

Mobilität und Ambivalenzen

Dans les civilisations sans bateaux les rêves se tarissent.
In Zivilisationen ohne Schiffe versiegen die Träume.

Michel Foucault

Faust: Bin ich der Flüchtling nicht? der Unbehaus'te?
Der Unmensch ohne Zweck und Ruh?

Johann Wolfgang von Goethe

Wir leben in mobilen Zeiten, Mobilität ist konstitutiv für unsere Gesellschaften und das Zusammenleben. Doch derzeit erleben wir den Wettbewerb um amoralische Moral, den Wettbewerb in der Steigerung von Menschenfeindlichkeit, von Nekropolitiken, der Abschaffung von Rechten, ja, der Diffamation von Recht, Ethik und Moral, welche Europa, Europas vermischte Erbschaften doch gerade auszeichnen sollen, Erbschaften, auf die Europa sich verpflichtet. Wir leben in gefährlichen Zeiten.

Heidrun Friese

Dr. phil., em. Professorin für interkulturelle Kommunikation an der TU Chemnitz

Bewegung verweist dann also auf soziale Beziehungen, raum-zeitliche Verhältnisse, Körper, Emotion, ebenso wie auf Mobilitätsräume und Möglichkeitsräume, die durch die Bewegung des Denkens und geistige Beweglichkeit eröffnet werden.

Folgen wir dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm, eröffnet der Signifikant ‚Bewegung‘ (*motus*) unterschiedliche Bedeutungsfelder. Sie verweisen erstens, auf eine „äuszere bewegung, bewegung des leibs, der glieder; bewegung ist dem leibe gesund; bewegung von einem¹ ort zum andern [...] die gewöhnliche definition ist: bewegung = stetige veränderung des orts.“ Sie zeigen zweitens, auch eine „öffentliche bewegung“, „bürgerliche Bewegungen“ und „Aufruhr“ an, um drittens, auf eine „innere bewegung, regung“ zu verweisen, einen „Beweggrund“, einen Antrieb zu bezeichnen und schließlich auch „in bewegung [zu] setzen, [zu] bringen, mettre en mouvement: der zuschauer will unterhalten und in bewegung gesetzt sein“ (Deutsches Wörterbuch).

Damit werden, wie im Signifikant ‚Mobilität‘ (*mobilitas*, Bewegung, Beweglichkeit), sowohl Raum als auch Zeit miteinander verwoben, der Einzelne mit anderen in sozialen Bewegungen, in sozialer Mobilität, bewegendem Medien also auch Körper mit Subjektivität und E-motion. Bewegung verweist dann also auf soziale Beziehungen, raum-zeitliche Verhältnisse, Körper, Emotion, ebenso wie auf Mobilitätsräume und Möglichkeitsräume, die durch die Bewegung des Denkens und geistige Beweglichkeit eröffnet werden.²

Gerade Philosophen, so scheint es, sind unterwegs.

Gerade Philosophen, so scheint es, sind unterwegs. In der Antike wandeln sie im *Peripatos*, sie wandern – wie noch Friedrich Nietzsche oder Martin Heidegger, sie flanieren durch die Stadt – wie Franz Hessel und Walter Benjamin, sie bewegen sich durch den Raum, über Land und auf Holzwegen, durch die Stadt, über das Meer. Denken ist Aufbruch, Abenteuer, Gefahr – Irrungen, Scheitern und Schiffbruch nicht ausgeschlossen. Nicht umsonst zeigt *aporein* eine ‚Weglosigkeit‘ an.

Im philosophischen Erbe werden Ortlosigkeit und unaufhaltbare Bewegung nicht zufällig auch zur „Praxis der Freiheit“³ zum Garanten von Autonomie, Wissen und (Selbst-)Erkenntnis. Denker verstehen sich als ungebundene Wanderer, die weder einengende Grenzen noch Beschränkung kennen und nur einer grenzenlosen, offenen Weite verpflichtet sind.⁴ An einem Ort zu bleiben, bedeutet Begrenzung, Stillstand. Sesshaftigkeit wird zum Signum (geistiger) Unbeweglichkeit und Beharrung im längst überkommenen Alten. Kaum zufällig wird die Odyssee bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zum „Grundtext der europäischen Zivilisation“⁵, eine Irrfahrt, die nicht nur die Ablösung vom Mythos bekräftigt, sondern, wie sie formulieren, „insgesamt Zeugnis“⁶ von der *Dialektik der Aufklärung* ablegt.

