ausländer angesehen, weil man ja schwarze Haare hat und braune Augen und was weiß ich, nee. Auch wenn ich 'n deutschen Pass hätte, dann würd ich trotzdem eine Ausländerin sein. Ist doch egal was man macht, man ist aber trotzdem 'n Ausländer, also in Deutschland (...).«

Weil Ayşe Solmaz (Mecheril 2003/2023; S. 57ff.), ein *MmM* ist, »ausländisch«, »nicht-deutsch«, »türkisch« aussieht, wird sie als Ausländerin behandelt und wird sie auch weiterhin als Ausländerin behandelt werden, selbst, wenn formelle Voraussetzungen der Zugehörigkeit erfüllt wären (»Pass«). Denn in der für Ayşe alltäglich relevanten, Wirklichkeit hat vor allen anderen Kriterien, die Deutsch-Sein anzeigen und legitimieren, das der Physiognomie Bedeutung: Wer in Deutschland »schwarze Haare hat und braune Augen«, bleibt selbst mit nicht-ausländischem Pass ausländisch. Der von Ayşe berichteten Erfahrung liegt eine Konstruktion der natio-ethno-kulturellen Anderen zugrunde. Ayşe wird als einer anderen, an sozialen und physiognomischen Merkmalen identifizierbaren natio-ethno-kulturellen Gruppe zugehörig wahrgenommen und behandelt. Ayşe wird von sich selbst und anderen als Ausländerin angesehen, deshalb ist sie Ausländerin. Diese Wahrnehmungs- und Behandlungserfahrungen präsentiert Ayşe nicht als einmalige oder gelegentliche, sondern als eine diachron und synchron generelle Lebenserfahrung.

22 Es können analytisch also drei Typen von Praxen/Mechanismen unterschieden werden: Praxen der machtvollen Unterscheidung, Praxen der Verhüllung dieser Praxen, Praxen der Enthüllung der Verhüllungspraxen.

»(...) ich hab mich immer so wie 'ne Ausländerin gefühlt, wenn mir, ich sag ja, wenn mir mit dem Finger gezeigt wurde und wenn einem ins Gesicht gesagt wurde ›Hier Ausländer‹. Und das find ich schon schlimm (kleine Pause). Also dann fühlt man sich auch fremd.«

Da der öffentlichen Ordnung des für Ayşe bedeutsamen Alltags das Wahrnehmungs- und Behandlungsschema eingeschrieben ist, das Ayşe zu einer Ausländerin macht, wird Ayşes Selbstpositionierung und -verständnis sozial sinnvoll, und nur dann sinnvoll, wenn sie auf die geltenden Zugehörigkeitsordnungen Bezug nimmt. Solange Ayşe an äußeren Merkmalen als Ausländerin identifizierbar ist, fühlt sie sich fremd. Aber Ayşe fühlt »sich auch fremd«, weil die Gleichsetzung ihres Erscheinungsbildes mit Ausländisch-Sein und die unmissverständliche Entschiedenheit (»Hier Ausländer«) sie befremdet und ihr vor Augen führt, dass sie in Deutschland eine Fremde ist und bleiben wird. Die Anstrengung, der Zuschreibung Ausländerin zu entgehen, wird formell (weitestgehend) nicht sanktioniert. Jeder kann es versuchen (oder auch nicht), jede darf sich anstrengen (oder nicht). Strenge äußere Verbote, die den Körper betreffen, kennen moderne Gesellschaften für Gefängnisinsassen, Psychiatrisierte und Flüchtlinge. *MmM* aber können nicht zuletzt, wenn sie im Verdacht stehen, unnützlich, bedrohlich oder deviant zu sein, machen, was sie wollen, es ist »egal«, dies nicht so sehr, weil sich die Zugehörigkeitsordnung durch Zuwiderhandlungen nicht erschüttern ließe, sondern weil durch die Zugehörigkeitsordnung hervorgebrachte ›ausländische Subjekte‹ in dem, was sie tun, der Zugehörigkeitsordnung verpflichtet bleiben und sie dadurch bestätigen. Was aber bedeutet ›Ausländerin‹?

### Die Not und ihr Dispositiv

Der Terminus Ausländer:in ist ausgedehnt und nicht einheitlich. Der Begriff ist diffus, ihm kommen in unterschiedlichen sozialen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen zu. In einem Amt etwa wird die Bezeichnung völlig anders, nämlich administrativ-ordnend, verwendet, als auf dem Schulhof, wenn die Praxis ›Ausländer:in‹ vielleicht mit der Intention benutzt wird, einen Unterschied zu machen, der beleidigt.

