

Victor Kempf

Ohnmacht und Politik der Menschenrechte unter rechtspopulistischem Vorzeichen¹

Demokratie und Menschenrechte werden oft in einem Atemzug genannt, wenn es darum geht, die »Opfer« eines um sich greifenden Rechtspopulismus zu identifizieren. Eine Vielzahl liberaler Stimmen warnt eindringlich davor, dass durch die identitäre Agenda der neu erstarkten nationalistischen Bewegungen unweigerlich auch die Voraussetzungen jeder wirklichen Demokratie zerstört würden. Diese Befürchtungen sind nicht unberechtigt. Doch sie leiden auch an einer Pauschalisierung und Vermengung, durch die die eigentliche Gefahr unerkannt bleibt. In meinem Beitrag möchte ich argumentieren, dass der Rechtspopulismus keineswegs Demokratie überhaupt negiert. Auch nicht den Menschenrechten per se wird etwa durch die CSU der Kampf angesagt. Das Verheerende des aktuellen Rechtsrucks, der weit über »rechte Parteien« hinausgreift, liegt vielmehr in der Trennung beider Seiten voneinander. Menschenrechte werden im Sinne eines Humanitarismus allgemein beibehalten. Doch sie werden losgelöst von jedem Anspruch auf politische Teilhabe und demokratischen Einbezug »des Fremden«. Als Objekt der Hilfe und Großzügigkeit mag man »dem Fremden« Asyl gewähren, solange Ressourcen und Integrationsbereitschaft gegeben sind. Als Subjekt, das an der politischen Gestaltung und Entscheidung seines eigenen Schicksals zumindest teilhat, erscheint »der Asylant« dagegen nahezu undenkbar. Ihm gebührt die Haltung der Dankbarkeit, des Wartens und der Anpassung, denn alles selbstbewusste Fordern würde seine Existenz endgültig dem autochthonen Volkszorn freigeben (Abschnitt 1). Somit befinden wir uns geradewegs wieder in einer Situation der Ohnmacht der Menschenrechte, die schon Hannah Arendt in ihrer Zeit so treffend beschrieben hat: Heute zerschellen letztlich die Menschenrechte des umhergetriebenen »Flüchtlings« wieder an der staatlichen Souveränität, *weil* sie vom demokratischen Horizont der Bürgerrechte getrennt sind (Abschnitt 2).

Doch wie lässt sich ein Ausweg aus dieser Situation finden? Wie kann die Ohnmacht der Menschenrechte überwunden werden? Wenn die Menschenrechte sich wieder einem Status der Machtlosigkeit annähern, weil sie vom Diskurs der Demokratie separiert sind, dann scheint alles daran zu hängen, sie durch eine subalterne »Politik der Menschenrechte« von Neuem mit diesem Diskurs zu verbinden und als ein politisches Recht auf Teilhabe geltend zu machen (Abschnitt 3). Jedoch darf dieser radikaldemokratische Ansatz nicht dazu führen, ausgerechnet diejenigen mit einer progressiven Neubegründung europäischer Demokratien alleine zu lassen, die

1 Ich danke Martin Nonhoff, Gundula Ludwig, Claudia Czingon, Aletta Diefenbach, und zwei anonymen Gutachter*innen für wertvolle Kritiken, Kommentare und Hinweise.

etwa als Illegalisierte um ihre Existenz ringen. So muss die Position des Geflüchteten mit anderen Erfahrungen der Anteillosigkeit im Inneren Europas artikuliert werden, besonders mit der Situation jener »neuen Unterschicht«, die in Zeiten der Postdemokratie zunehmend aus der politischen Gemeinschaft herausfällt (Abschnitt 4). Doch ist diese Perspektive der Vermittlung politischer Anteillosigkeit mit einer tief-sitzenden nationalistischen Blockade konfrontiert, die nach einer demokratietheoretischen Rekonstruktion verlangt, will man an ihre Wurzel gehen (Abschnitt 5).

1. Rechtspopulismus, Demokratie und Menschenrechte

»Wir leben in einer Zeit, in der sich tektonische Platten verschieben. Selbstverständlichkeiten gelten nicht mehr. Man konnte ja über Jahrzehnte, und ganz sicher nach dem Fall der Berliner Mauer, ziemlich überzeugt sein, dass die großen Streitfragen unserer Zeit eine Antwort gefunden haben, dass sich bald alle Länder und Kulturen verständigen würden auf Freiheit als Grundwert, Menschenrechte als Basis jeder staatlichen Ordnung und Demokratie als Regierungsform. Das ist nicht mehr so, nicht mal mit Demokratie. ›Unsere Staatsform scheint in der Defensive.«²

Der neuerliche Aufstieg des sogenannten »Rechtspopulismus« hat die posthistorische Gewissheit »unserer Staatsform« so sehr erschüttert, dass auf einen Schlag all ihre Prinzipien auf dem Spiel zu stehen scheinen, das heißt Freiheit, Menschenrechte und Demokratie gleichermaßen. Den alarmierenden Worten Klaus Klebers folgt daher gleich ein zeitkritischer Kurzbeitrag, der das rechtspopulistische Verlangen nach kultureller Stabilität, Homogenität und Abschließung mit der Sehnsucht nach Autokratie kurzschließt. Hier wird auch auf Aristoteles rekurriert und Demokratie prinzipiell mit einem Raum der Freiheit identifiziert, womit umgekehrt die anti-pluralen Affekte dem »Fremden« gegenüber als genuin undemokratisch erscheinen müssen. Dieselbe Kurzschließung findet sich auch in der politikwissenschaftlichen Verhandlung des Rechtspopulismus. Prominent vertritt Jan-Werner Müller die These, jeder »Populismus sei der Tendenz nach immer antidemokratisch«,³ da seine Behauptung, »das Volk« zu repräsentieren, die diskursive Suche nach dem Allgemeininteresse, die das Herzstück aller Demokratie ausmache, unterdrückt. Demokratie wird von Müller als pluraler und letztlich gänzlich offener Prozess der Meinungs- und Willensbildung scharf gegen die Anmaßung und Einbildung eines homogenen Demos und seinen Identitätszwang verwahrt.⁴

In der darauffolgenden Debatte erhellte sich jedoch bald, dass hier nur eine bestimmte, nämlich die liberale Form der Demokratie vorschnell verallgemeinert wurde. Der Rechtspopulismus artikuliere, so wurde rasch dagegengehalten, das alternative Modell einer »partikularistischen« oder »kommunitaristischen« Demokratie. Er zeuge von einem demokratischen Begehren gerade in dem Maße, wie er sich dem postpolitischen und »permissiven Konsens« einer liberalen Welt- und Gesellschaftsordnung entziehe und den abgehobenen Regeln des Rechts und der

2 Klaus Kleber im *heute-Journal* vom 23. Mai 2018.

3 Müller 2016, S. 18.

4 Vgl. ebd., S. 18 f., 83–90.

Ökonomie erneut die Stimme der Volkssouveränität entgegenhalte.⁵ Auch wenn man dieser Tendenz ablehnend gegenübersteht, scheint es deskriptiv gute Gründe zu geben, in ihr durchaus auch ein politisches Projekt am Werk zu sehen, das auf seine Weise das Ziel kollektiver Autonomie verfolgt. Anstatt Demokratie als solche zu attackieren, figuriert der Rechtspopulismus vielleicht einen anderen Demos, der sich vom liberalen Modell wesentlich unterscheidet. Die kommunitaristische Demokratietheorie David Millers macht deutlich, inwieweit nationaler Partikularismus gleichsam als prinzipielles Bedürfnis demokratischer Selbstbestimmung interpretiert werden kann. Demokratie, so schreibt Miller,

»impliziert, dass es eine Gruppe gibt – das ›Selbst‹ –, die so einheitlich strukturiert ist, dass man ihr eine Reihe von Zielen zuschreiben kann, die ihre Angehörigen als Bestandteile ihrer kollektiven Identität ansehen, obwohl sich vermutlich keiner von ihnen all diesen Zielen und Werten individuell verschreiben dürfte. 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.*«⁶

Millers demokratiethoretische Überlegungen sind gewinnbringend, weil sie klar machen, dass man aus einer republikanischen Sicht den internen Zusammenhang von Demokratie und Freiheit ganz anders deuten kann, als es von liberaler Seite geschieht. Freiheit beziehungsweise »Selbstbestimmung« ist hier »politische Freiheit« oder die »Freiheit der Alten«,⁷ das heißt das souveräne Vermögen, als partikuläre Gemeinschaft seine kulturelle Gestalt des kollektiven Lebens in die Zukunft hinein zu bestimmen und zu konservieren, ohne hierbei Umwälzungen und Veränderungen ausgesetzt zu sein, die von außen kommend die autonome Bestimmung des eigenen Selbst sozusagen revidieren.⁸ Das bedeutet Millers souveränistische Wendung, sein »Schicksal selbst in der Hand zu *haben*«: Man hat es »in der Hand«, sofern man es fest und sicher in der *eigenen* Hand *behält*. Und dies ist auch die normative Essenz des anderen, kommunitären Demos, den der Rechtspopulismus in einer Ablehnung des liberalen Demokratiemodells zum Ziel zu haben scheint und den Miller als verständiger Konservativer erkennt.⁹

5 Vgl. Moulin-Doos 2017; Jann 2017.

6 Miller 2017, S. 110; Hervorhebung V.K.

7 Constant 2011 [1816].

8 Vgl. Miller 2017, S. 101–112.

9 Sicherlich ist von vorschnellen Gleichsetzungen Abstand zu nehmen. Die »gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit« (Heitmeyer) des rechtspopulistischen Diskurses ist Miller genauso fremd wie die essentialistische Wiederanrufung von »Blut und Boden«. Das »Selbst«, für dessen Schutz Millers Migrationsethik argumentiert, ist nicht ethnisch, sondern ethisch beziehungsweise kulturell gefasst. Trotzdem gibt es in eben jener kulturellen Fassung auch in Millers Kommunitarismus die Vorstellung einer Souveränität des Volkes, die sich in dessen Konservierung, selbstbestimmten Stabilisierung und Abgrenzung gegenüber »dem Fremden« zeitigt, dessen Präsenz in »unserer Mitte« wiederum als Moment prinzipieller Beunruhigung und Hintertreibung »unserer« politischen Gemeinschaft problematisiert wird. Der Ton ist ein anderer, aber das diagnostizierte Problem ist identisch. Das kommunitäre Demokratiemodell Millers drückt in nüchterner und sachlicher Weise genau jenen Gedanken aus, den der gegenwärtige Rechtspopulismus im Modus der