Philosophen machen sich auf, fliehen dem lähmenden, zähen, ausgelaugten Bekannten, und das aus unterschiedlichen Motiven. Fluchtartig – „alles also war mir zuwider“⁷ – schiffte sich beispielsweise Johann Gottfried Herder 1769 nach

1 Vgl. Zierer/Zierer, Vorüberlegungen.

2 Foucault, *Espaces*; *Etique/Schriften* Bd. 4, 986.

3 Von Foucault im Kontext von Selbstfürsorge und Gouvernementalität verwendet.

4 Für einen Überblick vgl. hier nur Gebhardt/Hitzler, *Nomaden*.

5 Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 63.

6 Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 61.

7 Herder, *Reisejournal*, 7.

Frankreich ein, fragt bereits in seinem Reisejournal nach dem „Ursprung des Menschengeschlechts, der Erfindungen und Künste und Religionen“⁸ und ahnt

„GUTE EUROPÄER“

Friedrich Nietzsche meint mit dem „guten Europäer“ „die Erben Europas, die reichen, überhäuft, aber auch überreich *verpflichteten* Erben“: „Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt, als ‚moderne Menschen‘, und folglich wenig versucht, an jener verlognen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht teilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau stellt und die bei dem Volke des ‚historischen Sinns‘ zwiefach falsch und unanständig anmuthet“ (Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 630–631 no. 277) – und wenn diejenigen, die an der Zeit „krank sind“, „wenn ihr auf's Meer müsst, ihr Auswanderer“, dann auch mit dieser Verpflichtung. Derrida hat diese Verpflichtung, das Hüten Europas als Ent-Identifizierung entworfen, die eine erneute Sammlung einer Identität ausschließt und sich im Entzug, der Unmöglichkeit von Identität vollzieht: „Man soll oder man muß zu Hütern einer bestimmten Vorstellung von Europa werden, einer Differenz Europas, *doch* eines Europas, das gerade darin besteht, daß es sich nicht in seiner eigenen Identität verschließt und daß es sich beispielhaft auf jenes zubewegt, was es nicht selber ist, das andere Kap oder das Kap des anderen, ja auf das andere des Kaps“ (Derrida, Kap. 25). Auch hier wird die Meeresmetapher entfaltet (zu Europe's Otherness vgl. Friese, *Europe's Otherness*; zu Derrida vgl. Friese, *Gesellschaften*).

schon, dass im Zuge neuer Erkenntnisse der Weltzusammenhänge „wir mit unserem Moses auf der rechten Stelle stehen! Wie viel ist hier noch zu suchen und auszumachen!“⁹. Altes zurücklassen, über Bord werfen, Europa wird neu gedacht werden: „Die Origines Griechenlands, aus Egypten oder Phönicien? [...] Nun die Origines des Nordens, aus Asien oder Indien, oder aborigines? Und der neue Araber? Aus der Tartarei oder China?“¹⁰. Man sticht in See, lässt angestaubtes Bücherwissen, enge

Studierstube und das sichere Ufer hinter sich – Schiff und Meer werden zum Symbol für Freiheit, Aufbruch und Entdeckung. „Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“, ruft auch der heimatlose Wanderer Friedrich Nietzsche, bricht auf in „eine neue Gerechtigkeit“¹¹, das Ungeheure, Unbekannte und Unerkannte und schließt die „Heimatlosen“ in einem „Wir“ der „guten Europäer“¹² ein.¹³ Bewegung, Beweglichkeit und geistiger Kosmopolitismus stehen in diesem Erbe für Freiheit, Zerstörung von Sicherheiten und: befremdliche (Selbst)Begegnung, die das „Selbst aus der Bahn seiner Logik herausziehen“¹⁴.

Wenn nichts als identisch sich jemals gleich bleibt: In europäischen Erbschaften ist Bewegung ein zentraler Bestandteil, ja Voraussetzung des Denkens und Selbstverständnisses, Zeugnis von Autonomie und freiem Willen. Als Attribut menschlichen Geistes meint Bewegung zum einen Lernen, Verstehen, Veränderung und Transformation und steht gegen geistige Unbeweglichkeit, *stasis*, Beharren, Engstirnigkeit, Geschlossenheit. Zum anderen wird Bewegung dann aber auch gleichgesetzt mit Instabilität, Krise, Aufruhr und der Auflösung stabiler Ordnung. Den angezeigten Bedeutungsfeldern sind Uneindeutigkeiten und Ambivalenzen eingeschrieben. Sie verschränken, verschieben, übertragen unterschiedliche Felder und schaffen eben uneindeutige und ambivalente Zwischenräume, denen es nicht abschließend gelingt, Unvereinbares in binären Oppositionen zusammenzulegen: Mobilität vs. Sesshaftigkeit, Instabilität und Unsicherheit vs. Stabilität und Sicherheit, Unordnung vs. Ordnung, Transformation vs. Beharren, Identität vs. Veränderung.