Die terminologische und praktische Heterogenität des Ausdrucks Ausländer:in und die Vielfalt der ihn hervorbringenden Praxen soll hier mit Hilfe der analytischen Perspektive ›Dispositiv‹ betrachtet werden<sup>23</sup>. Das Wort Dispositiv beschreibt den Zusammenhang komplex und dynamisch aufeinander bezogener und voneinander abhängiger Elemente, ein Netz von interaktiven Praktiken, von institutionellen

23 Ähnlich auch in: Mecheril, Paul (2011). *Wirklichkeit schaffen. Integration als Dispositiv*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 61. Jahrgang, Heft 43/2011, S. 49–54.

Mechanismen und Handlungseinsätzen, seien sie sprachlicher oder außersprachlicher Art, ein Netz, das machtvoll und strategisch ist, da »es sich dabei um eine bestimmte Manipulation von Kräfteverhältnissen handelt, um ein rationelles und abgestimmtes Eingreifen in diese Kräfteverhältnisse, sei es, um sie zu blockieren oder zu stabilisieren oder auch nutzbar zu machen usw.« (Foucault 1978, S. 123). Dispositive sind strukturierte, gleichwohl bewegliche Bündel von Praktiken, die in einer irgendwie spezifischen Weise, dies macht ihren Zusammenhang aus, intervenieren, dazwischen gehen. Dispositive haken positiv und negativ ein, sie bestätigen und behindern, sie leiten den Fluss des Gesagten, des Sagbaren, des vergegenständlichten Wissens und des nicht sagbaren Wissens um und ab, sie sichern und modifizieren diesen Fluss, ebenso wie sie Effekte dieses Flusses sind. Nicht Dispositive sind es also, die das Fließen, das Spiel der Kräfte verhindern oder ermöglichen, aber sie kanalisieren es, indem sie es, so könnte es vielleicht formuliert werden, thematisch indizieren, Indizes hervorbringen (wie ›Inhaftierung‹, ›Kindheit‹ oder ›Ausländer:in‹) und mit diesen Verweisen und diesem Angezeigten unterscheiden. Foucault bezeichnet das Dispositiv als ein heterogenes Netz, das zwischen Elementen, zwischen Diskursivem und Nicht-Diskursivem geknüpft werden kann (ebd.). Die Elemente, die im Dispositiv verbunden sein können, sind: »Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes« (ebd., S. 119). Wissenschaftliche Aussagen, Lehrsätze oder administrativ Verschriftlichtes zählen zum Bereich des Diskursiven. Dahingegen rechnet Foucault Elemente wie Institutionen zum Nicht-Diskursiven<sup>24</sup>, wobei jedoch eine strenge Unterscheidung der diskursiven und nicht-diskursiven Seiten weder immer notwendig, noch möglich ist (vgl. ebd., S. 125). Die Grenzen sind fließend, die Elemente greifen ineinander.

Die strategische Funktion und der soziale Sinn von Dispositiven ist auf räumliche und zeitliche Kontexte bezogen, welche das Knüpfen des Dispositivnetzes nahelegen und mehr noch erfordern; Kontexte bringen Dispositive hervor, aber auch die umgekehrte Relation gilt. Dispositive werden »nach Maßgabe der zeitlichen und örtlichen Umstände« erfunden, modifiziert, umgestellt – »und zwar so geschickt, dass man eine globale, kohärente, rationale Strategie erhält, von denen man aber nicht mehr zu sagen wüsste, wer sie entworfen hat« (ebd., S. 133). Hauptfunktion ist es, auf eine *urgence*, einen Notstand, eine Dringlichkeit, ein bestehendes oder eventuell eintretendes Problem zu reagieren (ebd., S. 120). Ein Beispiel für eine derartige

24 »Was man im allgemeinen ›Institution‹ nennt, meint jedes mehr oder weniger aufgezwungene Verhalten. Alles was in einer Gesellschaft als Zwangssystem funktioniert, und keine Aussage ist, kurz: alles nicht-diskursive Soziale ist Institution« (Foucault 1978, S. 125).