Wie verhält sich nun diese kommunitäre Vorstellung von Demokratie zu den Menschenrechten? Steht sie ihnen nicht gänzlich ablehnend gegenüber? Auch hier kann uns Miller helfen, ein differenzierteres und angemesseneres Bild zu entwickeln. In seiner Migrationsethik streicht er zwar mit aller Deutlichkeit ein Vorrecht nationaler Selbstbestimmung heraus, da sich nur so Demokratie realisieren ließe.¹⁰ Doch versucht er gleichzeitig, diesen Nationalismus im Sinne eines »schwachen Kosmopolitismus«¹¹ mit dem Anspruch der Menschenrechte zu versöhnen. Gegenüber in Not geratenen Fremden weist er gewisse, wenn auch konditionierte Hilfspflichten aus, die ein generelles Wegsehen moralisch verbieten. Im Sinne eines mitunter weitreichenden Humanitarismus sind die reichen Staaten des Westens angehalten, den Menschenrechten des Fremden Genüge zu tun, sei es durch Formen des Asyls oder durch Unterstützung vor Ort.¹² Es ist dieser Humanitarismus, den die allerwenigsten negieren würden und zu dem sich selbst die CSU im Namen christlicher Barmherzigkeit bekennt. Allerdings darf in Millers Migrationsethik der Humanitarismus jederzeit durch die Notwendigkeiten des Nationalen übertrumpft werden, etwa wenn die kulturelle Kohäsion der Gemeinschaft nach einer »Obergrenze« verlangt oder die Aufnahme »Kulturfremder« ihrem ethischen Selbstbild zu sehr widersprechen würde.¹³

Diese Aufopferung der Menschenrechte im Namen der Demokratie ist nur möglich, weil bei Miller beide Seiten säuberlich voneinander getrennt sind. Die Menschenrechte werden über das Bedürfnis nach Subsistenz definiert. Sie haben nichts zu tun mit den Bürgerrechten politischer Teilhabe und sind deshalb deren Vorrang systematisch unterlegen.¹⁴ Die politische Dimension wird aus den Menschenrechten tunlichst herausgehalten, denn sie würde die souveräne Bewahrung des eigenen, abgezielten Selbst beständig durchkreuzen. Dadurch aber, dass Demokratie und Menschenrechte begrifflich voneinander geschieden werden, bleibt die Realisierung der Menschenrechte einer souveränen Willkür jenseits politischer Mitsprache überantwortet. Zudem bleibt der Flüchtling als Objekt der Hilfe einseitig den Integrationserwartungen einer Bürgerschaft ausgesetzt, an der er selbst nicht partizipiert und deren »Leitkultur« er sich somit bis auf Weiteres diskussionslos zu fügen hat.¹⁵

Politisierung gegen »die Eliten« aggressiv mobilisiert. Denn beide Male geht es darum, dass ein bereits etabliertes, wie auch immer angestammtes, anerkanntes und aus ethischen Gründen bevorrechtetes demokratisches Gemeinwesen vor einem angeblich hypertrophen, anmaßenden Kosmopolitismus geschützt werden muss, beispielsweise durch »Obergrenzen«. Provokativ formuliert: Millers Migrationsethik ist die bürgerliche Theorie und Legitimation des Rechtspopulismus (vgl. Kempf 2017).

10 Vgl. ebd., Kapitel 2, 4.

11 Ebd., S. 62.

12 Vgl. ebd., Kapitel 3.

13 Vgl. ebd., S. 144 ff.

14 Vgl. ebd., S. 52–63.

15 Vgl. ebd., Kapitel 8.

Das Auseinandertreten von Demokratie und Menschenrechten ist freilich nicht alleine auf den »neuen« Rechtspopulismus zurückzuführen. Die Rede vom Rechtspopulismus ist sowieso problematisch, weil sie Vorstellungsmuster und Ansichten mit dem Zeichen des Randständig-Extremen versieht, die eigentlich viel weiter verbreitet sind und bis in die sogenannte moderate, »bürgerliche Mitte« hinein reproduziert werden.¹⁶ Deswegen ist Millers Politische Philosophie so instruktiv: Sie kann die »rechtspopulistische« Demokratievorstellung in einer Weise auf den Begriff bringen, die ihr das Schockierende und Dunkle nimmt und an einen konservativen Diskurs rückbindet, der allgemein akzeptabel und für viele selbstverständlich erscheint. Die Idee kultureller Selbstbestimmung und nationaler Souveränität als Bedingung der Demokratie überschreitet das »rechte Milieu«. Genauso verhält es sich mit einer Vorstellung von Menschenrechten, die von »unserer« Kraft und »unserer« generösen »Willkommenskultur« abhängen und hierbei auf Schutz beschränkt sind, ohne etwas mit demokratischer Teilhabe irgendwie zu tun zu haben. Durch diese enorme gesellschaftliche Anschlussfähigkeit gerät die rechtspopulistische Entzweiung von Demokratie und Menschenrechten zu einer hegemonialen Entwicklung, die sich in den europäischen Grenzpolitiken mit aller Konsequenz und Härte materialisiert.

2. Ohnmacht der Menschenrechte

»Das bloße Wort ›Menschenrechte‹ wurde überall und für jedermann, in totalitären und demokratischen Ländern, für Opfer, Verfolger und Betrachter gleichermaßen, zum Inbegriff eines heuchlerischen oder schwachsinnigen Idealismus.«¹⁷

Mit diesen markigen Worten erfasste Hannah Arendt 1951 die Lage der vielen Flüchtlinge, die Europa in zwei Weltkriegen und einer Unzahl nationalistischer Umwälzungen hervorgebracht hat. Exakt in dem Moment, in dem es auf sie ankäme, versagten die Menschenrechte darin, den vielen Staatenlosen Schutz und Sicherheit zu garantieren, und entlarvten sich damit als das hohle Recht der Rechtlosen, die auf die »abstrakte Nacktheit ihres Nichts-als-Mensch-sein« zurückgeworfen sind, wenn sie von Lager zu Lager verschoben oder wie Vogelfreie über Grenzen hinweg verschachert wurden.¹⁸ Sicherlich lässt sich diese düstere und gleichzeitig hellsichtige Diagnose Arendts nicht umstandslos auf die heutige Situation übertragen. Einiges verhält sich grundlegend anders. Die Flüchtlinge unserer Zeit werden nicht wie damals von ihren vormals eigenen Nationen zu Staatenlosen deklariert und vertrieben. Stattdessen verlassen sie ihre Herkunftsregion meist aus »eigenem Antrieb«, sei es um Bürgerkrieg, Terror oder wirtschaftlicher Not zu entkommen. Die früheren Praktiken der De-Naturalisation sind heute durch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (Artikel 15) international geächtet, und keiner wird seiner originären politischen Mitgliedschaft beraubt.

16 Vgl. Heitmeyer 2018, Kapitel 10, 12.

17 Arendt 2017 [1951], S. 564.

18 Vgl. ebd., Kapitel 9.

Nichtsdestoweniger ist die Situation von heute der von Arendt beschriebenen Lage strukturell analog, wenn wir betrachten, mit welcher Willkür und Schutzlosigkeit es die momentanen Flüchtlinge an den Grenzen Europas zu tun haben. Die im Mittelmeer umherirrenden Rettungsschiffe, die von Hafen zu Hafen weitergeschickt werden, sind nur die symbolträchtigste Erscheinung eines Zustands, in dem ein »Recht auf Asyl« (vgl. Dublin III-Verordnung, Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland: Artikel 16 a) zwar überwiegend noch anerkannt wird, jedoch zu einem bloß abstrakten Anspruch verflüchtigt worden ist, der letztlich gegenüber konkreten nationalen Interessen, »Obergrenzen« (Horst Seehofer, CSU) und einem wieder allgegenwärtigen »Recht auf Heimat« (Heinz-Christian Strache, FPÖ) kraftlos verstummt. Zwar wird – anders als zu Zeiten Arendts – so gut wie überall und sogar in Ungarn an den Menschenrechten im Sinne eines generösen entwicklungspolitischen Humanitarismus festgehalten.¹⁹ Doch droht selbst die minimalste humanitäre Geste dem neubekräftigten Primat des Nationalen beständig zum Opfer zu fallen, eben weil sie nicht mehr darstellt als eine bloß sekundäre, remediale und dadurch weiche Hilfsverpflichtung, die sich den kommunitären Voraussetzungen des Demos sowohl pragmatisch als auch normativ unterordnen muss.²⁰ Und genauso wie in Arendts Kontext ist es die Losgelöstheit der Menschenrechte von der Staatsbürgerschaft und dem demokratischen Horizont politischer Teilhabe, die ihre Ohnmacht besiegelt:

»Unsere neuesten Erfahrungen und die sich aus ihnen ergebenden Reflexionen muten wie eine verspätete ironische Bestätigung der berühmten Argumente an, die Edmund Burke einst der Erklärung der Menschenrechte durch die Französische Revolution entgegengehalten hat. Sie scheinen gleichsam experimentell zu beweisen, daß Menschenrechte nichts sind als eine sinnlose ›Abstraktion‹, daß sich Rechte wie eine ›überkommene Erbschaft‹ tradieren, die man Kindern und Kindeskindern weitergibt wie das Leben selbst, und daß es politisch sinnlos ist, seine eigenen Rechte als unveräußerliche Menschenrechte zu reklamieren, da sie