8 Herder, *Reisejournal*, 13.

9 Herder, *Reisejournal*, 14.

10 Herder, *Reisejournal*, 14.

11 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 530.

12 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 628.631.

13 Siehe Kasten „Gute Europäer“ auf Seite 20.

14 Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, 64; Friese, *Von Aussen denken*, 164.

Emphatische Wertschätzung von Mobilität, die Wiederentdeckung der Figur des ungebundenen Vagabunden und Wanderers, findet in unterschiedlichen nomadischen Metaphern und in – oftmals imaginären – Bildern des freien Nomaden oder des Freibeuters ihren Ausdruck, die sich dem rigiden, despotischen Gesetz der Sesshaften, seinen Beschränkungen und Grenzen zu beugen nicht bereit sind. Nomadologien, wie etwa von Gilles Deleuze und Felix Guattari (1986), Vilém Flusser (2007) oder die von Edward Said (1983) vorgeschlagene Version nomadischen, „reisenden Denkens“ oder Achille Mbembes „Ethik des Passanten“ (2016), verweisen auf diese rastlosen Ortswechsel.¹⁵ Gleich ob Metaphern wie „flux“, „liquidity“¹⁶, „scapes“¹⁷ auf die Verflüssigung sozialer Beziehungen oder im Gegenteil auf Widerstand von Marginalisierten und „aktiven Minderheiten“ verweisen, die jenseits staatlicher Fixierung „a nomad space without property or enclosure“ besetzen und den Ruf „from the outside“ markieren,¹⁸ ist der gemeinsame Versuch doch, gegenwärtige Erfahrungen der Dynamiken moderner Gesellschaften zu formulieren¹⁹, die (vermeintlich) stabile Sicherheiten und überbrachte Tradition zerstört.

Die semantische Reichweite des Signifikants ‚Bewegung‘ reicht also von „Bewegung als stetiger Veränderung des Orts“ und der bewegten, abenteuerlichen

Die semantische Reichweite des Signifikants ‚Bewegung‘ reicht also von „Bewegung als stetiger Veränderung des Orts“ und der bewegten, abenteuerlichen Orte des Denkens bis zu Bewegung als Aufruhr.

Orte des Denkens bis zu Bewegung als Aufruhr. Sie zeigt damit auch eine Seite, welche Mobilität mit spezifischen gesellschaftlichen Schichten, eben dem ‚Pöbel‘, dem Mob, den ‚einfachen Leuten‘, ungeordneter Volks-

masse, mit Empörung, Aufruhr und Zerstörung etablierter Ordnung zusammenlegt und hierarchisch zerteilt. So verweist die Etymologie des englischen ‚Mob‘ seit den 1680er Jahren auf den

„‘disorderly part of the population, rabble, common mass, the multitude, especially when rude or disorderly; a riotous assemblage,‘ slang shortening of mobile, mobility ‚common people, populace, rabble‘ (1670s, probably with a conscious play on nobility), from Latin mobile vulgus ‘fickle common people‘ (the Latin phrase is attested c. 1600 in English), from mobile, neuter of mobilis ‚fickle, movable, mobile‘.“²⁰

Nicht zuletzt die ‚klassischen‘ Texte der Kulturtheorie und Soziologie, denken wir hier nur an Georg Simmel (1992)²¹ oder Robert Park (1970)²², haben Mobilität, rastlose Bewegung und (gesellschaftliche) Transformation zu einem zentralen Merkmal von Gesellschaft und Signum der Moderne gemacht und zudem an die Figur des Fremden, des Anderen gebunden. Während die klassischen Kulturtheorien Bewegung und deren Beschleunigung zu einem Kennzeichen der Moderne erklärten – Mobilität, die Historiker allerdings durchaus bereits für ‚vormoderne‘ Zeiten konstatierten –, haben theoretische Entscheidungen dann dazu geführt, dass rastlose Bewegung des Sozialen und Historischen in stabiler Struktur, Funktion und statischer Methode eingefroren oder historische Zeit schlicht aus theoretischen Gebäuden evakuiert wurden. Doch können die Kultur-

15 Deleuze/Guattari, Nomadology; Flusser, Freiheit; Said, Traveling Theory; Mbembe, Necropolitics, 227-235. Den Hinweis auf Mbembes ‚nomadische‘ Ethik verdanke ich einem der anonymen Peer Reviews.

16 Baumann, Humanity.

17 Appadurai, Disjunction.

18 Wie Deleuze uns jedoch erinnert, ist der Nomade nicht notwendigerweise räumlich mobil: „some journeys take place in the same place, they are journeys in intensity“, geht es dem „nomadischen Abenteuer“ doch nicht primär um Ortswechsel, sondern darum, den herrschenden Codes zu entkommen (Nomadic Thought, 261).

