

# Einwanderung, Demokratie und Menschenrechte Aktuelle migrationsethische Positionen in der Kritik

VICTOR KEMPF, FRANKFURT A. M.

## Zusammenfassung

*Der vorliegende Aufsatz diskutiert die Verhältnisbestimmung zwischen Demokratie und Menschenrechten in neueren migrationsethischen Ansätzen. Während kommunitaristische Autoren in der kulturellen Selbstbestimmung des Demos das Prinzip seiner Autonomie erblicken, das im Zweifelsfall die menschenrechtlichen Ansprüche des „Fremden“ immer überwiegt, argumentieren Vertreter des Politischen Liberalismus für einen universalistischen Standpunkt der Unparteilichkeit, der dem Projekt „unserer“ liberalen Demokratie selbst bereits zugrunde liege. Obzwar normativ überzeugend, kann bezweifelt werden, ob dieser Universalismus wirklich ein unverrückbares Konstitutionsmoment „unseres“ demokratischen Selbstverständnisses ausmacht. Die Konsensannahme des Politischen Liberalismus wird der fundamentalen Umstrittenheit des Politischen nicht gerecht. Einen Ausweg aus dieser Konfliktblindheit bieten radikaldemokratische Konzeptionen. Sie können beleuchten, wie die liberale Einheit von Demokratie und Menschenrechten durch die Kämpfe der „Anteillosen“ (Rancière) allererst politisch artikuliert wird.*

## Abstract

*This essay discusses how the relation between democracy and human rights is conceived of in contemporary ethics of migration. Communitarians consider cultural self-determination to be the normative core of democracy which in case of doubt always trumps the human rights of the “stranger”. In contrast, advocates of Political Liberalism take up the universalistic standpoint of impartiality upon which, they claim, “our” project of liberal democracy rests normatively. While morally convincing, it is doubtful whether this universalism really manifests an irremovable element of democratic common sense. The premise of social consensus central to Political Liberalism obscures the contentious realm of the political in which liberal and communitarian conceptions of democracy are in conflict with each other. The discourse of radical democracy can help to overcome this shortcoming by shedding light on how the political struggles of non-citizens bring about the liberal unity of democracy and human rights in the first place.*

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

AZP HEFT 2/2018 - JAHRGANG 43, S. 1 – 22 © frommann-holzboog

Der „lange Sommer der Migration“<sup>1</sup> hat die gängigen Zugehörigkeitsgefüge westlicher Gesellschaften herausgefordert. Auch wenn die Rede von der „Willkommenskultur“ noch in der Semantik der „Gastfreundschaft“ intoniert war,<sup>2</sup> schien in ihr doch der universalistische Horizont der Menschenrechte auf, der das exklusive Gewebe nationaler Bürgerschaft transzendiert. Einer humanistischen Moral erschien zudem eine anspruchsvolle Deutung der Menschenrechte angezeigt, die auch gegenüber dem ansonsten diskreditierten „Wirtschaftsflüchtling“ eine Öffnung der etablierten, normativ aber mehr und mehr fragwürdig gewordenen Grenzen fordert. Die Geste der Öffnung der politischen Gemeinschaft im Namen „liberaler“, „aufgeklärter“ „Werte des Westens“ wurde allerdings prompt mit konservativen Gegenbewegungen beantwortet. Mit Verweis auf identitäre Volkskonstruktionen klagten sie ein „Recht auf Heimat“<sup>3</sup>, „Schießbefehle“<sup>4</sup> oder „Obergrenzen“<sup>5</sup> ein, wobei ihr Einfluss auf den öffentlichen Diskurs direkt oder indirekt zunimmt. Aus normativer Sicht macht sich der neu erstarkte Rechtspopulismus schnell selbst unmöglich, wenn er sich rassistischer und anti-egalitärer Figuren bedient. Jedoch existiert neben der hässlichen Fratze der Xenophobie auch eine Argumentation, der man sich stellen muss, weil sie den normativen Kern westlicher Gesellschaften berührt: Nicht wenige Stimmen des rechtspopulistischen und konservativen Lagers reklamieren nämlich ganz entschieden das Projekt der Volkssouveränität für sich und sehen es durch einen hypertrophen Kosmopolitismus der Menschenrechte gefährdet, der die Autonomie partikularer Kollektive einer universalistischen, aber auch abgehobenen und weltfremden Moral opfere.<sup>6</sup>

Der eben skizzierte Konflikt wird auch in der Praktischen Philosophie ausgetragen. So konnte sich seit den 1980er Jahren ausgehend von der analytischen Tradition der „applied ethics“ die „Migrationsethik“ als ein dichter und lebendiger Debattenzusammenhang etablieren, in dem Fragen der politischen Zugehörigkeit und der moralischen Verpflichtung rekurrend auf Streit- und Grenzfragen gegenwärtiger Gesellschaften systematisch diskutiert werden.<sup>7</sup> Im Folgenden

- 1 Sabine Hess et al. (Hg.), *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*, Berlin/Hamburg 2016.
- 2 Vgl. Jacques Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2001.
- 3 So eine prominente Losung des FPÖ-Kandidaten Norbert Hofer in der Wahl um das österreichische Bundespräsidentenamt 2017.
- 4 Frauke Petry, „Sie können es nicht lassen!“, Interview im *Mannheimer Morgen*, am 30. Januar 2016.
- 5 So hat die CSU unter Horst Seehofer ihren Bundestagswahlkampf 2017 mit der Forderung einer „Obergrenze“ für den Zuzug von Geflüchteten bestritten.
- 6 Vgl. etwa Roger Köppel, „In der Schweiz ist das Volk der Chef“, Interview mit dem *Deutschlandfunk*, am 12. Februar 2014.
- 7 Vgl. Frank Dietrich, „Ethik der Migration – Zur Einführung“, in: ders. (Hg.), *Ethik der Migration*, Berlin 2017, 9–28; Andreas Cassee/Anna Goppel, „Ein doppeltes Recht auf

möchte ich einen Einblick in die migrationsethische Debatte in Form einer Sammelrezension einschlägiger Bücher geben, die in den letzten Jahren auf diesem Gebiet erschienen sind. Dabei werde ich nicht dem Feld in seiner ganzen Breite und Differenziertheit Genüge tun, sondern in stilisierter Weise dem vermeintlichen Gegensatz von Demokratie und universellen Menschenrechten nachspüren. Philosophisch wird das Bestehen eines derartigen Gegensatzes am elaboriertesten von kommunitaristischen Autoren behauptet. David Miller beansprucht in *Fremde in unserer Mitte* (2017) das ethische Selbstverständnis demokratischer Gemeinschaften zu artikulieren, wenn er für einen normativen Vorrang des Nationalen und Autochthonen und eine entsprechend nachrangige Konzeption der Menschenrechte eintritt. Aus jener Warte erscheint die Gegenseite, die am prominentesten im Kontext des Politischen Liberalismus vertreten wird, blind gegenüber dem Anspruch der Demokratie und ihren Voraussetzungen in der Sittlichkeit (1.). Wendet man sich jedoch Joseph Carens' liberaler *Ethics of Immigration* (2013) zu, verliert der unterstellte Gegensatz zwischen Demokratie und Menschenrechten rasch an Eindeutigkeit. Der Universalismus globaler Gerechtigkeit, der der Forderung offener Grenzen zugrunde liegt, verhält sich zur modernen Demokratie keineswegs wie ein „bloßes Sollen“ (Hegel), sondern fundiert gerade ihren konstitutiven Egalitarismus. Gleichwohl scheint die moderne liberale Demokratie momentan durch ein konservatives Demokratieverständnis zurückgedrängt zu werden, das der Kommunitarismus treffend auf den Punkt bringt, während der Politische Liberalismus keinen Begriff davon besitzt, wie sich sein universeller Standpunkt als demokratisches Projekt in der Sittlichkeit konstituiert und so den zurzeit vorherrschenden Schließungstendenzen politisch entgegenwirken kann (2.). Dieses demokratie- und gesellschaftstheoretische Defizit des in seiner normativen Argumentation ansonsten überzeugenden Politischen Liberalismus lässt sich, so möchte ich abschließend argumentieren, mit Rückgriff auf radikaldemokratische Konzeptionen „unvernehmlicher“ Politik überwinden, denn diese beleuchten die politischen Subjektivierungslogiken, die den Standpunkt des Universalismus allererst konkret werden lassen und im Spannungsfeld gesellschaftlicher Kämpfe verorten (3.).