19 Vgl. Orban 2019.

20 Vgl. Miller 2017, S. 144 ff. Es ist eben nicht, wie man vermuten möchte, direkt oder alleine eine generelle Aufkündigung der Menschenrechte, die sich in Salvini's Sperrung der italienischen Häfen für Schiffe der humanitären Seenotrettung zeigt oder darin, dass solche Politik in Bierzelten der AfD frenetisch begrüßt wird (»Absaufen, Absaufen!«). Wohl gibt es Stimmen und Gruppen, denen schon der minimalste Humanitarismus als solcher fremd oder falsch erscheint, und diese Verrohung nimmt vermutlich zu. Entscheidender ist jedoch, die diskursive Entgegensetzung und Hierarchisierung von Demokratie und Menschenrechten zu sehen, die im weltanschaulichen Hintergrund noch die Rohheit des Anti-Humanitarismus gesellschaftlich legitimiert. Denn jenes Auseinanderdividieren eröffnet ein ganzes Spektrum nationalistischer Politik, mit verschiedenen Radikalitätsgraden und entsprechenden Übergängen bis hin zum blanken, ungefilterten, scheinbar »archaischen« Rassismus: Vom generösen Humanitarismus, der mit dem nationalen Vorrang der Demokratie – beziehungsweise mit der »legitime[n] landsmännliche[n] Parteilichkeit« (ebd., S. 61) – in komfortablen Zeiten vereinbar ist, zum restringierten oder gedrosselten Humanitarismus, wenn die unterstellte demokratische Notwendigkeit der »Obergrenze« beginnt durchzuschlagen; und von jener Beschränkung des Humanitarismus im Namen der Nation als genuiner Ort der Demokratie zur vollständigen Verabschiedung und aggressiven Umkehrung des Humanitarismus, weil anders Volkssouveränität – aus der Perspektive eines stabilen »Selbst« projiziert – nicht zu sichern sei.

konkret niemals etwas anderes sein können als ›die Rechte eines Engländers‹ oder eines Deutschen oder welch anderer Nation auch immer. Die einzige Rechtsquelle, die bleibt, wenn die Gesetze der Natur wie die Gebote Gottes nicht mehr gelten sollen, scheint in der Tat die Nation zu sein [...].«²¹

Es ist schwer, sich der Aktualität dieser Worte zu entziehen, auch wenn sie aus einer längst überwunden geglaubten Epoche stammen. Noch Anfang dieses Jahrtausends dachte Seyla Benhabib, Arendts Kritik der Menschenrechte beziehungsweise ihrer Wirkungslosigkeit mit Verweis auf einen neu entstandenen internationalen Rechtsraum revidieren zu können. Mit der Ausbreitung »kosmopolitischer Gerechtigkeitsnormen« seit den einschneidenden Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs wurde, so Benhabib, sukzessive ein postnationaler Diskursrahmen geschaffen, in dem sich die partikularen Demoi immer wieder neu ausrichten, definieren und rechtfertigen müssen.²² Diese Prozesse »demokratischer Iteration«²³ sind zwar konfliktgeladen und mitunter durch Rückschläge und Unwägbarkeiten gekennzeichnet. In Benhabibs überaus optimistischer Sicht tendieren sie aber langfristig zu einer universalistischen Entkopplung von Demos und Ethnos, von Demokratie und nationaler Identität. Umgekehrt würden mit dem Drang einer gewissen diskursiven Rationalität und flankiert durch die liberale Ordnung des Rechts immer deutlicher Demokratie und Menschenrechte zur Deckung gelangen und so der Fremde *als Mensch* in den Raum politischer Bürgerschaft mehr und mehr einbezogen, statt an seinen Grenzen abgewiesen oder hingehalten zu werden.²⁴

Gut zehn Jahre später muss man jedoch mit Arendt das jähe Zerplatzen dieser kosmopolitischen Hoffnung konstatieren. Die »kosmopolitischen Gerechtigkeitsnormen« bestehen zwar insgesamt nach wie vor fort und gebieten ein »Recht auf Asyl« oder »subsidiären Schutz«, während sie jegliche rassistische beziehungsweise kulturelle Diskriminierung untersagen. Allerdings kommt ihnen keine einklagbare Verbindlichkeit zu, da eine supranationale Autorität, die sie durchsetzen könnte, nach wie vor fehlt. So werden die Menschenrechte zwischen den verschiedenen Nationen und ihren konfligierenden Interessen zerrieben und verlieren schließlich den Status des Rechts selbst, wie es bereits Arendt gesehen hat. Diese Ohnmacht der Menschenrechte hat ihre Ursache in ihrer eigenen Bescheidung, in ihrer Ent-Politisierung und Zurückstutzung auf Fragen des Asyls, des »nackten Lebens«²⁵ und seines paternalistischen Schutzes.²⁶ Denn dadurch sind sie von jeder politischen Arti-

21 Arendt 2017 [1951], S. 619.

22 Vgl. Benhabib 2008, S. 21 ff.

23 Ebd., S. 45.

24 Vgl. ebd., S. 47, 59–61.

25 Agamben 2007, S 11.

26 Didier Fassin hat diese Entpolitisierung am Beispiel der französischen Einwanderungs- und Asylpolitik ethnographisch eingefangen. Mit theoretischem Rückgriff auf Agambens (beziehungsweise Aristoteles') Unterscheidung von »zoe« und »bios«, »nacktem« und politisch »qualifiziertem Leben«, zeigt er auf, wie der Wert des Lebens, der in menschenrechtspolitischen Zusammenhängen handlungsleitend ist, zunehmend unter biologischen Gesichtspunkten gefasst wird, also im Sinne bloßer »zoe«. Der Wert des Lebens des »Asylanten« wird nicht aristotelisch in seiner gattungsbedingten Befähigung zur politi-

kulationslogik und Teilhabeforderung gelöst. Sie sind damit auch getrennt von jeder politischen Stimme und Kraft, die sogar dafür nötig ist, das Unpolitischste und Minimalste, den Schutz des »nackten Lebens«, als wirksames Recht zur Geltung zu bringen.²⁷ Doch wie kann diese Entwicklung bekämpft und umgekehrt werden? Was lässt sich dem gegenwärtigen Auseinanderfallen von Demokratie und Menschenrechten entgegen?

3. Politik der Menschenrechte

Hierauf gibt es im Groben mindestens zwei verschiedene Antworten. Migrationsethiker des Politischen Liberalismus verweisen in dieser Sache auf eine konstitutive Einheit beider Seiten, die für das Selbstverständnis westlicher Gesellschaften fundamental sei. Hiernach sei der Demos immer schon an einen juridischen Rahmen der Menschenrechte beziehungsweise der universellen Gleichheit gebunden²⁸ oder gar mit ihm »gleichursprünglich«, wie es diskursethisch heißt.²⁹ Er unterliege daher aus sich heraus gewissen normativen Nötigungen der Gerechtigkeit und Inklusivität, aus denen etwa Joseph Carens weitreichende Forderungen nach Grenzöffnung ableitet.³⁰ Allerdings hat diese liberale Position zwei Probleme. Sie muss zum einen hilflos zusehen, wie Demokratie und Menschenrechte in der Gegenwart faktisch auseinanderfallen, und kann dagegen nur auf einen angeblichen normativen Konsens pochen, der den aktuellen rechtspopulistischen und kommunitären Bewegun-

schen Gemeinschaft gesehen, der durch partizipative Maßnahmen und Möglichkeiten entsprochen werden müsste. Stattdessen wird dieser Wert maßgebend in der physischen Vitalität lokalisiert, die gemäß medizinischer Kriterien Schutz, Subsistenz und Hilfe verlangt (vgl. Fassin 2017, S. 103, 109–113, 145, 155, 190).

27 Zu einer anderen Einschätzung kommt Julia Schulze Wessel (2017). Sie weist Arendts klare Grenzziehung zwischen Innen und Außen, soliden Bürgerrechten und ohnmächtigen Menschenrechten als anachronistisch zurück. Die Figur des Flüchtlings bewege sich heute in normativ überbestimmten »Grenzräumen«, was seine politische Handlungsfähigkeit erhöhe. In der Unbestimmtheit dieser sich ausbreitenden Grenzräume hätten Geflüchtete – im Unterschied zu Arendts Zeit – Möglichkeiten der politischen Subjektivierung, der Einschreibung in trans- und supranationale Zivilgesellschaften, der Anrufung internationaler Menschenrechtsgerichtshöfe etc. Schulze Wessel beschreibt hier durchaus wichtige Veränderungen: Die Flüchtlinge in und zwischen den Weltkriegen waren wesentlich direkter mit den feindseligen Instanzen nationaler Souveränität konfrontiert; ein kosmopolitisches Zwischenreich transnationaler Menschenrechtsdiskurse samt den entsprechenden NGOs, Advocacy-Akteuren und Gerichtsbarkeiten gab es nicht oder kaum. Doch auch wenn in diesem heutigen Zwischenreich des »Grenzraums« die Menschenrechte eine Stimme erhalten, ändert dies nichts an ihrer diskursiven Entgegensetzung zu oder Abspaltung von den Bürgerrechten, die ihre Unterlegenheit und ihr Nachsehen strukturell hervorbringt. Die Erweiterung der Grenze zum supranationalen »Grenzraum« (vgl. Buckel 2013) verschiebt oder dehnt diesen Konflikt in Raum und Zeit, aber sie lässt ihn nicht hinter sich.