19 Vgl. Friese, Flüchtlinge, 41.

20 Online Etymology Dictionary.

21 Simmel, Exkurs.

22 Park, Mind.

und Sozialwissenschaften – die sich ja auch und gerade in den Umbruchszeiten um 1900 entwickelt und etabliert haben – auch als ‚Krisenwissenschaften‘ bezeichnet werden, welche die Beschleunigungen, Dynamiken der Moderne und deren Brüche und Kontingenzen begrifflich-konzeptuell zu fassen suchen, die Kultur, Gesellschaft, Subjekte und Subjektivitäten durchkreuzen.

„Nowadays we are all on the move“, bemerkt dann auch Zygmunt Bauman.²³ James Clifford sieht „routes“ instead of „roots“;²⁴ „the world is all on the move“, stellen

Mit dem jüngsten ‚Mobility Turn‘ kommen dann sowohl die alten Figuren des Fremden, der Bewegung wieder in den Blick – Vagabunden, Nomaden, Flâneure, Reisende und Migranten – als auch die massiven Ungleichheiten im Hinblick auf Mobilität und das Recht auf Bewegung.

auch Mimi Sheller und John Urry fest²⁵. Mit dem jüngsten ‚Mobility Turn‘ kommen dann sowohl die alten Figuren des Fremden, der Bewegung wieder in den Blick – Vagabunden, Nomaden, Flâneure, Reisende und Migranten – als auch

die massiven Ungleichheiten im Hinblick auf Mobilität und das Recht auf Bewegung. Rechtliche und ethische Ansprüche an globale Mobilitätsgerechtigkeit sind daher eine zentrale soziopolitische Frage unserer Tage, die Bewegung höchst ungleich verteilt und normativ besetzt, teilt sie erwünschte Bewegung, mittlerweile auch unter dem Terminus ‚Flexibilität‘ nobilitiert, doch scharf von unerwünschter Mobilität und will Menschen gewaltsam auf eine Scholle zwingen, der sie doch unter Aufbietung ihres Lebens zu entkommen suchen. Bewegungsfreiheit ist ja nicht zufällig liberales Erbe und der in diesem zu garantierenden Freiheit und Autonomie.²⁶

Bereits dieser äußerst knappe Aufriss macht die epistemologischen, raum-zeitlichen und sozio-kulturellen Bedeutungsfelder des Signifikats ‚Bewegung‘ deutlich. Die Bewegung des Textes nimmt diese Dimensionen und die ihnen eingeschriebenen Spannungen und Ambivalenzen auf. In einem *ersten Schritt* soll daher die Figur des Flüchtenden/Migranten in der sozialen Imagination nachgezeichnet werden, die immer auch normativ beladen ist und vom Touristen und kosmopolitischen Denker scharf abgegrenzt wird. Diese zeigt zugleich die Ambivalenzen an, die auch und gerade im Kontext von Migration, Gastfreundschaft und Feindschaft virulent werden. Vor diesem Hintergrund können in einem *zweiten Schritt* dann die Spannungen sowohl zwischen derzeitigen tödlichen Mobilitätspolitiken, zwischen Recht und Ethik, Gesetz und humanitärem Gestus als auch die zwischen Identität und „Veränderung“²⁷ angezeigt werden, die Spannungen, ambivalente, kontroverse Transformationen verhandeln, ordnen und unter den Begriff ‚Krise‘ gestellt sind.

Erster Schritt.

Figuren der Bewegung: Flüchtende und Migranten

Die soziale Imagination²⁸ gestaltet, was wir als Gesellschaft verstehen, sie verbindet Einzelne, schafft Räume der Aushandlung und der Verständigung. Sie steckt die Umriss wahrnehmbarer Realitäten und des Sagbaren ab, öffnet oder

23 Baumann, Vagabonds, 77.

24 Clifford, *Traveling Cultures*.

25 Sheller/Urry, *New Mobilities Paradigm*, 207.

26 Eva von Redecker hat der liberalen Bewegungsfreiheit eine lokale, widerständige Bleibefreiheit zur Seite gestellt: „Denn das Bleiben verlässt das räumlich Imaginäre der liberalen Freiheit und bezieht sich auf die Möglichkeiten der Zukunft“ (Bleibefreiheit, 12–13). Nun ist der Zwang auf ‚heimatlicher‘ Scholle bleiben zu müssen, an Grenzen zurückgeworfen zu werden, brutale Realität, und auch der politische Schlachtruf, den anderen sei ‚zu Hause‘ zu helfen, verlangt nichts anders und spricht anderen das ab, was man für sich selbstverständlich in Anspruch bringt und in Anspruch nimmt: Freiheit und Autonomie.