### 1. Kommunitäre Demokratie und externer Humanitarismus

Konrad Otts *Zuwanderung und Moral* (2017) tritt der Forderung offener Grenzen unter dem Banner der „Verantwortung“ vehement entgegen. In der Art einer einflussreichen Orientierungshilfe geschrieben, skizziert es die Konturen einer gesinnungsethischen „Hypermoral“, deren verantwortungsloser „Utopismus“ unkon-

Ausschluss? Einleitende Gedanken zu Migration und Ethik“, in: dies. (Hg.), *Migration und Ethik*, Münster 2012, 9–20.

trollierbare Folgen habe („slippery slope“), zu praktischen Überforderungen führe, ohne genügend Rückhalt in der Bevölkerung zu genießen.<sup>8</sup> Dieser drohenden Entwicklung müsse, so Ott, mit Mitteln einer migrationspolitischen Strategie pragmatischer „Abreize“ vorgebeugt werden.<sup>9</sup> „Verantwortung“ soll bei Ott auch eine Haltung der Ausgewogenheit und der Abwägung verschiedener Aspekte und Konsequenzen sein, anstelle der perspektivisch verzerrten Hypostasierung eines expansiven Kriteriums der Menschenrechte, dem in Wahrheit die allgemeine Verbindlichkeit fehle. So ist auch die Warnung vor „brain drain“ zu verstehen,<sup>10</sup> doch gilt seine Besorgnis letztlich nicht den Herausforderungen globaler Gerechtigkeit, die er gar nicht weiter adressiert, sondern dem sicheren Erhalt unserer westlichen Lebensform. Wenn also Ott sich in Anbetracht aktueller „Migrationsströme“ um die Zukunft heimischer Unterschichten und die Aufrechterhaltung hiesiger Wohlstandregime sorgt,<sup>11</sup> während er die unzähligen Opfer und Qualen einer „energischen“ Abschottungspolitik bedenkenlos in Kauf zu nehmen scheint,<sup>12</sup> dann zeigt sich hierin die einseitige Bezogenheit seines Verantwortungsbegriffs auf das Wohl einer bestimmten, nämlich der eigenen Gruppe und ihrer Güter, wohingegen die Perspektive der Anderen im Sinne einer „Kunst des Nein-Sagens“<sup>13</sup> systematisch delegitimiert und ausgeblendet wird.

Es ist leicht, in dieser Asymmetrie der „Verantwortung“ einen durchsichtigen und zynischen Gruppenegoismus zu erblicken, der moralisch unter der Maßgabe eines „normativen Individualismus“, den auch Ott anerkennt,<sup>14</sup> schwer zu rechtfertigen sein dürfte. Doch schaut man sich die partikularen Güter, die Ott gesichert sehen will, etwas genauer an, so geht es nicht alleine um den hier akkumulierten Besitzstand und seine Verteidigung, sondern auch und im Besonderen um die Demokratie, insbesondere in ihrer sozialstaatlichen Entwicklungsstufe, und ihre kulturellen und sozioökonomischen Reproduktionsbedingungen. Für Ott ist eine potentielle Entgrenzung der Staatsbürgerschaft gleichbedeutend mit der Inflationierung ihres spezifischen Werts<sup>15</sup> und der Erosion ihres sittlichen, d. h. lebensweltlich operierenden Bindungsvermögens.<sup>16</sup> Er bewegt sich hier schon ganz innerhalb des kommunitaristischen Argumentationsrahmens, der die kollektive Autonomie an die selbstbestimmte Bewahrung der eigenen, singulären Kultur

8 Vgl. Konrad Ott, *Zuwanderung und Moral*, Stuttgart 2017, 26–29, 88.

9 Vgl. a. a. O., 75–78.

10 Vgl. a. a. O., 78.

11 Vgl. a. a. O., 59, 66

12 Vgl. a. a. O., 68 f.

13 A. a. O., 89.

14 Vgl. a. a. O., 85 f.

15 Vgl. a. a. O., 59.

16 Vgl. a. a. O., 88, 90.

und ihrer „spezifische[n] Bedeutung“<sup>17</sup> koppelt. Aus einer solchen Sicht heraus verliert der Partikularismus seine Immoralität, weil er geradezu die Voraussetzung dafür stiftet, dass Demokratie als konkrete und daher eben bedingte Realisierung von Freiheit und Gleichheit überhaupt konstituiert und bewahrt werden kann.

Die These eines notwendigerweise begrenzten Demos wird in David Millers *Fremde in unserer Mitte* (2017) weitergeführt. Auch hier tauchen kulturell-ethische Reproduktionserfordernisse als „realistische“ und daher gerechtfertigte Limitierungen politischer Gemeinschaften auf.<sup>18</sup> Das ethische Band einer substantiellen Kultur erzeugt nach Miller erst die Art von „assoziativen Verpflichtungen“, derer es zur Absicherung eines demokratischen Kooperations- und Solidargefüges bedarf.<sup>19</sup> Diese „assoziativen Verpflichtungen“ und ihre Funktion im Hinblick auf den eigenen Demos begründen wiederum eine „legitime landsmännische Parteilichkeit“<sup>20</sup> und eine korrespondierende Zweitrangigkeit „fremder“ Interessen und Forderungen<sup>21</sup>, denn die Alternative wäre ein indifferenter Kosmopolitismus, der den um sich greifenden Marktkräften keine funktionierenden demokratischen Solidaritäten entgegensetzen könne.

Oberflächlich scheint es bei Miller allerdings gar keinen Gegensatz zwischen einer „landsmännischen Parteilichkeit“ im Auftrag der Demokratie und den Menschenrechten der „Fremden“ zu geben, schließlich behauptet Millers „liberaler Nationalismus“<sup>22</sup> gerade beide Seiten miteinander in Einklang zu bringen. In ihrem Blick nach Außen sind die westlichen Demokratien seiner zweistufigen Vorstellung moralischer Verpflichtungen zufolge mit den Ansprüchen und Interessen „Fremder“ konfrontiert, denen sie im Sinne einer humanitären Menschenrechtskonzeption gerecht zu werden versuchen müssen, sei es durch Formen des Asyls, sei es durch unterschiedliche Arten internationaler Unterstützung.<sup>23</sup> Jedoch ist Millers Konzeption der Menschenrechte in verschiedener Hinsicht soweit restringiert, dass sie gegenüber der Demokratie und ihren Bürgerrechten durchgehend in einer abgespaltenen und unterlegenen Position bleibt, statt sich auf Augenhöhe mit ihr zu vermitteln. Wie bereits in Walzers *Sphären der Gerechtigkeit* (1983)<sup>24</sup> besitzen die humanitären Hilfspflichten derart wenig Verbindlichkeit oder Nachdruck, dass sie durch die kulturellen und sozioökonomischen Bedürf-

17 Michael Walzer, „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit“, in: A. Cassee/A. Goppel (Hg.), *Migration und Ethik*, 110.

18 Vgl. David Miller, *Fremde in unserer Mitte. Politische Philosophie der Einwanderung*, Berlin 2017, 31–35.

19 Vgl. a. a. O., 45–50.

20 A. a. O., 61.

21 Vgl. a. a. O., 52, 61, 248f.

22 Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton 1993.

23 Vgl. Miller, *Fremde in unserer Mitte* (Anm. 18), 52–63, 130–140.

24 Vgl. auch Walzer, „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit“ (Anm. 17), 109f., 128–132.

nisse des Eigenen immer übertrumpft werden können,<sup>25</sup> womit sie dem „Samaritertum“<sup>26</sup> näher kommen, als einer Figur subjektiver Rechte, die auf irgendeine Weise unhintergehbare Ansprüche verkörpert. Damit zusammenhängend naturalisiert Miller den Inhalt der Menschenrechte, indem er sie über die basalen Bedürfnisse menschlicher Subsistenz definiert und so die politische Dimension egalitärer Teilhabeforderungen aus ihnen ausgeklammert lässt.<sup>27</sup> Abseits einer revolutionären Tradition der Menschenrechte stehend, begreift er letztere als Appell zur generösen Hilfe, die mit passiven Objekten, nicht mit politischen Subjekten rechnet. Jeder Übergang und jede intrinsische Verbindung zwischen Menschen- und Bürgerrechten wird dadurch gekappt. Menschenrechte bleiben für Miller stets der Demokratie und ihrem konkreten Universalismus äußerlich, ihr Geltungsbereich beginnt für ihn ganz bewusst erst dort, wo der demokratische Kooperationszusammenhang aufhört. Sie durchdringen ihn nicht, betreffen nicht seine eigene Normativität. So kann ein abgestuftes Nebeneinander der beiden Normativitäten zwar organisiert werden, trotzdem bleibt ein Konkurrenz- und mithin Gegensatzverhältnis, das Miller stets eindeutig zu entscheiden weiß.