Notsituation, aus der letztlich ein Dispositiv hervorgeht, ist die schwere Kontrollierbarkeit der stark anwachsenden Zahl an Menschen in westlichen Gesellschaften bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Es werden Machttechniken entwickelt, die die große Menge an Menschen besser kontrollieren und ökonomisch nutzbar machen lassen sollen. Diese Mittel sind effektiver als die alten Techniken, die durch Rationalisierung, Übung, Dressur, Hierarchie, Kontrolle, Aufzeichnung, Berichte etc. arbeiten und jedem einzelnen Subjekt eine Zuwendung zuteilwerden lassen (vgl. Foucault 2001, S. 285). Zwar ist die althergebrachte Art der direkten Zuwendung im Sinne einer Disziplinierung des individuellen Körpers ein auf lokaler Ebene einfach zu realisierender Machtmechanismus, der etwa in Institutionen wie Schule, Hospital, Kaserne, Werkstatt anzutreffen ist (vgl. ebd., S. 294f.). Jedoch sind die Kontrolle und Lenkung der Menschen insgesamt mit einem enormen regulativen Aufwand verbunden. Die neuen Techniken richten den Blick auf eine übergeordnete Einheit, zu der die Menschen zusammengefasst werden: auf die Gesamtheit der zu normierenden Gesellschaftsmitglieder, auf die *Bevölkerung*. Mittels des Bevölkerungsdispositivs wird auf das Leben der Einzelnen, die als Einzelne gar nicht mehr in Augenschein genommen werden müssen, Einfluss ausgeübt.

Dispositive sind im engeren Sinn keine Strategien von Subjekten, sondern »Strategien von Kräfteverhältnissen« (Foucault 1978, S. 123). In diesen Strategien werden disparate Interessen gebündelt und vormalig unterschiedliche Ereignisse in einen Zusammenhang gebracht, eine Art strategische Vereinheitlichung und Sinnstiftung, so dass der Notstand, auf den das Dispositiv bezogen ist, gemindert wird. Wichtig ist, dass diese Strategien in einem engen und wechselseitigen Verhältnis zu Wissenssystemen stehen. So wie das Wissen die Stütze des Dispositivs ist, so stützt das Dispositiv das Wissen (vgl. ebd.) Explizites und expliziertes Wissen basiert auf einer abstrakten Ordnung sprachlich-symbolischer Aussagesysteme. Dieses innerhalb eines Diskurses prozessierte Wissen bezeichnet Foucault erstens als Gesamtheit der diskursintern festgelegten »Verhaltensweisen, Eigentümlichkeiten und Abweichungen«, zweitens als den konstruierten »Raum, in dem das Subjekt die Stellung einnehmen kann, um von Gegenständen zu sprechen« (Foucault 1981, S. 259), von denen der Diskurs handelt. Drittens bezeichnet Wissen »das Feld von Koordinationen und Subordinationen der Aussagen« unter diskursive Regelwerke, durch die die Begriffe »erscheinen, bestimmt, angewandt und verändert werden« (ebd., S. 260).

Diskurse fungieren als strukturierte Verbindungspunkte zwischen dem Denken, dem Sprechen, dem Handeln, dem Ausüben von Macht des Subjekts. Diskurse gewähren Handlungsmöglichkeiten und schränken sie ein. Aber das Nicht-Diskursive, das sprachlich Nicht-Ausgedrückte, das allenfalls (noch) gedacht oder gegenständlich dargestellt wird, begrenzt oder vereitelt die Ausübung von Handlungen, von sozialer Macht. Als nicht-diskursiv wird ein Wissen bezeichnet, das etwa in

nicht schriftlicher Form oder nicht explizit ausgesagt vorliegt. Es kann symbolisch, in Form einer Denkregel, eines Gebäudes oder einer Institution dargestellt sein.

Der strategische Wert eines Dispositivs besteht darin, dass es das sozusagen bereits Vor-Strukturierte unter Bedingungen einer veränderten (Not-)Lage neu- und weiterstrukturiert. Die komplexe Gesamtheit von strategischen Interessen und Durchsetzungsmitteln ermöglicht die Funktion eines Machtdispositivs und erhält es aufrecht. Das Dispositiv ist eine Formation, die Machthandlungen strukturell so begünstigt, dass die Notlage, auf die sich das Dispositiv bezieht, gemindert wird. Zugleich produzieren Dispositive ihrerseits Macht. Macht verwirklicht sich in einem Dispositiv, sofern das Dispositiv Bedingungen bereitstellt für eben diese Verwirklichung (vgl. Hubig 2000, S. 6).

Subjekte werden zwar strategisch einer bestehenden Struktur einverleibt. In diesem Sinne sind Dispositive, die einwandfrei funktionieren, Strategien ohne Subjekte, also Strategien ohne Strategen (vgl. Foucault 1978, S. 132ff.). Dennoch kann das Subjekt zu einer »strategischen Wiederauffüllung« (ebd., S. 121) des Dispositivs beitragen.