28 Vgl. Carens 2013, Kapitel 1.

29 Vgl. Habermas 1996.

30 Vgl. Carens 2013.

gen jedoch reichlich fremd erscheint und so womöglich gar nicht wirklich existiert, zumindest nicht über bestimmte kosmopolitische Milieus hinaus. Zum anderen ist nicht ganz klar, was die liberale Einheit von Demokratie und Menschenrechten eigentlich bedeuten soll, wie das Zusammengehen beider Normativitäten genau gemeint ist. Sind die Menschenrechte nur ein äußeres Reglement, eine moralische Beschränkung der Demokratie?³¹ Oder kann gezeigt werden, wie das demokratische Begehren von ihnen tatsächlich erfüllt und geleitet wird? Bleibt letzteres aus, entsteht schnell und nicht ganz unberechtigt das Bild einer autoritären Beschneidung des Demos durch ein liberales Elitenprojekt, das auf einem rein »permissiven Konsens« beruht, der sich der demokratischen Verhandlung entzieht.³²

Eine andere Art, auf die Ohnmacht der Menschenrechte angesichts eines Erstarrkens kommunitärer Demokratievorstellungen zu antworten, bietet der Diskurs radikaler Demokratie. Hier beziehe ich mich speziell auf die Arbeiten von Étienne Balibar und Jacques Rancière. Beide entwickeln die Konzeption einer »Politik der Menschenrechte«, in der sich letztere direkt als ein gleichsam inneres Moment demokratischer Konstitution offenbaren.³³ Ihr liegt der Versuch zugrunde, eine revolutionäre Form der Demokratie aus den Rechten der »Anteillosen«, der Nicht-Bürger, zu rekonstruieren. Sie wird nicht wie im kommunitaristischen Verständnis von der politischen Gemeinschaft bereits anerkannter Bürger aus gedacht, die ihr kollektives Wollen souverän verwirklichen. Stattdessen wird das demokratische Moment in der Artikulation derjenigen gesehen, die als »Fremde« oder »Unwürdige« aus der politischen Gemeinschaft noch ausgeschlossen sind und diese Exklusion im Namen einer universellen und bisher noch unbekanntenen beziehungsweise ideologisch verstellten Gleichheit herausfordern.³⁴ Diese radikale Gleichheit wird nun genau durch eine revolutionäre Anrufung der Menschenrechte zum Ausdruck gebracht, denn diese verweisen auf jene normativ relevante Gemeinsamkeit der

31 Vgl. ebd., S. 7 f., 174, 188.

32 Habermas' These von der »Gleichursprünglichkeit« von Demokratie und Menschenrechten umgeht bereits dieses Problem: Er rekonstruiert, inwiefern die zwanglose Ausübung der Bürgerrechte an der Gewährleistung von Liberalität und Pluralismus hängt, die wiederum nur bei Achtung der Menschenrechte gegeben ist. Habermas kann also einen inneren Zusammenhang beider Normativitäten nachweisen und geht hierin deutlich über den Politischen Liberalismus hinaus. Was er mit dem Politischen Liberalismus allerdings teilt, ist die Vorstellung, die Einheit von Demokratie und Menschenrechten sei in Form eines vernünftigen Konsenses »immer schon« in modernen Gesellschaften verbürgt. Sie wird als solide Grundlage des Politischen selbst ins Vorpolitische verlegt. Damit wird jedoch der Blick auf jene radikaldemokratischen Kämpfe versperrt, die aus minoritärer, subalternen und exkludierter Warte zuallererst die Homogenität der »angestammten« politischen Gemeinschaft aufbrechen und jene Pluralität der Stimmen und Interessen in den Horizont der Demokratie hoben, die durch die Instituierung der Menschenrechte abgesichert werden muss.

33 Vgl. Balibar 1993, S. 195–220; Rancière 2011.

34 Vgl. Rancière 2002, S. 33–72.

Gattungsgenossen, die aller partikularen politischen Zugehörigkeit vorausgeht und alle Grenzen kommunitärer Demokratie transzendiert:

»Eine Politik der Menschenrechte geht bis an die Grenzen der Demokratie und treibt die Demokratie an ihre Grenzen, sofern sie sich nicht 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 [...].«³⁵

Der Kern einer »Politik der Menschenrechte« besteht nach Balibar nicht darin, diese oder jene »bürgerliche[n] oder staatsbürgerliche[n] Rechte« zu einem Menschenrecht zu erheben, wie es etwa im Bereich der Sozialgesetzgebung geschehen ist. Der Fokus liegt viel prinzipieller darauf, die Menschenrechte selbst zu einem politischen Recht werden zu lassen, aus dem sich dann Weiteres ableiten lässt. Nur durch ihre Überführung in Bürgerrechte lassen sie sich aus der Abhängigkeit von einem bloßen Humanitarismus befreien. Doch dieses Erfinden der Menschenrechte als Bürgerrechte ist eigentlich bloß die Wiederentdeckung eines gewissen historischen Begründungszusammenhangs zwischen beiden Normativitäten. Wie Balibar in seiner Lektüre der revolutionären *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 zeigen konnte, werden hier nicht zwei unterschiedliche Rechtstypen quasi hintereinander, aber getrennt voneinander proklamiert. Vielmehr sind in der *Erklärung* die Menschenrechte die normative Basis der Bürgerrechte. Sie etablieren das Recht der »Anteillosen« auf Teilhabe. Erst durch Rekurs auf sie vermag der »dritte Stand« in die politische Gemeinschaft einzutreten und sich mit Bürgerschaft auszustatten.³⁶

Die Menschenrechte waren im revolutionären Diskurs die normative Quelle, aus der die demokratische Gleichheit der Bürgerschaft als Anspruch zuallererst entsprungen ist und zu einem Fundamenteinwand gegen die feudale Herrschaft des Privilegs wurde. Exakt diese geschichtliche Konstitution der Demokratie aus dem Universalismus der Menschenrechte soll durch eine radikaldemokratische »Politik der Menschenrechte« reaktiviert werden. Jedoch wird hierbei kein normativer Konsens mobilisiert, der »unser« demokratisches Selbstverständnis oder »unsere« historische Lebensform im Ganzen vereinen würde. Es wird lediglich eine mögliche politische Verknüpfung von Demokratie und Menschenrechten wachgerufen und aufgefrischt, die selbst essentiell umstritten ist und durch kommunitäre Figuren der Volkssouveränität immer wieder bekämpft, überlagert und verdrängt wird.³⁷

In Balibars radikaldemokratischer Konzeption werden die »Anteillosen« von Objekten zu Subjekten der Menschenrechte. Sie sind nicht die passiven Empfänger von Hilfe, sondern aktive Akteure eines demokratischen Konstitutionsprozesses, einer universalistischen Neukonstitution politischer Gemeinschaft. Durch diese Politisierung der Menschenrechte wird auch ihre Ohnmacht überwunden, wie Rancière in Bezug auf Arendts oben diskutierte Diagnose argumentiert hat.³⁸ Men-

35 Balibar 1993, S. 219.

36 Vgl. ebd., S. 99–112.

37 Vgl. Balibar 2003, S. 73–100, 139–140.

38 Vgl. Rancière 2011, S. 480–486.

schenrechte werden in einem Diskurs politischer Subjektivierung damit zu dem Vermittlungsmoment, das die »Anteillosen« und faktisch Entrechteten mit dem emanzipatorischen Horizont ihrer möglichen Teilhabe verbindet. Sie fungieren in Rancières Interpretation als konzeptionelle Ressource subalternen Selbstermächtigung. Es

»zeigt sich, daß ›Mensch‹ nicht nur ein leerer Begriff ist, der den tatsächlichen Bürgerrechten entgegengesetzt wird. Das Wort ›Mensch‹ hat auch einen positiven Inhalt, nämlich die Zurückweisung des Unterschieds zwischen denen, die in dieser, und jenen, die in der anderen Sphäre der Existenz ›leben‹, zwischen denen, die zum politischen Leben qualifiziert sind, und denen, die es nicht sind. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Bürger ist kein Zeichen der Trennung, das beweisen würde, daß die Rechte entweder leer oder tautologisch sind. Es ist vielmehr die Öffnung eines Intervalls, in dem politische Subjektivierung möglich ist.«³⁹

Folgt man dieser Lesart, dann sind die Menschenrechte die Passage in eine »democracy to come«. ⁴⁰ Sie sind die politische Grundlage von Subjekten, die sich selbstbewusst in einen Zusammenhang universeller Gleichheit einschreiben. In dieser revolutionären, französischen Tradition ist ihr Träger kein passives Opfer, und ihr eigentlicher Anspruch liegt folglich auch nicht im Schutz der Subsistenz. Ihr Gehalt ist vielmehr durch und durch politisch. Er drängt auf die Anerkennung unter Gleichen und auf den gleichen Anteil an der Gestaltung der gesellschaftlichen Kohabitation im postnationalen Kontext.

Balibar und Rancière konzipieren die radikale, innere Vermittlung von Demokratie und Menschenrechten aus guten Gründen als eine »Politik von unten«. Denn erst wenn die Anteillosen selbst aktiv auf der politischen Bühne erscheinen, können sie sich als gleiche Bürger mit einer eigenen Stimme präfigurieren und so ihre Exklusion nachdrücklich negieren. Wird ihnen ihre Teilhabe nur »von oben« gewährt, bleibt diese brüchig und den assimilativen Bedingungen der hegemonialen gesellschaftlichen Kräfte unterworfen. Der Umstand des Gewährens von Egalität unterminiert diese gleichzeitig immer schon. Zudem hat sich historisch gezeigt, dass eine wirkliche und umfängliche Teilhabe der Anteillosen stets von diesen gegen die vorherrschenden Begrenzungen des Demos erkämpft werden musste. Ihre Entwindung aus der Subalternität und ihr Eintritt in die Staatsbürgerschaft wurden ihnen nie geschenkt. Sie blieb stets ihre eigene Aufgabe, in der sich ihre politische Subjektivität auch jeweils erst herausbildete.⁴¹

Dies hat sich in den plebejischen Protestformen des »dritten Standes« ebenso bewahrheitet wie in den Arbeiter-, Frauen- und Bürgerrechtsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Heute sind es entsprechend die »Fremden« und »Flüchtlinge«, die illegalisierten oder in die Untertänigkeit der Duldung gedrängten Migranten, die als Subjekt einer radikaldemokratischen »Politik der Menschenrechte« im Fokus stehen. So deutet Balibar den Kampf der Sans Papiers Ende der 1990er Jahre als eine Form subalternen Subjektivierung, durch die illegalisierte Migranten als »aktive Bürger« hervortraten und durch ihre Stimmerhebung überhaupt erst den

39 Ebd., S. 483.

40 Derrida 2004.

41 Vgl. Balibar 2003, S. 94–97.

Horizont eines postnationalen Universalismus politischer Gemeinschaft inaugurierten. Gerade dadurch, dass sie aus ihrer Anteillosigkeit heraus auf die politische Bühne traten und im Namen ihres Menschseins ihre gleiche Anerkennung als Bürger forderten, wiederholten die Sans Papiers den revolutionären und universalistischen Ursprung der französischen Republik und erinnerten plastisch daran, was es heißt, in dieser politischen Tradition demokratische Bürgerschaft zu konstituieren.⁴²

Einerseits ist dieser Ansatz einer Politik »von unten« emanzipierend. Er befreit die Migranten aus ihrer de-politisierenden Viktimisierung und nimmt sie als diejenigen Subjekte ernst, auf deren politische Aktivität es initial ankommt, wenn es darum geht, das kommunitaristische Auseinanderdividieren von Demokratie und Menschenrechten umzukehren. Ihr Standpunkt, ihre Stimme und ihre Initiative sind entscheidend, gerade wenn die etablierten liberalen Kräfte des Westens ihren moralischen Universalismus kaum noch ins Politische übersetzen können. Andererseits tendiert dieser Ansatz aber auch leicht dazu, die politische Handlungsmacht subalternen Subjekte zu überhöhen und das heroische Bild des kämpferischen Migranten zu evozieren, das durch mannigfache neorassistische Entmächtigungserfahrungen Lügen gestraft wird und vor diesem Hintergrund beinahe zynisch anmutet. Wenn die radikale Linke im Geflüchteten ein neues revolutionäres oder transgressives Subjekt ausfindig macht, um sich über ihr eigenes Scheitern hinwegzuretten,⁴³ dann besteht die Gefahr, eine der größten Herausforderungen der Zeit – nämlich die Überwindung der nationalistischen Limitierung der Demokratie – ausgerechnet auf jene abzuschieben, die am existentiellsten unter diesem Zustand zu leiden haben und am stärksten durch ihn bedroht werden.