Miller muss die Demokratie von menschenrechtlichen Ansprüchen so klar entkoppeln, weil der übermäßige Eintritt „Fremder“ in die politische Gemeinschaft nicht nur ihre lebensweltlichen Voraussetzungen strapaziere, sondern dadurch auch das Subjekt kollektiver Autonomie selbst tendenziell zerstöre. Kollektive Selbstbestimmung setzt bei Miller ein stabiles „Selbst“ voraus, d. h.

eine Gruppe [...], die so einheitlich strukturiert ist, dass man ihr eine Reihe von Zielen und Werten zuschreiben kann, die ihre Angehörigen als Bestandteile ihrer kollektiven Identität ansehen [...]. Diese Gruppe ist in dem Maße selbstbestimmt, in dem sie dazu in der Lage ist, im Lichte dieser gemeinsamen Ziele und Werte ihre Aktivitäten zu koordinieren und ihre Umwelt zu gestalten; ihre Angehörigen können spüren, dass sie ihr Schicksal selbst in der Hand haben.<sup>28</sup>

In dieser identitären und hochgradig souveränistischen Vorstellung wird die Konservierung eines einheitlichen Ethos zum Inbegriff kollektiver Autonomie, da sich andernfalls ihr eigenes Subjekt auflösen würde. Migrationsbewegungen oberhalb einer bestimmten Schwelle konterkarieren nun genau diese Konservierung und Solidität des Demos,<sup>29</sup> weswegen umgekehrt der Kommunitarismus die Zugehörigkeitsordnung demokratischer Gemeinschaften anhand der exklusiven Logik von Clubs beschreibt, die über ihre Mitgliedschaft frei und ohne äußeres Hineinreden entscheiden dürfen.<sup>30</sup> Demokratie wird hier vom etablierten Volk

25 Vgl. Miller, *Fremde in unserer Mitte* (Anm. 18), 145, 248 f.

26 Walzer, „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit“ (Anm. 17), 110.

27 Vgl. Miller, *Fremde in unserer Mitte*, 53–56.

28 A. a. O., 110.

29 Vgl. a. a. O., 101 f.

30 Vgl. Walzer, „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit“ (Anm. 17), 117 ff.



her gedacht, von der In-Group anerkannter Bürger, die legitimerweise danach trachten, ihre kollektive Identität als Emanation ihres geteilten Willens zu bewahren. Menschenrechte können in dieser Sicht gar nicht ein immanentes Moment der Demokratie sein, denn ihr Universalismus durchkreuzt gerade deren exklusive Konstitution. Sie müssen daher in ein Außen der Demokratie ausgelagert, politisch depotenziert und ihren nationalen Prioritäten nachgeordnet werden, wie es Miller tut. Nur auf dem Wege ihrer entgegengesetzten Spaltung und Hierarchisierung kann der „liberale Nationalismus“ Millers den Universalismus der Menschenrechte mit dem Prinzip der Volkssouveränität zusammenbringen.

## 2. Liberale Demokratie und Immanenz der Menschenrechte

In der migrationsethischen Diskussion wird die Forderung offener Grenzen vor allem von Seiten des Politischen Liberalismus gestellt und geradezu als Ausdruck „unserer“ Demokratie verstanden, statt als ihr Widersacher. Joseph Carens' *Ethics of Immigration* (2013) und Andreas Cassees *Globale Bewegungsfreiheit* (2016) verlassen den partikularen Blickwinkel einer kommunitaristischen Sorge um den eigenen Demos und versuchen, Fragen des Immigrationsrechts vom moralischen Standpunkt der „Unparteilichkeit“<sup>31</sup> aus zu klären, denn nur die symmetrische Berücksichtigung und Einbeziehung des Fremden und seiner Interessen genügt dem Anspruch der Gerechtigkeit, während ein bloßer Rekurs auf einseitig gesetztes Recht einer normativen Rechtfertigung entbehrt.<sup>32</sup> Unter dieser deontologischen Prämisse erscheint beiden die bestehende territoriale Weltordnung gerade angesichts ihrer massiven postkolonialen Ungleichheiten als schlichtweg unvereinbar mit dem gleichen moralischen Wert aller Individuen und mithin als Fortsetzung feudaler Privilegien, die dem liberalen Grundsatz der Meritokratie von Grund auf widerspricht.<sup>33</sup> Diese normative Unhaltbarkeit mache vielleicht nicht einen sofortigen Wegfall, sicherlich aber eine schrittweise Öffnung und De-Reglementierung von Grenzen bzw. ihre supranationale Neuaushandlung nötig, mit dem Ziel, langfristig einen Zustand globaler Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit zu instituieren.<sup>34</sup>

Auf dem zweiten Blick scheint es allerdings zweifelhaft, ob wir es hier mit einer wirklich weitgehenden Forderung zu tun zu haben. Cassee geht es erstmal allein

31 Vgl. Joseph Carens, *The Ethics of Immigration*, New York 2013, 226 f.; Andreas Cassee, *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, Berlin 2016, 235 f.

32 Vgl. a. a. O., 12–18; Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 225 f.; ders (2012): „Fremde und Bürger – Warum Grenzen offen sein sollten“, in: Cassee/Goppel (Hg.), *Migration und Ethik* (Anm. 7), 23 f.; Cassee, *Globale Bewegungsfreiheit* (Anm. 31), 12–18.

33 Vgl. Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 226 ff.

34 Vgl. a. a. O., 225–254; Cassee, *Globale Bewegungsfreiheit* (Anm. 31), 279–282.

um die menschenrechtliche Begründung eines Rechts, auch über nationalstaatliche Grenzen hinweg seinen Aufenthalts- und Wohnort frei wählen zu können, nicht um einen postnationalen Anspruch auf politische und sozialstaatliche Teilhabe.<sup>35</sup> Er scheint also den eigentlichen Kern der kommunitaristischen Argumentation gar nicht anzugreifen. Außerdem konzidiert er den Bedenkenträgern der Gegenseite, dass unter gegenwärtigen Bedingungen globaler Ungleichheit offene Grenzen „die öffentliche Ordnung, sozialstaatliche Institutionen oder ein Mindestmaß an kultureller Kontinuität in Gefahr“<sup>36</sup> bringen können und vertagt daher die wirkliche Öffnung auf einen idealeren Zustand globaler Ausgeglichenheit.<sup>37</sup> Eine ähnliche Aufschiebung in die Zukunft einer „realistischen Utopie“<sup>38</sup> unternimmt auch Carens,<sup>39</sup> und so scheint der liberale Universalismus der Bewegungsfreiheit den Charakter einer kontroversen politischen Forderung im Hier-und-Jetzt heutiger Ungerechtigkeiten sofort wieder zu verlieren.

Doch täuscht dieser Eindruck, denn sowohl bei Carens als auch bei Cassee fällt die Forderung der Bewegungsfreiheit in eins mit der Perspektive globaler Gerechtigkeit: Die pragmatische Notwendigkeit Grenzen geschlossen zu halten wird damit zum Signum einer ungerechten Welt und umgekehrt die Überwindung dieser Ungerechtigkeit zum moralischen Imperativ, dessen Erfüllung mit der Möglichkeit Grenzen zu öffnen aufs Engste korreliert.<sup>40</sup> Zudem führt die Niederlassungsfreiheit, deren Praktikabilität durch weltgesellschaftliche Reformanstrengungen großen Ausmaßes hergestellt werden soll, bei Carens über eine Theorie der faktischen Mitgliedschaft bzw. der Kohabitation sehr direkt zu einem Anspruch voller Bürgerrechte, überwindet also ihre liberale Beschränkung auf die private, vorpolitische Existenz.<sup>41</sup> Diese normative Nötigung zur Einbürgerung hat freilich schon Walzer gesehen, der das „Ausländertum“ für unvereinbar mit dem modernen Prinzip einer politischen Gleichheit bei gleicher Rechtsunterworfenheit befand.<sup>42</sup> Der große Unterschied aber besteht darin, dass aufgrund dieser normativen Nötigung der Kommunitarismus die Grenzen umso souveräner bewachen und reglementieren will, während aus der universalistischen Perspektive des Politischen Liberalismus der freie Eintritt ins Territorium selbst schon ein nicht willkürlich zu beschränkendes Gebot globaler Gerechtigkeit darstellt. Folglich ist in dieser Konzeption auch der Prozess der Einbürgerung nicht mit ethisch-kulturellen Integrationsauflagen überladen, sondern re-

35 Vgl. a. a. O., 211–216, 279.

36 A. a. O., 278.

37 Vgl. a. a. O., 261–278.

38 John Rawls, *Das Recht der Völker*, Berlin/New York 2002, 13.

39 Vgl. Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 277, 280, 285.

40 Vgl. a. a. O., 226, 230, 283, 288, 291, 295 f., 306 f.; Cassee, *Globale Bewegungsfreiheit* (Anm. 31), 280 ff.

41 Vgl. Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 158–169.

42 Vgl. Walzer, „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit“ (Anm. 17), 131–143.



spektiert unparteilich die Pluralität globalisierter Gesellschaften.<sup>43</sup> Der Universalismus des Kommunitarismus steht in den Schranken eines bedingenden Partikularismus, die globale Unparteilichkeit des Politischen Liberalismus durchstößt sie.