Hier soll nun mit dem Ausdruck »Ausländerdispositiv« das Bündel von Vorkehrungen, Maßnahmen und Interpretationsformen verstanden werden, mit dem es gelingt, die Unterscheidung zwischen natio-ethno-kulturell kodiertem Wir und Nicht-Wir plausibel, akzeptabel, selbstverständlich und legitim zu machen.

Das Ausländerdispositiv antwortet einem strategischen Regelungsbedarf, der dadurch entsteht, dass die imaginierte Einheit »Nation« durch Prozesse, die nicht allein mit Migrationsphänomenen einhergehen und aus ihnen resultieren, bei denen Phänomene des faktischen und symbolischen Überschreitens und Infragestellens der nationalen Grenze aber eine prominente Rolle spielen, in eine Krise gerät. Diese Krise – nennen wir sie *nationaler Notstand* – lässt sich in einer grammatisch simplen Paraphrase wiedergeben: »Wer sind wir?« Die Vorstellung des *nationalen Wir* bedarf fortwährend funktionierender Imaginationspraxen: nationale Wettbewerbe wie der Grand Prix d'Eurovision oder die Fußball-WM, mit ihren Autos und Häuser schmückenden Fahnen und nervösen Fähnchen, der regressiven Freude, dem johlenden Taumel und der untröstlichen Ernüchterung, einer karnevalesken Hemmungslosigkeit, mit ihren von der Bekleidungsindustrie diktierten Farbcodes, eine der simpelsten und meist verbreiteten Kodierungen überhaupt, bei der es ähnlich wie im Krieg möglich ist, dass *wir* gewinnen oder verlieren; schulischer Geschichtsunterricht; Medienberichte; *Wir sind Papst*. Insofern handelt es sich bei der Nation – wie bei formal gesehen, allen Identitätsformen – um ein Krisenphänomen, oder genauer: um eine Selbsterschaffung in der Krisenbewältigung. Imaginationspraxen dieser Art sind insbesondere dann vonnöten, wenn das phantasierte Wir in eine besondere Krise gerät (vgl. Kap. 2.4), sei dies nun eine durch die mediale Inszenierung der sogenannten Globalisierung nahegelegte Krise oder eine, die aus der öffentlichen Thematisierung dessen erfolgt, dass als fremd geltende Menschen und ihre Le-

bensweisen sich dauerhaft in dem Raum niederlassen, der als eigener beansprucht und phantasiert wird.

Das Ausländerdispositiv ist mithin ein sich dem Strategienbündel der Nation gegenüber komplementäres strategisches Manöver. Das Ausländerdispositiv spiegelt das nationale Dispositiv, Ausländer- und nationales Dispositiv stützen sich wechselseitig und bringen sich hervor. Das Ausländerdispositiv reagiert somit nicht auf den Umstand, dass sich in Deutschland zu viele Nicht-Deutsche aufhalten und es einer statistischen und bevölkerungspolitischen Regulation bedarf, sondern darauf, dass das, was Deutschland ist, als Krisenphänomen in Erscheinung tritt: Wenn wir uns verlieren, wer sind wir dann noch? Der in dieser Frage enthaltenen Drohung – es klang bereits an, dass dies eine schattenhafte Furcht vor dem Anderen der Identität ist, die für Identität überhaupt, für kollektive Identität in einer besonderen und nationalen Identität in einer übersteigerten Weise konstitutiv ist – sind abfangende, mindernde und beschwichtigende Strategien, Praxen und Symbolisierungen zugeordnet, deren Zusammenhang, das Gefüge ihrer Relationen, das Ausländerdispositiv ins Leben ruft.