27 Theunissen, *Der Andere*.

28 Castoriadis, *Imaginary Institution*.

schließt diese und ist doch nicht ein sekundäres Erzeugnis zweiter Ordnung. Vielmehr spielen ihre Signifikationsprozesse eine zentrale Rolle in der Schaffung von Bedeutungen im Zusammenleben und erlauben seine produktive, kreative Um- und Neugestaltung. Ihre Sprach-Bilder sind also nicht eine Darstellung, eine Interpretation von vorgängigen Fakten, sie sind vielmehr konstitutiv für die Welt, wie wir sie verstehen. Sie bringt nicht einfach Sprach-Bilder, Symbole, Ikonographien, Diskurse, Sagbares hervor; sie bindet zusammen, was nicht unbedingt sichtbar ist, Normen, Verhaltensregeln, das Recht, Praktiken; sie rahmt oder unterbricht solche Beziehungen.

Windige und hoffnungslos überladene Boote im Mittelmeer, Schiffbruch und Tod, Katastrophe und Tragödie bestimmen mediale Bilder von Mobilität ebenso

Die in einer Endlosschleife vorgeführten Bilder der sozialen Imagination etablieren unterschiedliche Figuren, die den Touristen vom Migranten trennen, sie wiederholen politisch wirksame Diskurse, die mobile Menschen entweder als bedrohlichen *Feind*, als *Opfer* oder als *Heroen* und *Befreier* zeichnen.

wie ‚schwarze Massen‘ eine unkontrollierte, bedrohliche ‚Flut‘ beschwören. Die in einer Endlosschleife vorgeführten Bilder der sozialen Imagination etablieren unterschiedliche Figuren, die den Touristen vom Migranten trennen,²⁹ sie wiederholen politisch wirksame Diskurse, die

mobile Menschen entweder als bedrohlichen *Feind*, als *Opfer* oder als *Heroen* und *Befreier* zeichnen³⁰.

Dramatische Bilder von entkräfteten und dem Tode entronnenen Menschen mischen humanitäre Rettungsszenarien mit politisch verstärkten Invasionsphantasien und zeigen die an Mobilität gebundenen Ambivalenzen. Sie iterieren die soziale und politische Imagination von Mobilität als humanitärer Katastrophe oder bedrohlichem Ansturm auf den zu verteidigenden Wohlstand Europas und nationale Identität, der nicht nur ‚robuste‘ Maßnahmen gegen mobile Menschen, sondern auch den permanenten Ausnahmezustand verlangt.

Bilder christlicher Nächstenliebe, *caritas* und Barmherzigkeit, universaler Brüderlichkeit, Solidarität und Verantwortung, Bilder von unschuldigen Opfern stehen solchen gegenüber, die Invasion und Bedrohung des Wohlstands beschwören, sie mischen sich mit Ressentiment, Rassismus, imaginiertes nationaler Größe und kaum verhüllter, kaum unterbrochener Herrenmenschenattitüde und ihrem Vernichtungswillen, ihrer Vernichtungslust, alten – auch antisemitischen – Bildern vom Anderen, als Parasiten, Frauenräuber, Frauenschänder, Brunnenvergifter, Ritualmörder. Christlicher Universalismus und universales Recht verschwinden in völkischem Partikularismus und seiner Sprache, die der Medienmaschine alltäglich Munition nachliefert. Eine weitere Position schließlich, sieht im Flüchtenden, im Fremden nicht Gefahr, Bedrohung, Aggression, sondern den Heros. In Teilen des Aktivismus soll das Überschreiten von Grenzen Teil heroischer antikapitalistischer Kämpfe sein und der Migrant zum Befreier werden, der das politische Gemeinwesen neu ordnet.

29 Im Weiteren wird nicht trennscharf zwischen Asylsuchenden, Kriegsflüchtlingen, Geduldeten, unbegleiteten Minderjährigen und Migranten unterschieden. Diese Unterscheidungen sind rechtlich verfügte Klassifikationen, die sich mit den hier adressierten Figuren der sozialen Imagination und öffentlichen Diskursen nicht decken.

30 Vgl. Friese, Flüchtlinge.

Diese drei Perspektiven, in denen mobile Menschen zu Opfern, Feinden oder Helden werden, berufen sich auf einst religiös verankerte, ethisch begründete

CARITAS?