Carens und Cassee entwickeln ihren „Case for Open Borders“<sup>44</sup> in minutiöser Abarbeitung an der kommunitaristischen Gegenposition. Das manifestiert sich weitgehend in konkreten Widerlegungsversuchen, die bevorzugt als argumenta ad absurdum verfahren. Besonders deutlich wird das an Cassees Verteidigung der globalen Bewegungsfreiheit gegen Millers Reduzierung des modernen Freiheitsanspruches. Millers These, der anerkannte Anspruch innerstaatliche Bewegungsfreiheit solle lediglich dazu dienen, den Subjekten „Zugang zu einem angemessenen Angebot an Optionen“ zu ermöglichen und berge darum auch nicht das normative Potential für seine Globalisierung,<sup>45</sup> hält Cassee ihre widersinnigen Implikationen entgegen: Würde man mit dieser bescheidenen Konzeption einer „angemessen“ Freiheit wirklich ernst machen, so ginge es auch beim Recht auf innerstaatliche Mobilität nur noch um einen „genügenden Auslauf“, der nicht die Zugänglichkeit ganzer Staatsterritorien und ihrer enormen Möglichkeitspaletten verlangt, sondern sich mit dem „Normalen“ im Rahmen etwa regionaler Üblichkeiten bescheidet.<sup>46</sup> Diese Konsequenz, so Cassee weiter, widerspreche jedoch völlig dem „Common-Sense-Verständnis negativer Freiheit“, das in der persönlichen Beliebigkeit und dem individuellen Ermessen erst das eigentliche Freiheitsmoment verortet.<sup>47</sup> Wie in diesem Fall sind die Widerlegungsversuche des Politischen Liberalismus meist auf Common-Sense-Annahmen gestützt, die helfen sollen, eine argumentative Begründung der Widersinnigkeit abzukürzen, doch wird noch skeptisch zu überlegen sein, inwieweit der Liberalismus mit seinen relativ anspruchsvollen Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen wirklich ein derart selbstverständliches Element „unseres“ gegenwärtigen demokratischen Konsenses ist, wie auch Carens ganz systematisch präsupponiert.<sup>48</sup>

In seinen philosophischen Grundlagen stützt sich die migrationsethische Positionierung des Politischen Liberalismus allerdings weniger auf tendenziell zweifelhafte Common-Sense-Annahmen, denn auf eine metaethische Kritik des Kommunitarismus. Seinem Nationalismus wird vorgehalten, Resultat einer bloß naturalistischen bzw. „deskriptiven Ethik“ zu sein, die ihre verwehrenden Solens-Aussagen lediglich aus einer empirischen Rekonstruktion partikularer Werte und Interessen gewinnt, ohne den Charakter ihrer reziproken Verbindlichkeit und

43 Vgl. Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 164–168.

44 A. a. O., 225.

45 Vgl. David Miller, „Einwanderung: Das Argument für Beschränkungen“, in: Cassee/Goppel, *Migration und Ethik* (Anm. 7), 47–65, 51.

46 Vgl. Cassee, *Globale Bewegungsfreiheit* (Anm. 31), 221 ff.

47 Vgl. a. a. O., 223–227.

48 Vgl. Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 2, 6, 174, 186, 195, 226f., 232f., 246.

dadurch moralischen Autorität zu erweisen.<sup>49</sup> Dieser Haupteinwand ist tatsächlich schwer von der Hand zu weisen, wie sich an Millers äußerst schmaler Rechtfertigung der „landsmännischen Parteilichkeit“ zeigt: Er gesteht durchaus ein, dass diese Parteilichkeit erst einmal alleine den partikularen ethischen und funktionalen Interessen des Eigenen und der In-Group entspricht, denen von außen meist gegenläufige Interessen derselben Art entgegenstehen.<sup>50</sup> Doch für ihn lässt sich dieser augenscheinliche Patt normativ ganz einfach dadurch entscheiden, dass man besagte Parteilichkeit schlicht als eine Prämisse voraussetzt, die die konfligierenden Interessen wie selbstverständlich hierarchisiert.<sup>51</sup> Freilich haben wir es hier mit einem argumentativen Zirkel zu tun, dem sich nur um den Preis einer vorgelagerten metaphysischen Wertigkeitsabstufung zwischen dem Eigenen und dem Fremden entgehen ließe.

Für den Politischen Liberalismus, der von der modernen Unmöglichkeit einer solchen Wertordnung seinen Ausgang nimmt, kann dies keine Lösung sein. Für ihn lässt sich Sollgeltung nur noch prozedural über die diskursive, d.h. auch gleichberechtigte Berücksichtigung „of all those affected“ herausarbeiten. Aus der rationalen und fairen Deliberation zwischen gleichberechtigten Stimmen soll sich der moralische Standpunkt der Unparteilichkeit herstellen, von dem aus einzig Gerechtigkeit gesprochen werden kann und der daher als Präsupposition rationaler Argumentation die Deliberation immer schon mindestens implizit ausrichtet.<sup>52</sup> Rawls' berühmtes vertragstheoretisches Gedankenexperiment des „Urzustandes“ soll genau die Einnahme und Konkretisierung dieser Unparteilichkeit simulieren: Indem die vertragsschließenden Akteure alle gleichermaßen von ihrer empirischen Lage und Ausstattung innerhalb der Gesellschaft abstrahieren, sich nicht also etwaiger sozialer Privilegierungen gewiss sein können, stimmen sie in ihren Interessen darüber überein, eine politische Ordnung gleicher Freiheiten konstituieren zu wollen.<sup>53</sup> Carens, und auf ihn aufbauend Cassee, ziehen nun genau dieses Gedankenexperiment heran, um es über seine nationalstaatliche Anwendung hinaus auf die globalen Interdependenzen auszuweiten: Machen wir uns die globalen Vergesellschaftungsformen und ihre Ungleichheiten nur ausreichend bewusst, so würden die Vertragspartner hinter den „Schleier des Nichtwissens“<sup>54</sup> versetzt die territoriale Weltordnung nur unter der Voraussetzung globaler Bewegungsfreiheit als gerecht akzeptieren können.<sup>55</sup> Eine sol-

49 Vgl. Cassee, *Globale Bewegungsfreiheit* (Anm. 31), 108–117.

50 Vgl. Miller, *Fremde in unserer Mitte* (Anm. 18), 113 f.

51 Vgl. ebd.

52 Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 2014, 27–40.

53 Vgl. a. a. O., 140–192.

54 A. a. O., 159–166.

55 Vgl. Cassee, *Globale Bewegungsfreiheit* (Anm. 31), 251–261; Joseph Carens (2012 [1987]), „Fremde und Bürger – Warum Grenzen offen sein sollten“, in: Cassee/Goppel (Hg.): *Migration und Ethik* (Anm. 7), 27–36.

che globale Applikation des Urzustandes leuchtet nun einen universellen Zusammenhang wechselseitiger Beziehungen und Ansprüche aus, der unter der „Prämisse, dass alle menschlichen Wesen gleichen moralischen Werts sind“<sup>56</sup>, mit dem Horizont der Menschenrechte (verstanden im Sinne ihrer revolutionären, politisch fordernden Tradition) koextensiv ist, auch wenn Carens die Semantik der allgemeinen Menschenrechte mitunter mit einem bloßen Humanitarismus identifiziert, der für die Frage globaler politischer Gerechtigkeit gar nicht einschlägig ist.<sup>57</sup> Die aus der Gedankenoperation des Urzustandes erzeugte Perspektive definiert nämlich einen Raum gleichgewichtiger normativer Ansprüche, der den etablierten Rahmen anerkannter Bürgerschaft übersteigt und seiner Abschließung entgegenwirkt. Die Frage ist nun, wie sich das Prinzip der Demokratie zu diesem universalistischen Horizont verhält, ob und wie es sich gegebenenfalls in ihn einschreibt bzw. aus ihm hervorgeht (a), und wie schließlich der universalistische Standpunkt der Unparteilichkeit innerhalb der Sittlichkeit allererst politisch produziert wird (b).

(a) Dem Politischen Liberalismus wird gerne vorgeworfen, sich alleine auf moraltheoretische Modellierungen zu konzentrieren, ohne sie rückzubinden an einen Begriff von Demokratie, der sie gewissermaßen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit verorten könnte. Demokratie werde nicht als ein Verhältnis der Sittlichkeit, das den Universalismus der Moral politisch konkretisiert, theoretisch ausgewiesen, sodass jener Universalismus der demokratischen Praxis und ihren genuinen Prinzipien unvermittelt und schroff gegenüberstehe.<sup>58</sup> Dies jedoch ist ein Irrtum, denn der Standpunkt der Moral ist zumindest bei Carens und Cassee immer mit demokratiethoretischen Überlegungen verknüpft. Carens geht in *Ethics of Immigration* ganz offensiv gegen die These eines Gegensatzes zwischen Menschenrechten und Demokratie vor und behauptet gerade ihre wechselseitige Bezogenheit.<sup>59</sup> Es wird aber nicht sofort klar, wie das Verhältnis beider Seiten zueinander beschaffen sein soll. Werden die menschenrechtlichen Standards der Unparteilichkeit, der Antidiskriminierung usw. bloß von außen, als normative Beschränkungen der Demokratie auferlegt, ist also die liberale Demokratie vor allem über ein konstitutionelles Rahmenwerk definiert, das den Demos rechtsstaatlich in Schach hält und so seine Liberalität garantiert? Zumindest stellenweise scheint Carens ein solches, eher restriktives Verständnis liberaler De-

56 Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 226.

57 Vgl. a. a. O., 161.

58 Vgl. Charles Taylor, „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus – Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1989, 113–130; im Verweis auf die republikanischen Voraussetzungen politischer Gerechtigkeit ähnlich: Alasdair MacIntyre, „Ist Patriotismus eine Tugend?“, in: Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, 84–102.