Balibar ist sich dieses Problems bewusst. Der Kampf der Sans Papiers war auf Unterstützung innerhalb der französischen Zivilgesellschaft angewiesen, und diese erblickt Balibar in engagierten Solidaritätsbekundungen kritischer Intellektueller. Doch blieben solche Allianzen sporadisch, ephemer und kurzlebig, ohne belastbaren Rückhalt in breiteren gesellschaftlichen Milieus. Besonders in der Bundesrepublik wurde dies deutlich. Sowohl am Berliner Oranienplatz (»Refugees' Revolution«) als auch in Hamburg (»Lampedusa in Hamburg«) scheiterten die protestierenden Geflüchteten in ihrem langjährigen Bemühen, überhaupt erst als Subjekte mit einer politischen Stimme wahrgenommen und anerkannt zu werden. Obzwar sie im Herzen links-liberaler Milieus ihre Protest- und Öffentlichkeitsarbeit entfalteten, blieb diese von sehr begrenzter Resonanz, bis sie letztlich endgültig versandete. Im Resultat wurde der Eindruck einer Ohnmacht der Menschenrechte eher noch bekräftigt, denn die fordernde Stimme der Nicht-Bürger verhallte weitgehend ungehört an den Aufmerksamkeitsbarrikaden der politischen Kommunikationsgemeinschaft. Sie ließ sich gar nicht erst in den national geschlossenen Horizont der Demokratie überführen. Doch welche Perspektive gibt es dann für eine Politik der Menschenrechte, die nicht deren Ohnmacht erliegt? Wie kann die politische Stimme der Menschenrechte im Inneren europäischer Demokratien Resonanz finden?

42 Vgl. ebd., S. 94–100.

43 Vgl. Moulier Boutang 2007; Papadopoulus, Tsianos 2007; Röhmhild 2010.

4. Artikulation der Anteillosen

Hierauf kann es keine schnelle und sichere Antwort geben. Man muss kein konservativer Realist sein, um all die nationalen Beharrungskräfte und Widerstände zu konstatieren, die dem Projekt eines postnationalen Demos im Namen der Menschenrechte entgegenstehen. Die radikale Neukonstitution westlicher Demokratien aus der subalternen Perspektive »des Fremden« scheint sich im Angesicht enormer rechter Aggression und der ihr folgenden nationalistischen Diskursverschiebung als ein geradezu irreales Unterfangen zu erweisen, dem alle wesentlichen Tendenzen der Gegenwart zuwiderlaufen. Das nationale Privileg der Staatsbürgerschaft ist erneut zur Selbstverständlichkeit sedimentiert, weit über den »rechten Rand« hinaus. Allenfalls wird einer moderaten, humanitaristischen Menschenrechtsagenda im Stile Millers Chance und Berechtigung eingeräumt. Eine radikaldemokratische Kontestation des kommunitären Demos und seines »natürlichen« Partikularismus wird hingegen als fatale Provokation von Links gesehen, die den »besorgten Bürger« endgültig explodieren ließe.⁴⁴

Nichtsdestoweniger möchte ich hier für eine solche radikaldemokratische Perspektive argumentieren. Ich möchte sie von ihrer letztlich ohnmächtigen Randständigkeit befreien, indem ich die Position des Fremden zu Subalternitätserfahrungen im sozialen Binnenraum westlicher Demokratien in Bezug setze. Der Schlüssel dieser Artikulation von »Außen« und »Innen« ist die Erfahrung der Anteillosigkeit selbst. Sie kennzeichnet nicht nur den Migranten, sondern charakterisiert auch die Situation jener »angestammten« Prekären, Deklassierten und sozioökonomisch Verunsicherten, die keine angemessene politische Stimme mehr haben. Die Besorgnis des »besorgten Bürgers« lässt sich, so meine Grundthese, auf eine grundlegende Prekarisierung zurückführen, die in der Angst vor »Überfremdung« und Kriminalität einen rassistisch verschobenen und ideologisch verkehrten, gleichwohl ungemein wirkmächtigen Ausdruck gewinnt. Dieser Bürger hat seinen rationalen Grund zur Sorge darin, dass er selbst seinen Stand als Bürger zunehmend verliert. In Zeiten neoliberaler »Postdemokratie« nähert er sich wieder jener Anteillosigkeit an, die den plebejischen und proletarischen Klassen im 18. und 19. Jahrhundert eigen war.⁴⁵ Auch wenn die

44 In diese Richtung tendiert etwa Ott 2017.

45 Es ist vollkommen klar, dass etwa die Wahlerfolge der AfD nicht nur der Unterstützung aus prekarierten, postproletarischen und kleinbürgerlichen Milieus zu verdanken sind. Hinter und in der AfD versammeln sich auch Teile des konservativen Bildungs- und Großbürgertums, das seine gesellschaftlichen und kulturellen Privilegien verteidigen möchte, die im Zuge einer Pluralisierung und Globalisierung westlicher Gesellschaften in Gefahr geraten (vgl. Koppetsch 2019, S. 137–141). Der Rassismus in seinen unterschiedlichen Formen und Ausprägungen (vgl. Balibar 1992 a) ist nicht die Weltanschauung irgendeiner alleinigen Klasse, sondern gerade die Ideologie, die den innergesellschaftlichen Klassenkonflikt zu überwinden versucht, indem sie ihn undurchschaut nach außen stülpt (vgl. ebd., S. 247 f.). Nichtsdestoweniger ist der Anteil der Arbeiter und Arbeitslosen, die bei den letzten Wahlen die AfD gewählt haben, im Vergleich zu dem in anderen Parteien der höchste, und entsprechende Wählerbewegungen von der ehemaligen sozialdemokratischen oder sozialistischen Linken sind gut dokumentiert (vgl. Lux 2018). Die hier skizzierte Perspektive einer Artikulation der Anteillosen zielt auf diese

Anteillosigkeit der Geflüchteten mit derjenigen der prekarierten Klassen *keineswegs* gleichzusetzen ist, gibt es doch historisch wie aktuell Berührungspunkte zwischen ökonomischem und ethnischem Ausschluss, zwischen Klassismus und Rassismus.

Balibar hat in seiner Deutung der politischen Präsenz der Sans Papiers von den »modernen Proletariern« gesprochen, die wie ihre Vorgänger am Rande oder jenseits der politischen Gemeinschaft stehen und von außen her erst ihre Teilhabe erstreiten müssen. Sie stehen in derselben subalternen Beziehung zur Republik und sind auf die Notwendigkeit derselben Art von Kampf verwiesen, wie Balibar luzide bemerkt.⁴⁶ Umgekehrt waren aber auch die klassischen Proletarier die Migranten von damals. Sie waren gleichsam das erste Objekt des modernen Rassismus:

»Zum ersten Mal verdichten sich alle typischen Aspekte der Rassisierung einer sozialen Gruppe in ein und demselben Diskurs: das materielle und geistige Elend, die Kriminalität, das Laster (Alkohol und Drogen), körperliche und moralische Merkmale, Ungepflegtheit und sexuelle Zügellosigkeit, spezifische Krankheiten, die die Menschheit mit »Entartung« bedrohen – wobei eine typische Schwankung vorhanden ist: entweder stellen die Arbeiter selbst eine entartete Rasse dar oder ihre Präsenz, der Kontakt mit ihnen, das Arbeiterdasein sind ein Entartungsferment für die »Rasse« der Bürger, der Staatsbürger. Anhand dieser Themen baut sich die phantasmatische Gleichsetzung der »arbeitenden Klassen« und der »gefährlichen Klassen« auf.«⁴⁷

In der Frühphase des Kapitalismus erschien die »gefährliche Klasse« der Arbeiter aus bürgerlicher Sicht als eine entartete Rasse mit rußverschmierten Gesichtern und desintegrierenden Sitten. Auch ihre vermeintlich bedrohliche kulturelle Andersheit schien in ihre Physiognomie eingeschrieben wie ein natürliches Stigma, das ihre Ungleichbehandlung geradezu gebietet.⁴⁸ Sie waren somit noch keineswegs Teil einer hergebrachten Nationalgemeinschaft, sondern anteillos und wie die »modernen Proletarier« auf ihr bloßes Menschensein zurückkatapultiert. Aus dieser Exklusion und Vaterlandslosigkeit heraus entstand die Perspektive eines subversiven Universalismus von unten, der immer eng mit einer politisierenden Aneignung der Menschenrechte und ihren demokratischen Implikationen verbunden war.