Waren *misericordia* und *caritas* einst an christliche Botschaft und dann an einen moralphilosophisch abgesicherten Universalismus und Solidarität gebunden, großen Erzählungen von (politischer) Befreiung und damit einer objektiv darzustellenden Leidenssituation und der Distanz der Erkenntnis verpflichtet, so steht mittlerweile die Subjektivität derer im Vordergrund, die das Leid anderer betrachten. Ironie hat den Universalismus verdrängt, Authentizität hat Ethik, Distanz und Urteil ersetzt, Wissen und Erkenntnis sind subjektiver Meinung gewichen. Die „Ethik der *pietà*“ ist durch eine „Ethik der Ironie“ ersetzt, die an „individualistische Moral“ und „oftmals narzisstische“ Subjektivität und Gefühl appellieren feststellt (Chouliaraki, *Spectatore ironico*, 24.26.28; vgl. Chouliaraki, *Spectatorship*). Erlaubte *caritas*, religiöses Zeugnis abzulegen, so ist diese, wie politische Überzeugung auch, zu Konsum geworden und Solidarität integraler Bestandteil der Lifestyle-Industrie und ihrer um Aufmerksamkeit konkurrierenden Identifikationsangeboten mit *Celebrities*, wie Chouliaraki im Anschluss an Richard Rorty den „ironischen Zuschauer“ und die „post-humanitäre“ Imagination kennzeichnet. Im post-humanitären Zeitalter werden Opfer und Leid in einer doppelten Bewegung ent-sakralisiert, um sogleich wieder sakralisiert zu werden. War das Sakrale hierarchisch organisiert, dem Profanen entzogen, so wird post-humanitäre Sakralität in subjektivem Schock, in Emotion und Betroffenheit zugänglich, individualisiert und durch die globale Zirkulation von Bildern vernetzt (Friese, *Flüchtlinge*, 48).

universale Grundsätze – wie Barmherzigkeit oder Solidarität – und bündeln diese im Humanitarismus bzw. in posthumanistischer Subjektivität,³¹ sehen partikulare, national zu festigenden Interessen, rekurren auf die durch ankommende Fremde bedrohte Volksgemeinschaft, ihre Volkswohlfahrt, den als homogen vorgestellten ‚gesunden‘ Volkskörper und artikulieren den verbreiteten Alltagsrassismus, die allgegenwärtigen Bedrohungsszenarien nicht nur des derzeitigen Populismus sondern auch derzeitiger Biopolitiken.

Schließlich wird das Überschreiten von Grenzen zum heroischen Akt erhoben, antikapitalistischen Massenkämpfen der Multitude eingeschrieben und der Migrant/Geflüchtete zum Befreier, der stellvertretend revolutionäre Subjektivität und die alte Figur des Fremden als Befreiers darzustellen hat.

Wenn diese Pole des vorherrschenden diskursiven Kontinuums also zum einen universale Brüderschaft, humanitäre Prinzipien, zum anderen Rasse und Klasse betonen, dann arbeiten sie ein Repertoire der sozialen Imagination aus, das sich aus unterschiedlichen und verzweigten Traditionen und symbolischen Ordnungen speist, diese wiederholt, weiterträgt, modifiziert, in Bewegung hält, sich – nicht zuletzt durch die Kraft mobiler Medien und deren Aufmerksamkeitsökonomie – transnational verbreitet und politisch wirksam ist. Zugleich produzieren diese Figuren unaufhörlich Differenz, sie produzieren den Fremden und damit zugleich das, was wir als eigene Zugehörigkeit und Normalität erkennen sollen.

Gemeinsam ist diesen Signifikationsprozessen nicht nur, dass sie beständig Differenz herstellen und Figuren des Fremden als Feind, Freund oder heroischen Befreier hervorbringen. Diese Figuren sind auch an die historisch unterschiedlichen Semantiken der Gastfreundschaft angeschlossen und bearbeiten deren Ambivalenzen. So schwanken ja bereits die lateinischen Bezeichnungen für ‚Gast‘, nämlich *hostis/hospes* zwischen Freund und Feind und binden diese Ambivalenzen an die politische Ordnung eines politischen Gemeinwesens.³² Versuche, Deutungshoheit über das Geschehen an den Grenzen Europas zu gewinnen, wiederholen diese Spannungen und Konflikte, setzen sie medienwirk-

31 Siehe Kasten CARITAS? auf der Seite 24.

32 Vgl. Benveniste, *Languages*.

sam in Szene und stellen die Differenz her, die den Anderen als feindlich, fremd, rettungslos anders, unveränderbar markiert und die *Grenzen der Gastfreundschaft* bestimmt³³.