59 Vgl. Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 6ff.

mokratie aufzurufen.<sup>60</sup> Cassee wiederum schließt sein Argument für globale Bewegungsfreiheit an Arash Abizadehs „These des unbegrenzten Demos“ an, die jede außerpolitische Fundierung der Demokratie negiert:<sup>61</sup> Ebenso wie der kommunitaristische Rekurs auf ein vorpolitisch gegebenes Volk undemokratisch ist und durch eine demokratische Findung des Demos und seiner Grenzen ersetzt werden sollte,<sup>62</sup> wäre auch eine externe moralische Rahmung der Demokratie undemokratisch, da mit dem Anspruch der Volkssouveränität unvereinbar. Der besagte Gegensatz würde sich nicht etwa auflösen, sondern vielmehr in der konstitutionellen Form einer halbierten Demokratie auf Dauer gestellt.

Allerdings gibt es bei Carens auch eine andere Figur liberaler Demokratie, die die Spannung zwischen Menschenrechten und kollektiver Selbstbestimmung kraft ihres immanenten Konstitutionsprinzips überwindet. Wenn er nämlich von den Menschenrechten als den „minimalen Standards“ spricht, „die demokratischen Prinzipien entspringen [that flow from democratic principles]“<sup>63</sup>, dann bezieht sich dies nicht etwa auf eine rechtsschuldige Internalisierung externer Moralvorschriften in die Normativität der Demokratie, sondern auf einen internen Fundierungszusammenhang, der jedenfalls für die liberale Demokratie historisch und normativ konstitutiv sei. Diese Lesart macht Carens 1983 eher im Vorbeigehen deutlich, wenn er schreibt:

Unsere Überzeugung von moralischer Gleichheit ist [...] nicht auf Mitglieder unserer eigenen Gemeinschaft beschränkt. Tatsächlich ist unser Bekenntnis zur Gleichheit unter Bürgern von unseren Überzeugungen über moralische Gleichheit abgeleitet, nicht umgekehrt. Was immer wir also über die Gerechtigkeit von Grenzen und die Beschränkung der Ansprüche denken, unsere Ansichten müssen mit dem Respekt vor allen Menschen als moralische Personen vereinbar sein.<sup>64</sup>

Diese Stelle ist beachtlich, denn sie behauptet, dass die normative Nötigung der Menschenrechte „unserer“ Demokratie gar nicht äußerlich sein kann, insoweit diese selbst ihren Egalitarismus der Bürgerrechte aus dem Universalismus moralischer Gleichheit und somit aus der Quelle der Menschenrechte bezieht. Die Tradition der modernen bzw. liberalen Demokratie ist stets durch das Moment eines Einbruchs des Universalismus in die partikulare Gemeinschaft anerkannter Bürger gekennzeichnet: Wie sich der „dritte Stand“ im Namen der Menschenrechte in die Polis allererst einschrieb und somit die moderne Demokratie unter dem Banner universalistischer Geltungsansprüche gründete, so konnten auch der

60 Vgl. a. a. O., 7 f., 174, 188.

61 Vgl. Cassee, *Globale Bewegungsfreiheit* (Anm. 31), 201–209; vgl. Arash Abizadeh, „Demokratiethoretische Argumente gegen die staatliche Grenzhoheit“, in: Dietrich (Hg.), *Ethik der Migration* (Anm. 7), 98–120, 109 ff.

62 Vgl. a. a. O., 111–115.

63 Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 8.

64 Carens, „Fremde und Bürger“ (Anm. 32), 30.

„vierte Stand“, die „Suffragetten“ und die antirassistische Bürgerrechtsbewegung des 20. Jahrhunderts auf diesen normativen Grund westlicher Demokratien in emanzipatorischer Absicht rekurrieren.<sup>65</sup> In diesen schubhaften, wiederkehrenden Erweiterungsbewegungen zeige sich, so Carens Befund, stets von Neuem die Unvereinbarkeit einer Vorstellung exklusiver Gemeinschaft mit dem konsentierten Selbstverständnis „unserer“, eben durch und durch liberalen Demokratie.<sup>66</sup> Und in dem Maße, wie die liberale Demokratie sich durch die Inklusion des Anderen konstituiert, des Nicht-Bürgers, der gleichwohl an einer universellen Menschheit teilhat, so sei auch die gleichwertige Einbeziehung des Fremden in den politischen Gestaltungszusammenhang nur ein nächster Schritt in der Tendenz der liberalen Demokratie, der ihre progressive Tradition, die die unsrige sei, fortsetzt.<sup>67</sup>

(b) Carens glaubt also, seinen Universalismus offener Grenzen und globaler Gerechtigkeit in einem Konsens westlicher Demokratien wiederzufinden. Dies ist erst einmal nicht ganz unplausibel, denn während die exklusive Demokratievorstellung der Kommunitaristen das Moment der Öffnung in der Tat verfehlt, das für das Selbstverständnis der modernen Demokratie zumindest in ihren revolutionären Gründungs- und Erweiterungsphasen wesentlich war, kommt die politisch-liberale Interpretation der modernen Demokratie diesem sehr nahe. Der Kommunitarismus behauptet die Rückbindung seiner Migrationsethik an die „gelebte Sittlichkeit“ westlicher Gesellschaften und spricht eine solche dem Politischen Liberalismus ab,<sup>68</sup> doch dieser vermeinte Vorsprung an lebensweltlicher Sensitivität scheint sich als hermeneutisches Unvermögen zu erweisen, wenn es um die Erfassung der revolutionären Tradition der modernen Demokratie und ihrer intrinsischen Verbindung mit einer expansiven Menschenrechtsaneignung geht. In noch viel stärkerer Weise wird diese Verbindung im Diskurs der radikalen Demokratietheorie hervorgehoben und etwa bei Étienne Balibar der Geist der Französischen Republik emphatisch mit der universellen Einbeziehung der „Anteillosen“<sup>69</sup> identifiziert.<sup>70</sup> Dies scheint die historisch-kulturelle Belastbarkeit des liberalen Demokratiebegriffs erst einmal zu bestätigen.

65 Vgl. a. a. O., 38, 41 f.

66 Vgl. ebd.

67 Vgl. a. a. O., 42.

68 Vgl. Miller, *Fremde in unserer Mitte* (Anm. 18), 39–52; Michael Sandel, „Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst“, in: Honneth (Hg.), *Kommunitarismus* (Anm. 58), 18–35; MacIntyre, „Ist Patriotismus eine Tugend?“ (Anm. 58), 84–102; Taylor, „Aneinander vorbei“ (Anm. 58), 103–130.

69 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 2002, 22.

70 Vgl. Étienne Balibar, „Eine Bürgerschaft ohne Gemeinschaft?“, in: ders., *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*, Hamburg 2003, 101–139, 113, 120, 138.



Gleichwohl diagnostiziert Balibar auch die entgegengesetzte Tendenz eines „Nationalrepublikanismus“, der in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr an Hegemonie gewonnen hat und die liberale Dimension der hiesigen Demokratie zu Gunsten exklusiver Selbstbestimmungsansprüche einführt.<sup>71</sup> Die Politiken der „Außengrenze“ und die ganz selbstverständlich daher kommende Rede von einer Einwanderungspolitik, die klarerweise den eigenen wirtschaftlichen Interessen und kulturellen Integrationskriterien gehorchen soll („nationale Präferenzen“<sup>72</sup>), verweisen genauso wie die wachsende Zustimmung für eine „Obergrenze“ auf den Konsens einer anderen, zumindest zum Fremden hin illiberalen Demokratie, die sich über das vermeintliche Faktum kultureller Identität begrenzt und darin ihren Autonomieanspruch behauptet. Dies entspricht wiederum ganz einem komunitären Demokratiebegriff, denn auch hier wird der Demos von den Etablierten her gedacht, nicht von der Präsenz der „Anteillosen“, die vielmehr abgespalten und delegitimiert wird. Gerade mit Blick auf die Gegenwart hat der Kommunitarismus sein hermeneutisches Geschick also doch noch erwiesen.

Auch wenn es schwer ist, ohne weitere empirische Befunde zu bestimmen, ob nun die liberale oder die komunitäre Demokratie im Kontext westlicher Gesellschaften dominiert, so lässt sich zumindest festhalten, dass Carens' Annahme eines stabilen, tiefsitzenden und übergreifenden Konsenses „unserer“ Demokratie, auf den sich der Universalismus der Menschenrechte stützen könnte, schwer zu halten ist. Vielmehr gibt es einen Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Projekten der Demokratie und einen Kampf zwischen verschiedenen demokratischen Selbstverständnissen, wobei der momentane Zeitgeist eher den illiberalen Konsens größer werden lässt, während der liberale Standpunkt der Unparteilichkeit und der Universalität innerhalb der Sittlichkeit tendenziell an Boden verliert. Das Bewusstsein einer Umstrittenheit und Prekarität des liberalen Konsenses fehlt dem Politischen Liberalismus allerdings, wie an Carens' unerschütterlicher Konsensgewissheit schön zu sehen ist.<sup>73</sup> Für den Politischen Liberalismus ist die universalistische Perspektive das Produkt einer rationalen Abstraktionsleistung, die den Erfordernissen der Moral entspricht und deshalb allgemein und allseits geteilt wird.<sup>74</sup> Tatsächlich hat es viel für sich, in der Unparteilichkeit einen Standpunkt zu sehen, den man nicht nur im fingierten Urzustand einnimmt, sondern immer dann, wenn wir den Begriff der Gerechtigkeit in unserer Praxis anwenden. Sicherlich lässt sich der moralische Blickwinkel als Ausstattung des Alltagsbewusstseins lebensweltlich auffinden, doch darf man hier bestimmte posttraditionale Milieus nicht für das Ganze nehmen. Zudem muss gefragt wer-