Aber auch die autochthonen Nachfahren des Proletariats wiederholen die Erfahrung jener Anteillosigkeit, die sie soziostrukturell dem »Fremden« von heute ähnlich macht. Der Sozialstaat des 20. Jahrhunderts hatte ihre Großeltern aus der Subalternität und Untertänigkeit herausgehoben. Die neoliberale Entleerung sozialer Rechte befördert sie wieder in diesen Status zurück. Die Massendemokratie des Wohlfahrtsstaates basierte noch auf genau diesen Rechten. Diese instituierten die politische Teilhabe all jener, die ihre Stimme in der Republik nicht auf privates Eigentum stützen konnten.⁴⁹ Ist die sogenannte »Postdemokratie« die effektive Verminderung wirkmächtiger Teilhabe,⁵⁰ so konzentriert sich diese Entwicklung

Gruppen; ihr Erfolg hängt vermutlich zuvorderst davon ab, diese Gruppen aus ihrer rassistischen Allianz mit den alten Eliten zu lösen.

46 Vgl. Balibar 2003, S. 99.

47 Balibar 1992 a, S. 252.

48 Vgl. ebd., S. 250–253.

49 Vgl. Marshall 1950; Castel 2002.

50 Vgl. Crouch 2008.

nun besonders bei denen, die ohne ökonomische Macht sind.⁵¹ Die sozialen Rechte bestehen zwar in den meisten westlichen Ländern in der einen oder anderen Weise fort. Aber sie sind ihrer politischen Dimension beraubt. Die Sozialhilfe kümmert sich um das existentielle Minimum ihrer Schutzbefohlenen, nährt, kleidet und behaust sie. Die politische Teilhabe des »Hartz-4-Empfängers« ist hingegen nicht mehr Ziel sozialer Rechte.⁵² Vielmehr wird er in eine dankbare Untertänigkeit gedrängt, die sein selbstbewusstes Mit-Reden tendenziell undenkbar und unmöglich macht. Hierin ist er erst einmal durchaus dem »Asylanten« ähnlich.

- 51 Didier Eribon hat die unterschiedlichen Entwicklungen beschrieben, die in ihrer gegenseitigen Stützung und Stärkung eine Herausdrängung der Unterklasse aus der politischen Gemeinschaft bewirken. Zur bereits angesprochenen Erschwerung und Prekarisierung des effektiven Zugangs zur politischen Partizipation im Zuge der neoliberalen Transformation sozialer Rechte tritt eine kulturelle Delegitimierung und Entwürdigung der Unterklassen hinzu, die für ihr gesellschaftliches Schicksal selbst verantwortlich gemacht werden: Sie hätten nicht die nötige Moral und Disziplin aufgebracht, womit ihr gesellschaftlicher Ausschluss und ihre politische Wirkungslosigkeit gerechtfertigt erscheinen. Und schon der bloße Individualisierungsdiskurs als solcher erzeugt eine politische Entmächtigung und Desartikulation jenes kollektiven Erfahrungs- und Klassenzusammenhangs, der heute keine Repräsentation durch linke, sozialdemokratische oder kommunistische Parteien mehr findet (vgl. Eribon 2016, S. 117–131).
- 52 Es ist freilich schwer, eine semantische und praktische Entkopplung der sozialen Rechte vom Ziel politischer Teilhabe als generelle, gesamtgesellschaftlich wirksame Entwicklung empirisch nachzuweisen. Ein starkes Indiz liefert hier aber das soziale und politische Schicksal des ehemaligen Bundesgeschäftsführers der Piratenpartei, Johannes Ponader. Als publik wurde, dass Ponader trotz temporären und teilweisen Bezugs von Arbeitslosengeld II sich erlaubt, ein politisches Ehrenamt für eine bundespolitisch aktive Partei auszuüben, war die mediale Empörung gewaltig. Daraufhin sahen sich die verschiedenen Hierarchieebenen der Bundesagentur für Arbeit vom Sozialgeheimnis – einst zum Zwecke der wenigstens äußerlichen Bewahrung des Bürgerstatus erdacht – enthoben und zudem mit dem öffentlichen Auftrag versehen, Herrn Ponader durch die üblichen Instrumente ökonomischen Drucks von seiner Betätigung als mündigem, aktivem Bürger abzubringen. Aufgrund einer unausgesprochenen Selbstverständlichkeit, die keiner normativen oder juristischen Argumentation bedarf, schienen Leistungsbezug und politische Aktivität prinzipiell unvereinbar, ihre Koinzidenz regelrecht unsittlich, anmaßend und empörungswürdig, als stehe Leistungsempfängern keine hörbare, autonome und wirksame politische Stimme zu, als hätten sie sich diese nicht verdient. Vgl. aus Betroffenenperspektive Ponader 2012. Anhaltspunkte dafür, dass der Sozialstaat nach dem Zweiten Weltkrieg explizit als Ermöglichungsbedingung politischer Partizipation instituiert wurde, liefern die gesellschaftstheoretischen Analysen von Thomas Marshall (1950), Robert Castel (2002) und Antonio Negri (1994 [1964]): Aus unterschiedlicher Perspektive beschreiben sie soziale Rechte als die politische Gewährleistung der ökonomischen Bedingungen jener minimalen Egalität, die für wirkliche Teilhabe innerhalb moderner Massendemokratien unerlässlich ist. Im Anschluss an diese normative Aufladung sozialer Rechte kam es dann in den 1970er Jahren zur Idee ihrer radikalen Ausweitung zum »sozialen Lohn«, der unabhängig vom – unter kapitalistischen Vorzeichen zunehmend fragwürdig gewordenen – Arbeitszwang die Voraussetzungen politischer Praxis garantiert (vgl. Negri 1994 [1975]). Heute wirkt diese Radikalität teilweise in den Diskursen um das »bedingungslose Grundeinkommen« noch nach, in eigentümlicher Gleichzeitigkeit mit den Erfahrungen, die Ponader gemacht hat.

Auf unterschiedliche Weise sind sowohl der Geflüchtete, Fremde und Migrant als auch die autochthonen Prekären auf ihre Menschenrechte zurückgeworfen, dabei aber auch vom Raum demokratischer Teilhabe abgekoppelt.⁵³ Sie stehen gemeinsam jenseits einer politischen Meinungs- und Willensbildung, die über ihre Köpfe hinweg ihrem Leben Gestalt und Bedingungen aufzwingt. Die Menschenrechte sind derzeit noch die weiche Norm einer paternalistischen Verwaltung ihrer Existenz. Sie können aber auch als konstitutive Norm universeller Gleichheit und demokratischer Mitbestimmung politisiert und angeeignet werden. Dies würde das revolutionäre Moment moderner demokratischer Gründung erneuern und in Erinnerung rufen, dass die Massendemokratien des 20. Jahrhunderts das Produkt verschiedener Kämpfe von Nicht-Bürgern – Plebejer, Proletarier, Frauen – waren, die ihren Anteil an der Bürgerschaft aus dem Universalismus der Menschenrechte heraus begründeten.⁵⁴

Bleibt das Postproletariat von heute gegenüber diesem historischen Zusammenhang blind, verlangt es die Abschottung des Demos »dem Fremden« gegenüber, so bekräftigt und verstärkt es hingegen genau jene Logik des Privilegs und der elitären Abriegelung politischer Gemeinschaft, die in der »Postdemokratie« wieder um sich greift und ihn selbst mehr und mehr exkludiert. Das eigentlich Fatale des »Whitelash« liegt also in einer normativen Selbstergrubung seines Partizipationsbegehrens. Die Abwehr des migrantischen Anteillosen richtet sich in letzter Konsequenz gegen die eigene Teilhabe an der politischen Gemeinschaft.⁵⁵ Die Anteillosigkeit ist dem klassischen und »modernen Proletariat« strukturell gemeinsam. Aus ihr ließe sich der subalterne Universalismus einer »kommenden Demokratie« (Derrida) postidentitärer Prägung projizieren.

5. Schluss: Nationalismus und das historische Scheitern radikaler Demokratie

Allerdings wird diese Gemeinsamkeit, die sich objektiv noch feiner beschreiben lassen müsste, nicht zur subjektiven Grundlage kollektiven Handelns. Die ethnische Heterogenität der Anteillosen, der postproletarischen, verschiedentlich prekarisierten und deshalb immer potenziell auch verdrängten und in die Flucht getriebenen Existenzen, durchkreuzt konkret jene umfängliche Universalität einer »kommenden Demokratie«, die gleichzeitig theoretisch in ihr bereits zum Vorschein kommt, in ihr als potenzielle politische Abstraktionsleistung enthalten ist. Doch warum hat der ethnische Faktor eine derart ausschlaggebende Bedeutung angenommen? Wie ist der

53 Eindrücklich sind die Analogien, die beispielsweise zwischen der ostdeutschen Exklusionserfahrung, Bürger »zweiter Klasse« zu sein, und den Subalternitätserfahrungen muslimischer Mitbürger »mit Migrationshintergrund« in der BRD bestehen. Naika Foroutan et al. (2019) haben dies auf Basis erster statistischer Indikatoren festhalten können. In vielen ostdeutschen Regionen spiegelt die Erfahrung, Bürger »zweiter Klasse« zu sein, den Umstand einer tatsächlichen soziökonomischen, bildungspolitischen und, damit aufs engste verwoben, kulturell-lebensweltlichen Ausschließung aus den relevanten Kern- und Verdichtungszonen von Zivilgesellschaft und demokratischer Willensbildung.

54 Vgl. Carens 2012 [1987], S. 38–45.

55 Vgl. Menke 2016, S. 56 ff.

Nationalismus als identitätsstiftendes Motiv der sogenannten »weißen Unterschicht« zu erklären? Wie und auf welchem Wege lässt sich dieses ideologische Konstrukt aufbrechen? Auf diese Fragen sind in der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Debatte insbesondere zwei Antworten weit verbreitet:⁵⁶

(a) Ökonomische Ansätze erklären die Wiederkehr xenophober und nationalistischer Einstellungs- und Verhaltensweisen als Ausdruck wirtschaftlicher und soziostruktureller Deprivations- und Prekarisierungserfahrungen, die durch die Abwehr und Abwertung »des Fremden« kompensiert und bearbeitet werden.⁵⁷ In diesem Erklärungsmuster kehrt die vulgärmarxistische Verelendungstheorie sozusagen in invertierter Form wieder: Ökonomische Deprivation führe mit einer gewissen Kausalität zu rassistischen Haltungen (statt zur kommunistischen Revolution). Die Bewusstheit und die subjektive Sinnhaftigkeit rassistischer Haltungen außer Acht lassend, können diese Ansätze nicht erklären, was sie als natürlichen Mechanismus scheinbar voraussetzen: Warum wurde und wird die ökonomische Deprivation mit rassistischen Reaktionen beantwortet statt durch die politische Intensivierung des wirtschaftlichen Antagonismus, der quer zu ethnischen Grenzlinien verläuft? Wodurch ist überhaupt die Nation und nicht die internationale Solidarität des vaterlandslosen Proletariats zum subjektivierenden Ankerpunkt der Unterlassen geworden, der nach außen im Namen der eigenen ökonomischen Interessen verteidigt wird?