Nicht zuletzt Zygmunt Bauman hat eindringlich auf die Figuren des unerwünschten Migranten und des erwünschten Touristen hingewiesen und diese an die ungleiche Verteilung von Mobilität, die Chancen zu Mobilität in der globalisierten Welt gebunden, die nachdrücklich die Frage nach globaler Gerechtigkeit stellen.³⁴ Während sich Vagabund und Tourist nicht in Lebensaspirationen unterscheiden, sind sie doch getrennt:

ZAHLEN & FAKTEN Ein Blick auf den Passport Index verdeutlicht die globalen Asymmetrien im Hinblick auf die Verteilung von Freizügigkeit und ökonomischen Chancen. Den höchsten Score in dem Index zeigen mit 1-3 Japan und Singapur (d.h. mit diesen Pässen können 193 Länder visafrei erreicht werden), PI 2 Südkorea (192), PI 3 Deutschland und Spanien (jeweils 191). Platz 101-108 nehmen ein: Palästina (38), Somalia (35), Yemen (34), Pakistan (32), Syrien (30), Irak (29) und den letzten Platz belegt Afghanistan (27) (Henley&Partners, Index: Q1 2023 Factsheet). Vergleicht man diesen Index nun mit den Nationalitäten, deren Angehörige Europa auf dem tödlichen Seeweg erreichen mussten, ergibt sich folgendes Bild: Von den im Jahre 2022 auf diesem Seeweg insgesamt 105.129 in Italien Angekommenen gaben folgende Staatsangehörigkeit an: Ägypten (20.542/20%/ Passport Index=89), Tunesien (18.148/17%/PI=72), Bangladesh (14.982/14%/PI=100), Syrien (8.549/8%/PI=106), Afghanistan (7.241/7%/PI=108), Elfenbeinküste (5.973/6%/PI=83), Guinea (4.473/4%/PI=55), Pakistan (3.188/3%/PI=104), Iran (2.326/2%/PI=97), Eritrea (2.101/2%/PI=97), Andere (17.561/17%). Es ist deutlich, dass die zunehmend restriktivere Visavergabe nicht ohne Auswirkungen auf die Seeroute nach Italien bleibt (Ministero dell'Interno, Cruscotto statistico). Diese Asymmetrie spiegelt sich auch auf anderer Ebene, denn gleichzeitig wird den Reichen dieser Welt erlaubt, sich Staatsangehörigkeiten und Sicherheit in Europa zu kaufen („over 60% of EU member states have active programs“, „for individuals, the key benefits of holding an alternative passport include expanded travel mobility, access to business and educational opportunities on a global scale, ease of asset diversification, and *improved safety and security* in a rapidly changing world“, wie Henley&Partners seine Dienste anbietet [Hervhbg. HF]).

„Vagabonds have no other images of the good life – no alternative utopia, no political agenda of their own. The sole thing they want is to be allowed to be tourists – like the rest of us [...] In a restless world, tourism is the only acceptable, human form of restlessness“.³⁵

Wenn die eingerichtete Ordnung die Nützlichen von den Unnützen trennt, dann erscheint der Vagabund als Wiedergänger, als „the tourist’s nightmare; the tourist’s inner demon“ which needs to be exorcized, and daily. The sight of the vagabond makes the tourist

tremble – not because of *what the vagabond is* but because of *what the tourist might become*“.³⁶

Diese Albträume gelten umso mehr für verdrängte, gespenstische koloniale Erbschaften: „*a world without vagabonds is the utopia of the society of tourists*“³⁷, stellt er bündig fest, und man kann hinzufügen, eine Welt ohne die Wiedergänger des Kolonialismus, die beständig an diesen erinnern und Rechte fordern.

Als Teil globaler und postkolonialer Konstellationen führt die soziale Imagination deren Spuren mit sich. Die Bilder, Diskurse, Praktiken, schaffen unterschiedliche Figuren mobiler Menschen, weisen ihnen einen Ort im Innen oder Außen zu, verhandeln soziale, kulturelle, ökonomische, politische Spannungen und Konflikte und stellen sie unter den Begriff ‚Krise‘. Mauern versprechen dann

33 Vgl. Friese, Grenzen.

34 Siehe Kasten Zahlen & Fakten auf der Seite 25.

35 Bauman, Tourists, 94.

36 Bauman, Tourists, 97.

37 Bauman, Tourists, 97.

Einhegung, Schutz und zumindest symbolische Gewissheit vor den allseitigen Erschütterungen der Globalisierung, die Grenzen lang schon obsolet gemacht haben, sie versprechen die rigorose Abweisung eben jener Wiedergänger des Kolonialismus.