71 Vgl. Étienne Balibar, „Bürgerrecht oder Apartheid?“, in: ders., *Sind wir Bürger Europas?* (Anm. 70), 76–93.

72 A. a. O., 82.

73 Vgl. Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 2, 6, 174, 186, 195, 226f., 232f., 246.

74 Vgl. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Anm. 52), 34–40.

den, wie der universalistische Standpunkt selbst historisch zustande kommt, wie sein umfassender Horizont allererst aufgespannt wird. Wenn man sich die moderne Geschichte anschaut, scheint es nicht so sehr die intellektuelle Einsicht praktischer Vernunft zu sein, die den Universalismus der Menschenrechte, um den es Caren und Cassee geht, gebiert. Stattdessen scheint die Weitung des normativen Horizonts auf die Kämpfe der Subalternen, bisher Exkludierten zurückzuführen zu sein, denn sie machen erst die Borniertheit unmöglich, sie führen erst dazu, dass der Blick der normativen Betrachtung die Gesamtheit menschlicher Wesen, Lagen und Interessen erfasst und in sein faires Abwägen einbezieht. Indem die unterschiedlichen Kämpfe zu einer Pluralisierung der Perspektiven beitragen, treiben sie auch dazu, den Standpunkt der Gerechtigkeit immer höher, umfassender und übergreifender, d.h. zunehmend unparteilich anzusetzen. Die gesellschaftliche Realisierung des universalistischen Standpunkts ist also an die Artikulation subalternen Kämpfe gebunden und steht somit immer auch in Konflikt mit anderen Projekten und Horizonten der Demokratie. Doch dieser politische Charakter des Universalismus entgeht der Migrationsethik des Politischen Liberalismus aufgrund eines unterkomplexen und konfliktblinden Gesellschaftsbildes, das voll auf die lebensweltliche Überzeugungskraft einer rationalen Moral setzt.

### 3. Radikale Demokratie und Politik der Menschenrechte

Unter nachmetaphysischen Bedingungen kann nicht länger eine überlegene Wertigkeit des Autochthonen gegenüber dem Fremden angenommen werden, die eine „landsmännische Parteilichkeit“ in Fragen der Gerechtigkeit legitimieren würde. Aus einer vermeintlichen Seinsqualität des Superioren folgt nicht mehr das normative Argument seiner Bevorzugung, wie das etwa noch für aristokratische Kosmologien und Ordnungsvorstellungen gegolten hat. Der Politische Liberalismus liegt somit normativ richtig, wenn er anstelle der kommunitaristischen Asymmetrie zwischen Eigenem und Fremden die deliberative Findung ihrer gemeinsamen, höherstufigen Interessen setzt, die alleine aufgrund dieses unparteilichen Prozesses Sollgeltung definieren kann. Der damit einhergehende menschenrechtliche Universalismus konstituiert nun selbst auch den normativen Grundimpuls der modernen Demokratie, muss also nicht zwangsläufig autoritär dem Begehren der Volkssouveränität oktroyiert werden. Allerdings macht gerade der gegenwärtige Aufschwung kommunitärer Demokratievorstellungen klar, wie umstritten und kontextgebunden das liberale, in einer progressiven Öffnung bestehende Demokratiemodell ist, dass also mitnichten ein tiefliegender liberal-demokratischer Basiskonsens unterstellt werden kann.

Carens tut jedoch genau dies. Zwar akzeptiert der erste Teil seiner *Ethics of Immigration* noch die „konventionelle Annahme“ nationaler Souveränität,<sup>75</sup> versucht aber hier auch schon zu zeigen, dass diese Souveränität in ihrem Selbstverständnis bereits an menschenrechtliche Konditionen gebunden ist, die etwa eine Diskriminierung von „Ausländern“ verbieten und auf Einbürgerung drängen,<sup>76</sup> ähnlich wie es bereits Walzer vorweggenommen hat.<sup>77</sup> Im zweiten Teil seiner *Ethics* radikalisiert er dann diese Annahme eines liberalen Konsenses und präsupponiert den universellen Standpunkt der Unparteilichkeit als den eigentlichen, da konsequent entfaltetem Konsens „unserer“ Demokratie, der über die einbürgerungsrechtlichen Zugeständnisse hinaus eben zusätzlich eine generelle Öffnung von Grenzen verlangt.<sup>78</sup> Für Carens ist diese Radikalisierung nur eine Sache der Konsequenz, während umgekehrt der Kommunitarismus wohl einer immanenten Selbstwidersprüchlichkeit erliege, wenn er eine inklusive Einbürgerungspolitik mit einer rigiden Grenzziehung nach außen kombiniert oder, so kann man hinzufügen, anti-egalitäre Begründungsmuster im Namen einer Bewahrung des Sozialstaats und seines Egalitarismus heranzieht. Diese latente Selbstwidersprüchlichkeitsthese geht m.E. jedoch fehl, denn sie setzt genau jenen unbedingten und umfassenden Universalismus voraus, der gerade politisch infrage steht: Man kann eine inklusive Einbürgerungspolitik auch auf Grundlage einer kommunitären Entscheidungssouveränität konsistent betreiben, gleichsam als Tribut an die eigene, westliche Lebensform, über deren Extension man aber gerade deshalb autonom bestimmen darf, weil ihre Attraktivität leicht in Selbstüberforderung kippen kann, so die gängigen Argumentationsmuster. Und eine Abschottungspolitik widerspricht dann nicht dem Egalitarismus des Sozialstaates, wenn man diesen nicht von seiner Erkämpfung durch die „Anteillosen“ her normativ rekonstruiert, sondern als Versicherungsagentur privilegierter Bürger denkt, die immer schon ein ganz selbstverständlicher, sozusagen angestammter und *darin* gleicher Teil der Bürgerschaft sind. Freilich bleibt dann der dazugehörige Demokratiebegriff bei einer vormodernen Vorstellung von politischer Gemeinschaft, bei einer Vereinigung etablierter Akteure (aristokratische Ständeversammlung, Honoratioren) stehen und kann, wenn er, wie wir bei Miller gesehen haben, von einer stabilen kollektiven Identität ausgeht, die Erweiterung der Polis um die breiten, arbeitenden Massen, um Frauen, Kolonisierte usw. gar nicht als Demokratisierung begreifen – aber vermutlich liegt ein solch emanzipatorischer Geist dem neu erwachten kommunitären Demos, der sich auf seine Autochthonie stützen zu können glaubt, sowieso fern.

75 Vgl. Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 10–13, 173.

76 Vgl. a. a. O., 158–162.

77 Vgl. Walzer, „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit“ (Anm. 17), 131–143.

78 Vgl. Carens, *Ethics of Immigration* (Anm. 31), 225 ff., 232 f.

Die Annahme eines quasi-transzendentalen Konsenses unserer Demokratie, der die liberale Universalität politischer Gerechtigkeit in der Sittlichkeit westlicher Gesellschaften verankert, muss also zu Gunsten eines Bewusstseins der fundamentalen Umstrittenheit und Prekarität dieses Konsenses verlassen werden. Unterschiedlichste politische Theorien aus dem „radikaldemokratischen“ Lager haben genau diesen Weg bestritten, nicht zuletzt in kritischer Abarbeitung am Gerechtigkeits- und Politikmodell des Politischen Liberalismus.<sup>79</sup> Ihre Perspektive auf die Vermittlung von Demokratie und Menschenrechten in den eingespurten migrationsethischen Disput zwischen Kommunitarismus und Politischen Liberalismus einzubringen, scheint mir äußerst lohnenswert. Dabei kann ich nicht der Vielschichtigkeit des radikaldemokratischen Diskurses gerecht werden, aber ich möchte versuchen, in ihm schematisch eine Figur der politischen Subjektivierung zu konturieren, die zu verstehen hilft, wie sich der Universalismus der Menschenrechte in das Projekt einer demokratischen Sittlichkeit allererst einschreibt. Anders ausgedrückt geht es mir darum, die Kluft zwischen Moral und hegemonialem Konsens, die der Politische Liberalismus gesellschaftstheoretisch hinterlässt, durch Rekurs auf einen radikaldemokratischen Begriff subalternen Demokratie zumindest ansatzweise zu überbrücken.

An der radikaldemokratischen Kritik an besagter Konsensunterstellung des Politischen Liberalismus können zwei Ebenen unterschieden werden. Zum einen gibt es eine ontologische Kritik, die dem Politischen Liberalismus vorhält, in der gedanklichen Inszenierung des Urzustandes vollkommen von der sozialen Konfliktualität zu abstrahieren, in deren Medium gleichwohl der Standpunkt der politischen Gerechtigkeit, der bei Carens zugleich ein universalistischer sein soll, stets reibungsreich hervorgebracht, hegemonisiert und reproduziert wird.<sup>80</sup> Michael Hardt und Antonio Negri haben in *Postmodern Law and the Withering of Civil Society* diagnostiziert, dass der Universalismus des Politischen Liberalismus genau in dem historischen Moment formuliert wurde, in dem die unterstellte normative Einheit und Universalität gesellschaftlich endgültig zergangen ist und einem verschärften Antagonismus weicht, was der Politische Liberalismus in seiner moraltheoretischen Abstraktion freilich nicht sehen kann.<sup>81</sup> Politisch um einiges anders gelagert, schließt Chantal Mouffe in ihrer Kritik an Rawls und der Diskursethik Habermas' daran an und argumentiert, dass deren konsensuellen Politikmodelle den sozialen Antagonismus und die essentielle Umstrittenheit eines ihn zivilisierenden Konsenses systematisch übersehen, die für das ent-grün-

79 Vgl. etwa Oliver Flügel-Martinsen, *Befragungen des Politischen. Subjektconstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*, Wiesbaden 2016, 13–61.