Wir können drei operative Merkmale unterscheiden, die das Wesen des Ausländerdispositivs kennzeichnen: erstens unterscheidet es mittels Bezeichnungs-, Visibilisierungs- und Überwachungspraxen sowie der allseitigen Legitimität staatlicher Kontrollen zwischen natio-ethno-kulturell kodiertem Wir (*MoM*) und Nicht-Wir (*MmM*), zweitens wird der Unterscheidung eine institutionalisierte, systematisch differentielle Behandlungsweise von Wir und Nicht-Wir zugeordnet und dadurch sozial verwirklicht und schließlich werden diese Differenzierungen – deren Zusammenspiel und Verhältnis sich vorstellen kann, wer an ein Mobile denkt – fortwährend als legitime Unterscheidungen/Behandlungen ausgegeben. Das Ausländerdispositiv ist das Netz, das zwischen kulturellen, institutionellen, bürokratischen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und medialen Ereignissen gespannt ist, in denen ein natio-ethno-kulturell kodiertes Wir sich von seinem Anderen scheidet. Das Ausländerdispositiv ermöglicht sprachliches und etwa in Institutionen vergegenständlichtes Wissen (darüber, wer wir sind, wer wir nicht sind und wer sie sind), ein Wissen, das das Dispositiv festigt, ohne es jemals zu fixieren. Als heterogene strategische Konstellation umfasst das Ausländerdispositiv wissenschaftliche Aussagen, Institutionen, sich in den unterschiedlichen Gebäuden der Städte (z.B. je höher die Wohngebäude in Westdeutschland, desto höher der Anteil der *MmM*) spiegelnde Zugehörigkeitsverhältnisse, Gesetze, Regelungen und administrative Maßnahmen, »kurz: Gesagtes ebensoviel wie Ungesagtes« (Foucault 1978, S. 120). Gemeinsam ist diesem »entschieden heterogenen Ensemble« (ebd.), dass es als Effekt ein bestimmtes Verständnis der eigenen Zugehörigkeit, ein bestimmtes Welt- und Selbstverhältnis konstituiert. Die strategische Funktion dieses Dispositivs besteht in einer differentiellen Identifizierung, sowohl eine epistemische als auch einer – um es »unfoucaultianisch« zu sagen – libidinöse Ope-

ration, die Grundlage des von keinem Plan ausgearbeiteten Verwaltens der Körper und Biographien ist, und sie besteht darin, trotz einer allseitigen Rhetorik universalistischer Ethik und Rechte die faktische Systematik und Methodik (materiell und symbolisch) ungleicher Behandlung, die strukturell und habituell anzutreffen ist, fraglos und legitim erscheinen zu lassen.

Die regulative Wirkung des Ausländerdispositivs ist also nicht auf ›Ausländer:in‹ beschränkt; es ist ein Dispositiv, in dem den Einzelnen zwar auf der einen Seite ganz unterschiedliche Möglichkeiten, Grenzen und Positionen offeriert und zugewiesen werden, das seine grundsätzliche Bedeutung jedoch in einer für alle interventiven und einhakenden Weise entfaltet. Die Verwaltung und Regulierung der Ausländer:in ermöglicht zugleich die Verwaltung der Nicht-Ausländer:innen. Das Wissen (zunächst des Staates, dann der Erziehungsinstitutionen, dann der Subjekte voneinander), wer wohin gehört, wer dazugehört und wer nicht, legt in einem durchaus geographischen Sinne fest. Das aus Gesetzen, Diskursen über Fremdheit, interkulturelles Lernen, Ausländer:innenfeindlichkeit, der Ausländerbehörde, der medial performierten Gewissheit, dass Ausländer:innen Deutschland nicht repräsentieren, bestehende Dispositiv, das wandelbar und in der Lage ist, auf neue (Not-)Lagen flexibel zu reagieren, wird nicht von einem Subjekt verwaltet. Eher verwaltet das Dispositiv die Subjekte, seien sie nun nicht-ausländische oder ausländische Subjekte.

## 2.7 Über die endlose Stille<sup>25</sup>

Rundum erhebt der Himmel erläuternd sein Augenlicht,  
auch aller Vögel Gesang erscheint.

Der Wind kämpft erstaunlich,  
und das Rauschen des Wassers, und das Rauschen des Wassers, und das Rauschen  
des Wassers.

In den Wäldern löste sich das Rascheln  
Von den Waldesorganen wiederholt.

An Ufern des Flusses,  
bewohnt, gesäumt, betrachtet,  
steigen beredet die Abende hinauf  
in den unersättlichen Boden der Erde und des Himmels.

In dem Augenblick, der dem nächsten Kuss nicht folgen konnte,  
verfiel uns die Stille,  
wortlos, allein.

---

25 Diese erwidernde Variation zu Rabindranath Tagores *Der erste Kuß* (ich beziehe mich auf die deutschsprachige Übersetzung von Martin Kämpchen des 1896 erstveröffentlichten Gedichtes *pratham kumban*) ist auch erschienen in: Mecheril, Paul (2004b). *Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe. Eine nichtromantische Notiz zu Queer*. In: Czollek, Leah und Perko, Gudrun (Hg.): *Lust am Denken. Queeres im experimentellen Raum jenseits kultureller Verortungen* (S. 65–76). Köln: Papyrossa.