(b) Kulturelle Ansätze nehmen die xenophoben Haltungen als solche ernst. Sie deuten diese nicht mehr als gruppenpsychologischen Reflex angesichts einer gewissen ökonomischen Situation, sondern als Ausdruck kultureller Identität, die sich bewusst und weretegetragen gegen eine kosmopolitische, individualistische und pluralistische Kultur der urbanen Mittel- und Oberschichten formiert.⁵⁸ Der kulturelle Faktor wird in diesem Erklärungsmodell aus seiner abgeleiteten Rolle befreit, aber gleichzeitig wird das Bestehen einer kommunitären Kultur der Unter- und der alten Mittelklassen tendenziell naturalisiert, so als sei es nicht weiter erklärungsbedürftig, dass »provinzielle« Milieus und »einfache« Leute sich auf ihre nationale »Heimat« und deren beengten, anti-modernen Nomos berufen. Wie und wieso wurde die Nation überhaupt zur schützenden Familie, in der frustrierte Partizipationsbedürfnisse ihre Kompensation und ihren Halt erhielten? Auch diese lebensweltliche Plausibilität ist historisch kontingent. Denn in der Frühphase der modernen Kämpfe um demokratische Partizipation war es keineswegs ausgemacht, ob sich das Begehren der Anteillosen in der Vaterlandlosigkeit radikalisiert und kosmopolitische Subjektivierungszusammenhänge entwickelt oder sich im Schoße der Nation einfrieden und beschwichtigen lässt.⁵⁹

56 Vgl. für einen umfassenden Überblick Koppetsch 2019.

57 Vgl. Jörke, Selk 2015.

58 Vgl. Reckwitz 2017.

59 Verweise auf die Globalisierung reichen also für sich noch nicht aus, um den kommunitären Rekurs auf die »Heimat« zu erklären, denn es gab Phasen in der sozialistischen Bewegung, in denen »internationale Solidarität« als die einzig wirkliche Möglichkeit galt,

Der Nationalismus als Mythos politischer Zugehörigkeit und der Rassismus des Rechtspopulismus müssen also als eigenständige, nichtreduzierbare Phänomene exklusiver Identifikation verstanden werden, ohne ihre spezifischen historischen Entstehungsbedingungen zu naturalisieren und damit der praktischen und theoretischen Kritik zu entziehen. Dies verlangt nach einem rekonstruktiven demokratietheoretischen Ansatz, dessen Prämisse und Perspektive hier nur qua Hypothese angedeutet werden können.

Wiederum mit Rückgriff auf die noch heute wegweisende Forschung Balibars zum Zusammenhang von Rassismus und Klassismus möchte ich folgende genealogische Deutung der nationalistischen Blockade einer Artikulation der Anteillosigkeit (beziehungsweise einer inneren Vermittlung von Menschenrechten und Demokratie) anbieten: Vielleicht ist diese Blockade als gebündeltes, mehrfach verstärktes und rückgekoppeltes Resultat eines historischen Scheiterns radikaler Demokratie – das heißt der Begründung der Demokratie aus der politischen Anteillosigkeit, aus dem bloßen Menschsein heraus – zu verstehen. Bereits Balibar hat die Beobachtung hervorgehoben, dass der »Klassenkampf« als historischer Signifikant subaltern, aus der Vaterlandlosigkeit heraus erfolgreicher Kämpfe um politische Teilhabe »immer schon durch ein tendenziell rassistisches gesellschaftliches Verhältnis transformiert wird« und »die nationalistische Alternative zum Klassenkampf die spezifische Form des Rassismus annimmt«. ⁶⁰ Doch während Balibar den Rassismus noch als letztlich scheiterndes Substitut für den radikaldemokratischen Kampf der Arbeiterklasse betrachtet, unaussöhnlich mit dessen ursprünglichen, eigentlichen Intentionen, ⁶¹ bleibt noch aus dem Blick, inwiefern dieses Substitut selbst die schlechte Lehre eines Scheiterns jener Intentionen darstellt.

Im Modus von Ausblick und Vermutung lässt sich dieser Gedanke folgendermaßen formulieren: Der Klassenkampf gerät vermutlich erst dann und immer wieder dann in den Sog und die ideologischen Mühlen des Nationalismus, wenn das plebejische Projekt einer radikalen Demokratie aus der Anteillosigkeit heraus gescheitert ist. ⁶² Das liberale Repräsentationsmodell samt seines spezifischen Paternalismus sowie der »Klassenfrieden«, der sich hierin unter dem Banner der Nation und ihres

der kapitalistischen Herrschaft und der fatalen Konkurrenz zwischen den Volkswirtschaften eine politische Alternative entgegenzusetzen.

60 Balibar 1992 a, S. 247 f.

61 Vgl. ebd., S. 258 f.

62 Eine erste Bestätigung dieser geschichtsphilosophischen und demokratiegeschichtlichen These lässt sich vielleicht in der Entwicklung der sozialistischen beziehungsweise sozialdemokratischen Arbeiterbewegung finden: Durch die »Sozialistengesetze« im Deutschen Reich aus der legitimen politischen Gemeinschaft ausgeschlossen, überwindet sie ihre Vaterlandlosigkeit in dem Maße, wie sie in den entstehenden Zusammenhang der Nation und ihres Allgemeininteresses (vgl. Kempf 2019, Kapitel 4.2) integriert wird beziehungsweise sich integriert. Dieser patriotische Turn und die gleichzeitige Abkehr von radikaldemokratischen, klassenkämpferischen Positionen wird durch die Zustimmung zu den »Kriegskrediten« 1914 genauso sichtbar wie 1959 im Godesberger Zuspruch zum nationalökonomischen Aufstiegsversprechen oder in der Unterwerfung sozialer Rechte unter die ökonomischen Imperative der »Standortgemeinschaft« durch Blair und Schröder.

Gemeinwohls anbahnte, fungierten eventuell nicht nur als ideologische Vereinnahmungen von oben, sondern ebenso als verlangte Rettung aus den Qualen der Subalternität. Die Nation stiftet eine Zugehörigkeit nach dem ideellen Modell expansiver Familienstrukturen, die die radikale Gleichheit und den menschenrechtlichen Universalismus der Französischen Revolution zwar unterbietet, dafür aber auch aus der absoluten Anteillosigkeit und Unterworfenheit im Kapitalismus heraushebt, in ein wie auch immer bescheidenes Privileg hinein.

Was einerseits als Rettung aus der Subalternität erscheint, ist jedoch andererseits auch ein höchst prekäres, reduziertes und zweifelhaftes Privileg: Die Teilhabe in der Nation gründet nicht auf der Anerkennung radikaler Gleichheit, sondern zeitigt die impliziten Hierarchien »großfamiliärer« Zugehörigkeit und kann deshalb auch wieder in ein paternalistisches Recht auf Subsistenz und auf einen faktischen Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft zurückfallen, wie es heute wieder all jene erfahren, deren Bürgerechte nicht mehr durch soziale Rechte wirksam garantiert werden. Die Nation als schützendes Heim überwindet das Scheitern radikaler Demokratie, höhlt dabei aber auch deren ursprünglichen Anspruch aus. Diese Regression erzeugt eine Exklusion im Inneren der Nation, strukturell analog zur xenophoben Exklusion nach außen hin.

Natürlich bleibt die hier vorgeschlagene Hypothese zur nationalistischen Blockade einer Vermittlung von Demokratie und Menschenrechten aus der Gemeinsamkeit der Anteillosigkeit in der gebotenen Fassung noch recht spekulativ beziehungsweise historisch unklar. Attraktiv ist sie, weil mit ihr die heutige nationalistische Blockierung einer »Politik der Menschenrechte« *in the long run*, das heißt in ihrer historischen Entstehungslogik erklärt, aber auch als pathologische Bewegung infolge des Scheiterns radikaler Demokratie kritisiert werden könnte. Ihre analytische und kritische Überzeugungsfähigkeit hängt aber am rekonstruktiven Aufweis gewisser Urszenen radikaler Demokratie, nicht nur in einem theorie- und ideengeschichtlichen Sinne, sondern auch im Sinne des plausiblen Nachweises einer gewissen politischen Breitenwirksamkeit solcher Gründungsfiguren politischer Gemeinschaft, die nicht auf eine Identität angestammter Zugehörigkeit rekurrieren.⁶³ Anders gefragt: Gab es moderne demokratische Subjektivität vor dem »Volk« und der »Nation«, wie wir sie heute als Konzepte kommunitärer Ab-, Ein- und Ausschließung kennen? Kann man von hier aus den nationalistischen Zerfall eines radikaldemokratischen Partizipationsbegehrens ideologiekritisch ermessen? Und lässt sich durch die politische Entlarvung und Umkehrung dieser Zerfallsbewegung jenes vermutete, aber verschüttete revolutionäre Narrativ moderner Massendemokratie wiedererwecken, in dem letztere, da aus der Anteillosigkeit geboren, auf einer polemischen Erklärung der Menschenrechte basierte, in dem Menschenrechte also umgekehrt einen Anspruch auf Bürgerrechte begründeten, statt an der Souveränität nationaler Bürgerschaften in letzter Instanz zu zerschellen?