80 Vgl. etwa Franck Fischbach, *Manifest für eine Sozialphilosophie*, Bielefeld 2016, 46 ff.

81 Vgl. Michael Hardt/Antonio Negri, „Postmodern Law and the Withering of Civil Society“, in: dies., *Labor of Dionysus – A Critique of the State-Form*, Minneapolis/London 1994, 216–260.

dete Wesen des Politischen jedoch konstitutiv ist.<sup>82</sup> Der Politische Liberalismus reagiert auf den Wegfalls eines kulturellen Fundaments in der Moderne zwar mit der Anerkennung des „Faktums des Pluralismus“<sup>83</sup> und einer entsprechend deontologischen Gerechtigkeitskonzeption, glaubt diese dann aber wiederum auf einen abstrakt definierten Meta-Konsens stützen zu können, statt den Postfundamentalismus durchzuhalten.<sup>84</sup> Doch dadurch verstellt er sich den Blick darauf, wie abgelöst sein Universalismus vom politischen Praxiszusammenhang seiner möglichen Hervorbringung tatsächlich ist. Er täuscht sich über seine gesellschaftliche Verbindlichkeit, da er bereits keinen Begriff davon besitzt, wie sie im Raum des Politischen überhaupt gegenüber Gegenprojekten durchgesetzt werden könnte.

Die ontologische Kritik des Politischen Liberalismus geht oft Hand in Hand mit einer ethischen Kritik seines Universalismus. Nicht, dass diesem fälschlich der ontologische Status eines quasi-transzendentalen Konsenses zugesprochen wird, steht hier im Fokus, sondern der normative Charakter des liberalen Universalismus selbst: Ihm wird vorgeworfen, nicht nur von seiner gesellschaftlichen Genese im Politischen entkoppelt gedacht zu werden, sondern in seiner inhaltlichen Bestimmung auch von den partikularen Perspektiven, Bedürfnissen und Interessen der sozialen Akteure zu abstrahieren und ganz in der Tradition von Rousseau „volonté generale“ ihre Artikulation und ihren Konflikt untereinander zu unterdrücken.<sup>85</sup> Ich kann hier auf diese ethische Kritik nicht im Einzelnen eingehen, sondern nur andeuten, dass auch in Rawls' Urzustand und erst recht in Habermas' Diskursmodell partikulare Perspektiven eingehen und lediglich der soziale Status der Akteure durch Prozeduren der Unparteilichkeit bzw. der universellen Perspektivenübernahme nachträglich neutralisiert werden soll. Der Politische Liberalismus abstrahiert nicht von den partikularen Perspektiven, sondern weitet ihre diskursive Einbeziehung gerade aus. Aber er abstrahiert davon, wie dieser universelle Einbezug der Partikularitäten als Norm und als Praxis politisch zustande kommt. Er kann nur in diesem Sinne als abgekoppelt bezeichnet werden. Interessanter als eine ethische Kritik scheint mir darum eine gleichsam „rettende Kritik“<sup>86</sup> des Politischen Liberalismus aus radikaldemokratischer Warte

82 Vgl. Chantal Mouffe, „For an Antagonistic Model of Democracy“, in: dies., *The Democratic Paradox*, London/New York 2000, 80–107; dies., „Rawls: Political Philosophy without Politics“, in: dies., *The Return of the Political*, London/New York 1993, 40–59.

83 John Rawls, „The Idea of an Overlapping Consensus“, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), 1.

84 Vgl. a. a. O., 9–25.

85 Vgl. etwa aus einer postoperaistischen Perspektive erneut Hardt/Negri, „Postmodern Law“ (Anm. 81), 217–238.

86 Ich möchte betonen, dass ich mich nur auf das Wort, nicht auf den Begriff beziehe, den Jürgen Habermas mit Hinblick auf Walter Benjamins Kritikverständnis geprägt hat (vgl. Jürgen Habermas, „Bewusstmachende und rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benja-



zu sein: eine Kritik, die in der fundamentalen Umstrittenheit einer intrinsischen Artikulation von Demokratie und Menschenrechten, die sie gegenüber dem Politischen Liberalismus kategorisch aufdeckt, zugleich die politische Logik ihrer konkreten Durchführung exponiert und dadurch den Universalismus des Politischen Liberalismus, dessen normative Intention sie gerade in Migrationsfragen weitgehend teilt, vor einer „Ohnmacht des bloßen Sollens“ (Hegel) rettet, d. h. seinen gesellschaftlichen Erscheinungs- und Entfaltungsort lokalisiert.<sup>87</sup>

Hier kommen wir noch einmal auf Balibar zurück, denn sein Aufsatz *Eine Bürgerschaft ohne Gemeinschaft?* leistet genau eine solche Kritik. Obzwar schon im Jahre 2000 verfasst, vermag er die theoretischen Blindstellen der aktuellen liberalen Migrationsethik zu überwinden helfen. Einerseits identifiziert Balibar in den revolutionären Gründungserklärungen der modernen Demokratie mit allem Nachdruck einen universalistischen Geltungsüberhang, der das Volk mit der Gesellschaft und den Menschen mit dem Staatsbürger gleichsetzt.<sup>88</sup> Er macht das deutlich an der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789. Seiner Interpretation zufolge werden hier nicht etwa zwei unterschiedliche Typen von Rechtsansprüchen hintereinander und in Abgrenzung voneinander proklamiert, vielmehr fallen beide zusammen und bilden einen intrinsischen Ableitungszusammenhang: Die Menschenrechte und ihre Universalität sind in der „Erklärung“ die normative Grundlage der Bürgerrechte, die republikanische Bürgerschaft konstituiert sich somit aus den Exkludierten heraus, aus denen, die die Bastille stürmten und im Ancien Regime noch gar nicht als Bürger zählten.<sup>89</sup> Doch auch, wenn Balibar diese revolutionäre Grundlage der modernen Demokratie immer wieder beschwört,<sup>90</sup> ist sie für ihn andererseits keineswegs eine „Arche“<sup>91</sup> der Republik, die ihren normativen Richtungssinn fest verbürgen könnte. Ihr Status ist vielmehr der eines historisch einflussreichen Moments in der westlichen Geschichte, das jedoch durch restaurative Gegentendenzen immer wieder gestoppt, zurückgedrängt und überlagert wird, die die politische Gemeinschaft an ein eingrenzendes Kriterium zu binden versuchen, sei es ökonomisch

mins“, in: ders., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1977, 302–344.). „Rettende Kritik“ meint hier keine hermeneutische Rettung emanzipatorischer Sinngehalte, sondern die Überwindung einer praktischen Ohnmacht der Moral.

87 Eine solche Linie der Kritik des Politischen Liberalismus hat bereits Mouffe vorgeschlagen (vgl. Mouffe, „Rawls: Political Philosophy without Politics“ (Anm. 82)).

88 Vgl. Balibar, „Eine Bürgerschaft ohne Gemeinschaft?“ (Anm. 70), 113.

89 Vgl. Étienne Balibar, „Menschenrechte‘ und ‚Bürgerrechte‘. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit“, in: ders., *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg 1993, 104–106.

90 Vgl. Balibar, *Eine Bürgerschaft ohne Gemeinschaft?* (Anm. 70), 113, 120, 138; Balibar, *Bürgerrecht oder Apartheid?* (Anm. 71), 76, 101.

91 Rancière, *Das Unvernehmen* (Anm. 69), 77.

oder kulturell bestimmt.<sup>92</sup> Ihr ontologischer Status ist rein performativ, die Menschenrechte fungieren nur in dem Maße als eine normative Grundlage demokratischer Konstitution, wie ihr Geltungsanspruch durch eine subalterne „Politik der Menschenrechte“<sup>93</sup> aktualisiert und am Leben gehalten wird. Balibars Blick erfasst also beide Seiten: Sowohl eine kommunitäre Demokratie, die ihrer Konstitutionslogik gemäß notwendig auf kulturelle Grenzen verwiesen ist, als auch eine liberale Demokratie, die genau in der Herausforderung dieser Grenzen ihr historisches und normatives Gründungsmoment hat. Beide Demokratien stehen in einem prinzipiellen Konflikt zueinander, der die moderne Geschichte in Form einer „Dialektik [zwischen] der ‚konstituierenden‘ und ‚konstituierten‘ Staatsbürgerschaft“<sup>94</sup>, zwischen konservativer „Verfassung“ und transzendierendem „Aufstand“ durchzieht.<sup>95</sup> Wo Carens einen transzendentalen Basiskonsens herrschen sieht, erkennt Balibar „ein[en] widersprüchlichen Prozeß, der von permanenten Konflikten zwischen verschiedene Typen von ‚Subjektwerdung‘ oder Identitäten gespeist wird, von denen die einen kultureller und vorpolitischer Natur und die anderen politisch sind.“<sup>96</sup>

Die postidentitäre „Bürgerschaft ohne Gemeinschaft“, die ähnlich dem liberalen Universalismus die gesellschaftliche Kohabitation und kommunikative Bezogenheit statt die kulturelle „Kommunion“ (Jean-Luc Nancy) zur Voraussetzung politischer Teilhabe erklärt,<sup>97</sup> hängt in ihrer Durchsetzungskraft also maßgeblich von einer bestimmten Form der „Subjektwerdung“ ab, die sich nicht auf eine vorpolitische Identität stützen kann, sondern alleine aus der „Negativ[ität]“<sup>98</sup> des Ausgeschlossenenseins heraus politisch formiert werden kann. In Anschluss an Rancières Figur des „Unvernehmens“<sup>99</sup> lokalisiert Balibar die subalterne Subjektivierung der „Anteillosen“ als die Praxis, in der die moderne Demokratie im Sinne einer radikalen Demokratie entsteht.<sup>100</sup> Radikal ist diese Demokratie, weil sie die etablierte gesellschaftliche Ordnung („Polizei“) und ihre vorpolitischen Grundlagen in der Stimme derer negiert, die aus ihr exkludiert sind. Der Universalismus dieser Demokratie beruht hier gerade nicht auf einem Konsens der etablierten politischen Gemeinschaft, sondern wird im Zuge einer polemischen Herausforderung eines solchen Konsenses durch die „Anteillosen“ als Horizont allererst in Er-

92 Vgl. Balibar, *Eine Bürgerschaft ohne Gemeinschaft?* (Anm. 70).

93 Vgl. Étienne Balibar, „Was ist eine Politik der Menschenrechte?“, in: ders., *Die Grenzen der Demokratie* (Anm. 89), 195–220.

94 Balibar, „Eine Bürgerschaft ohne Gemeinschaft?“ (Anm. 70), 139.

95 Vgl. Balibar, „‚Menschenrechte‘ und ‚Bürgerrechte‘“ (Anm. 89), 113.

96 Balibar, „Eine Bürgerschaft ohne Gemeinschaft?“ (Anm. 70), 140.

97 Vgl. a. a. O., 128–132.

98 A. a. O., 137, 137 ff.

99 Rancière, *Das Unvernehmen* (Anm. 69).

100 Vgl. Balibar, „Eine Bürgerschaft ohne Gemeinschaft?“ (Anm. 70), 132–140.

scheinung gebracht.<sup>101</sup> Für Rancière verdient erst diese Form der polemischen politischen Subjektivierung den Namen des Demos, während sich ein kommunitäres Demokratieverständnis noch vollkommen in den vorpolitischen Kategorien des Ethos und der Ethnizität aufhält,<sup>102</sup> doch sollte dies nicht dazu verleiten, das Konzept radikaler Demokratie ironischerweise nun doch als ein letztes Fundament des Politischen zu sehen. Rancière identifiziert den radikalen Demos mit der Bewegung des Politischen schlechthin,<sup>103</sup> aber dadurch rückt aus den Augen, dass im Politischen selbst kommunitäre und radikale Demoi miteinander konfliktieren und es darum eben gerade nicht durch ein emanzipatorisches Demokratieverständnis fundiert wird und diskursiv gerahmt werden kann. Das Konfliktbewusstsein der Radikaldemokraten darf nicht durch eine emphatische Besetzung des Demokratiebegriffs wieder verspielt werden.

Die radikale Demokratie konstituiert sich also aus der Wortergreifung der Nicht-Bürger heraus, ist somit immer schon mit dem Universalismus der Menschenrechte intern verwoben. Doch es ist ganz entscheidend, die Menschenrechte hier nicht als einen übergeschichtlichen normativen Bezugsrahmen zu sehen, dessen Geltungskraft alleine moralischen Ursprungs ist.<sup>104</sup> Sie entfalten ihren Anspruch erst auf dem Wege einer subversiven Politik der Anteillosen, gegen die etablierten Bedingungen ihrer Entrechtung.<sup>105</sup> Menschenrechte sind damit auch nicht das leere, bloß moralische Recht der Rechtlosen, das an der politischen Realität seine Ohnmacht erweist,<sup>106</sup> sondern ihre politische Waffe im emanzipatorischen Kampf gegen eine kommunitäre Schließung des Demos:

Eine Politik der Menschenrechte geht bis an die Grenzen der Demokratie und treibt die Demokratie an ihre Grenzen, sofern sie sich nie damit begnügen kann, bürgerliche und staatsbürgerliche Rechte zu erobern oder juristisch zu garantieren, so wichtig diese Zielsetzungen auch sind. Sie muß die Menschenrechte, will sie diese in einem gegebenen historischen Augenblick erreichen, notwendig ausweiten und letztlich als Bürgerrechte erfinden (dazu gehört, sie zu konzipieren, öffentlich zu erklären und durchzusetzen).<sup>107</sup>

Die Menschenrechte lassen sich vermittels ihrer politischen Aneignung durchweg in Bürgerrechte überführen, weil letztere selbst in ihnen fundiert sind, weil gleichsam der normative Nukleus der Demokratie in ihnen besteht und daher die „Grenzen der Demokratie“ selbst als undemokratisch erkannt und immer wieder

101 Vgl. Rancière, *Das Unvernehmen* (Anm. 69), 50–54.

102 Vgl. a. a. O., 19–22.

103 Vgl. a. a. O., 24, 26, 29, 50.

104 Vgl. Balibar, „Was ist eine Politik der Menschenrechte?“ (Anm. 93), 218 ff.

105 Vgl. a. a. O., 201 ff., 218 ff.

106 Vgl., gegen Hannah Arendts und Giorgio Agambens Kritik der Menschenrechte gerichtet, Jacques Rancière, „Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?“, in: C. Menke/F. Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, 474–490.

107 Balibar, „Was ist eine Politik der Menschenrechte?“ (Anm. 93), 219.

verschoben, aufgebrochen, dekonstruiert und destruiert werden können. Die Menschenrechte als Bürgerrechte zu „erfinden“ heißt hier nichts anderes als wiederzuentdecken, dass ihr Egalitarismus richtig verstanden immer schon nichts weniger als Teilhabe in der Bürgerschaft intendierte<sup>108</sup> und umgekehrt Bürgerrechte ihren republikanischen, modernen Sinn nur im Rekurs auf jene entgrenzende Egalität innehaben. Wir haben hier die Figur einer menschenrechtlichen Universalisierung der Demokratie von innen heraus, die Einheit des vermeinten Gegensatzes, auf die sich zumindest Carens' liberale Migrationsethik so beharrlich beruft. Aber diese Einheit existiert nicht als fixierter Konsens, sondern bloß als ein performatives Moment subalternen Artikulationen und Projektionen eines radikalen Demos, der dem völkischen Volk ein anderes, postidentitäres, gleichermaßen universalistisches und demokratisches Volk entgegenstellt. Angesichts der Prekarität und Umstrittenheit dieser Einheit greift auch eine liberale Migrationsethik zu kurz, die stets unterstellt, im Medium aufgeklärter Rationalität an einen ethischen Common Sense der eigenen Gesellschaft appellieren zu können.<sup>109</sup> Der hegemoniale Konsens folgt nicht einfach den Einsichten einer wohlbegründeten deontologischen Ethik (wenngleich er diesen Einsichten in irgendeiner Weise sicherlich ausgesetzt ist), sondern gestaltet und bewährt sich erst im Medium durchaus unerbittlicher, antagonistischer Konflikte um die Hegemonie. Insofern muss die liberale Migrationsethik ihren Fokus auf dieses Feld des Politischen ausweiten, in dem diese Konflikte ausgetragen werden; sie muss sich der Analyse solcher migrantischen Kämpfe und Insurrektionen zuwenden, die wie diejenigen der Sans-Papiers den Konsens einer revolutionären Einheit von Menschenrechten und Demokratie gegen den vorherrschenden Zeitgeist in Erinnerung rufen und reaktualisieren.<sup>110</sup> Denn von diesen Kämpfen hängt die sittliche Realisierung ihres Universalismus ab. Eine rein normativ hinterlegte Beharrlichkeit kann hingegen der politischen Umstrittenheit der normativen Grundlagen von Demokratie nicht gerecht werden, die gerade gegenwärtig wieder mehr und mehr hervorbricht und in der sich eher die Seite derjenigen durchzusetzen droht, die im Namen der Demokratie eine Wiederkehr des „langen Sommers der Migration“ auf immer verhüten wollen.

Dr. des. Victor Kempf, Justinuskirchstraße 24, 65929 Frankfurt a. M.;  
E-Mail: victor.kempf@web.de

108 Vgl. a. a. O., 203.

109 Vgl. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Anm. 52), 514–521.

110 Vgl. Balibar, *Bürgerrecht oder Apartheid?* (Anm. 71), 94–100.