Der rekonstruktive Nachvollzug eines Scheiterns radikaler Demokratie in der bisherigen Entwicklung westlicher Gesellschaften zielt also auf die potenzielle historische Möglichkeit, diese Entwicklung erneut aufzunehmen und gegen den Natio-

63 Vgl. Marchart 2015; Ingram 2017; Breaugh 2013.

nalismus zu wenden. Doch dafür ist eine systematische Rekonstruktion dieser Entwicklungsgeschichte moderner Massendemokratien, die plebejisch aus der Perspektive der Anteillosigkeit, der Nicht-Zugehörigen und insofern Fremden entworfen wurden (zumindest wenn sich das radikaldemokratische Gründungsnarrativ weiter plausibilisieren lässt) und heute jedoch mit erneutem Nachdruck im Namen des angestammten und bevorrechteten »Deutschen«, »Franzosen« oder »Italiener« geschlossen werden, unerlässlich. Radikale Demokratie ist eben beides: ein vielversprechender Ansatz einer »Politik der Menschenrechte«, der das rechtspopulistische Vorzeichen negiert, aber auch etwas, das historisch zu einem gewissen Maße immer wieder gescheitert scheint und vom Nationalismus absorbiert wurde. Es geht darum, dieses Scheitern zu verstehen, wenn man die radikaldemokratische Vermittlung von Demokratie und Menschenrechten wieder reaktivieren möchte.

Literatur

- Agamben, Giorgio 2007. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah 2017 [1951]. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper.
- Aristoteles 1872. *Politik. Erstes, zweites und drittes Buch*. Mit erklärenden Zusätzen ins Deutsche übertragen. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.
- Balibar, Étienne 1992 a. »Der ›Klassen-Rassismus‹«, in Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein: *Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten*, S. 247–260. Hamburg: Argument.
- Balibar, Étienne 1992 b. »Gibt es einen ›Neo-Rassismus?‹«, in Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein: *Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten*, S. 23–38. Hamburg: Argument.
- Balibar, Étienne 1993. *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg: Argument.
- Balibar, Étienne 2003. *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Benhabib, Seyla 2008. *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Breaugh, Martin 2013. *The Plebeian Experience. A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Buckel, Sonja 2013. »Das Recht der Irregularisierten. Konstitutionalisierungskämpfe in Räumen exterritorialer Rechtslosigkeit«, in *Zeitschrift für Menschenrechte* 1, S. 62–78.
- Carens, Joseph 2012 [1987]. »Fremde und Bürger: Weshalb Grenzen offen sein sollten«, in *Migration und Ethik*, hrsg. v. Cassee, Andreas; Goppel, Anna, S. 23–46. Münster: Mentis.
- Carens, Joseph 2013. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Castel, Robert 2002. »Emergence and Transformations of Social Property«, in *Constellations* 9, S. 318–334.
- Constant, Benjamin 2011 [1816]. *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*. Indianapolis: The Online Library of Liberty.
- Crouch, Colin 2008. *Postdemokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 2004. »The Last of the Rogue State«, in *South Atlantic Quarterly* 103, S. 323–341.
- Eribon, Didier 2016. *Rückkehr nach Reims*. Berlin: Suhrkamp.
- Fassin, Didier 2017. *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*. Berlin: Suhrkamp.
- Foroutan, Naika et al. 2019. *Ost-Migrantische Analogien I. Konkurrenz um Anerkennung*. Working Paper des DEZIM-Institut. Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung.
- Habermas, Jürgen 1996. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Heitmeyer, Wilhelm 2018. *Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I*. Berlin: Suhrkamp.
- Ingram, James 2017. »Populism and Cosmopolitanism«, in *The Oxford Handbook of Populism*, hrsg. v. Kaltwasser, Christóbal Rovira; Taggart, Paul; Espejo, Paulian Ochoa; Ostiguy, Pierre, S. 644–660. Oxford: Oxford University Press.
- Jann, Olaf 2017. »Heartland« oder: Die Kritik des infamen Bürger«, in *Das Volk gegen die (liberale) Demokratie*, hrsg. v. Jörke, Dirk; Nachtwey, Oliver, S. 279–302. Baden-Baden: Nomos.
- Jörke, Dirk; Selk, Veith 2015. »Der hilflose Antipopulismus«, in *Leviathan* 43, 4, S. 484–500.
- Kempf, Victor 2017. »Politische Philosophie der Obergrenze. David Millers Migrationsethik argumentiert aus einer Warte ›landsmännischer Parteilichkeit‹«, in *Ethik und Gesellschaft* 2, S. 1–9.
- Kempf, Victor 2019. *Exodus oder dialektische Negation. Paradigmen der Kapitalismuskritik im Widerstreit*. Wiesbaden: Springer VS.
- Koppetsch, Cornelia 2019. *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*. Bielefeld: transcript.
- Lux, Thomas 2018. »Die AfD und die unteren Statuslagen. Eine Forschungsnotiz zu Holger Lengfelds Studie ›Die Alternative für Deutschland: eine Partei für Modernisierungsverlierer?‹«, in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 70, S. 255–273.
- Marchart, Oliver 2015. »Demokratischer Radikalismus und radikale Demokratie. Historisch-programmatische Anmerkungen zum Stand politischer Theorie«, in *Berliner Debatte Initial* 26, S. 21–32.
- Marshall, Thomas 1950. »Citizenship and Social Class«, in *Thomas Marshall: Citizenship and Social Class and other Essays*, S. 8–17. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menke, Christopher 2016. »Zurück zu Hannah Arendt – die Flüchtlinge und die Krise der Menschenrechte«, in *Merkur* 70, S. 49–58.
- Miller, David 2017. *Fremde in unserer Mitte. Politische Philosophie der Einwanderung*. Berlin: Suhrkamp.
- Moulier Boutang, Yann 2007. »Europa, Autonomie der Migration, Biopolitik«, in *Empire und biopolitische Wende. Die internationale Diskussion in Anschluss an Hardt und Negri*, hrsg. v. Pieper, Marianne; Atzert, Thomas; Karakayali, Serhat; Tsianos, Vassilis, S. 169–178. Frankfurt a. M.: Campus.
- Moulin-Doos, Claire 2017. »Populismen in Europa: Nicht per-se antidemokratisch, sondern antiliberal«, in *Das Volk gegen die (liberale) Demokratie*, hrsg. v. Jörke, Dirk; Nachtwey, Oliver, S. 303–321. Baden-Baden: Nomos.
- Müller, Jan-Werner 2016. *Was ist Populismus? Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Negri, Antonio 1994 [1964]. »Labor in the Constitution«, in *Antonio Negri, Michael Hardt: The Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form*, S. 53–138. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio 1994 [1975]. »The State and Public Spending«, in *Antonio Negri, Michael Hardt: The Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form*, S. 179–214. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Orban, Victor 2019. »In Westeuropa überlebe ich es nicht«, in *Cicero* vom 26. März 2019.
- Ott, Konrad 2017. *Zuwanderung und Moral*. Stuttgart: Reclam.
- Papadopoulos, Dimitris; Tsianos, Vassilis 2007. »The Autonomy of Migration. The Animals of Undocumented Mobility«, in *Deleuzian Encounters. Studies in Contemporary Social Issues*, hrsg. v. Hickey-Moody, Anna; Malins, Peta, S. 223–235. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Ponader, Johannes 2012. »Ich gehe. Mein Rücktritt vom Amt«, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 4. Juli 2012.
- Rancière, Jacques 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques 2011. »Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?«, in *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, hrsg. v. Menke, Christoph; Raimondi, Francesca, S. 474–490. Berlin: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas 2017. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.

- Röhmhild, Regina 2010. »Aus der Perspektive der Migration. Die Kosmopolitisierung Europas«, in *Das Argument* 285, S. 50–59.
- Schulze Wessel, Julia 2017. *Grenzfiguren. Zur politischen Theorie des Flüchtlings*. Bielefeld: transcript.

Zusammenfassung: Die rechtspopulistische Tendenz zerschlägt die liberale Einheit von Demokratie und Menschenrechten. Entkoppelt vom Anspruch demokratischer Teilhabe, werden die Menschenrechte auf einen bloßen Humanitarismus zurückgeworfen und somit der Willkür fremder Souveränität ausgesetzt. Dieser Artikel analysiert jene Ohnmacht der Menschenrechte mit Rückgriff auf Hannah Arendts berühmte Diagnose. Einen Ausweg aus dieser Situation bietet eine radikaldemokratische »Politik der Menschenrechte«. In ihr entwerfen die »Anteillosen« mit Rekurs auf ein kritisches Postulat universeller Gleichheit einen Horizont demokratischer Partizipation. Sie begründen Demokratie aus den Menschenrechten heraus, setzen also der rechtspopulistischen Trennung beider Normativitäten die Performanz ihrer immanenten Einheit entgegen. Der Fokus dieses Konzepts liegt auf den politischen Kämpfen Geflüchteter. Allerdings müssen diese Kämpfe mit subalternen Perspektiven im sozialen Binnenraum europäischer Postdemokratien vermittelt werden, soll sich in ihnen nicht die Ohnmacht der Menschenrechte wiederholen. Doch worin kann eine solche Vermittlung liegen? Durch was wird sie blockiert?

Stichworte: Rechtspopulismus, Demokratie, Menschenrechte, Kommunitarismus, Anteillosigkeit

Powerlessness and Politics of Human Rights in Right-Populist Times

Summary: The liberal unity of democracy and human rights is smashed by the current tendency of right-wing populism. By decoupling human rights from any claim of political participation, they are reduced to philanthropic humanitarianism, and thus their realization is totally dependent on the arbitrary will of sovereign states. This article analyses this impotency with reference to Hannah Arendt's seminal diagnosis. But there also seems to be a way out of this situation: radical-democratic conceptions of a »Politics of Human Rights« envisage a way to re-constitute the horizon of democratic participation from the perspective of the excluded, »those with no part«. According to this promising view, the right-populist separation of democracy and human rights can be countered by politically performing their immanent unity. This approach focuses mainly on the refugees and their political struggles. However, in order to overcome the powerlessness of human rights, these struggles have to be connected to subaltern perspectives within western post-democracies. What's the social basis of such a connection? And what blocks the coming about of this connection?

Keywords: right-wing populism, democracy, human rights, communitarianism, exclusion

Autor

Victor Kempf
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Philosophie
Unter den Linden 6
10099 Berlin
kempfvic@hu-berlin.de