Das kapillare, derzeit herrschende raum-zeitliche Sicherheitsdispositiv arbeitet dann beharrlich gegen seine Brüchigkeit, seine Unmöglichkeit gerade dort, wo es – auch und gerade in seiner brutalen Materialität – sich manifestiert. Nun gilt das

Worum es dann geht, ist also einmal nichts anderes als die zähe und gewaltsame Verteidigung, der Schutz „feudalen“ Privilegs, des Vorrechts auf Mobilität.

Sicherheitsversprechen von Grenzen der ‚eigenen‘ Bevölkerung hinter Wachtürmen und Stacheldraht, werden von Sicherheit ja genau diejenigen ausgeschlossen, die nach Sicherheit

für ihr Leben streben. Worum es dann geht, ist also einmal nichts anderes als die zähe und gewaltsame Verteidigung, der Schutz „feudalen“ Privilegs, des Vorrechts auf Mobilität³⁸. Grenzen sollen dem Schutz vor unerwünschter Mobilität, vor Migranten dienen und vor dem Alptraum des privilegierten Staatsbürgers und seiner Furcht, ebenso zum verhassten Armen, zum ‚Wirtschaftsflüchtling‘, zum Vagabunden zu werden. In diesem Paradigma werden mobile Menschen zur kriegerischen Drohung, zu Heerscharen feindlicher Eindringlinge, ja gar zu Waffen einer als „hybrid“ bezeichneten Kriegsführung,³⁹ vor denen die nationale Gemeinschaft mit ‚robusten Mitteln‘, so die derzeitige, feinsinnige Umschreibung von Nekropolitiken sich schützen muss.

Die angezeigten Ambivalenzen und Spannungen zwischen den jeweiligen Figuren von Bewegung zeigen sich dort, wo (ökonomisch) Nutzlose gegen Wertlose, Freizügigkeit gegen Abschottung, Grenzen und Lagerhaltung gestellt sind, Kriegslogiken gegen Humanitarismus, der Ausnahmezustand gegen Menschenrechte und the rule of law, „Nekropolitiken“⁴⁰ gegen Recht und Ethik.

38 Vgl. Carens, Aliens, 252.

39 Migration wird mittlerweile als Teil einer hybriden Kriegsführung verstanden, welche „new ways to respond to such aggression and ensure unity in protecting our external borders“ fordern, so Margaritis Schinas, Vice-President, European Commission im Oktober 2021 in einem Joint letter Re: Adaptation of the EU legal framework to new realities. Unterscriben ist dieser von zwölf Innenministern aus Österreich, Bulgarien, Zypern, der tschechischen Republik, Dänemark, Estland, Ungarn, Litauen, Lettland, Polen und der Slowakei (https://www.politico.eu/wp-content/uploads/2021/10/07/Joint-letter_Adaptation-of-EU-legal-framework-20211007.pdf, 20.02.2023).

40 Mbembe, Necropolitics (2003).

41 Blackstone, Commentaries, 134.

42 Artikel 13 der Erklärung teilt dieses bekanntlich in drei separate Rechte: Einmal in das Recht, sein Land zu verlassen, dann das Recht auf Wiedereinreise, schließlich das Recht auf Freizügigkeit innerhalb des eigenen Landes, und bestimmt damit eine radikale Trennung zwischen dem Recht auf Ausreise und dem auf Einreise in ein anderes Land.

Zweiter Schritt.

Ambivalenzen der Bewegung: Nekropolitiken und Krise

Freiheit wird auch und gerade über Bewegungsfreiheit buchstabiert. Mobilität, das individuelle Recht auf freie Bewegung im Raum ist eines der zentralen Kennzeichen moderner, liberaler Demokratien und ihrer garantierten Freiheit (Liberties):

“Next to personal security, the law of England regards, asserts, and preserves the personal liberty of individuals. This personal liberty consists in the power of locomotion, of changing situation, or moving one’s person to whatsoever place one’s own inclination may direct, without imprisonment or restraint, unless by due course of law“.⁴¹

Auch gehört das Recht auf Freizügigkeit, wenn auch als unvollständiges Recht, zu den Allgemeinen Menschenrechten.⁴²

Doch Mobilität wird seit Jahren mit dem Leben bezahlt und an Feindschaft und Kriegslogik gebunden. Seit 2014 sind mindestens 28.288 Menschen an Europas südlichen Grenzen ertrunken oder werden vermisst.⁴³ Das Mittelmeer, *mare nostrum*, ist zu einer der tödlichsten Grenzen der Welt, zum *mare mortuum* geworden, woran jüngst Papst Franziskus erinnert.⁴⁴ Und das Schiff, Symbol von ungebrochener Freiheit und Aufbruch für die einen, ebenso wie von Sklaverei für die Anderen, ist der „andere Raum“, die raum-zeitliche Heterotopie *par excellence*, der Raum, der mehrere und ‚unverträgliche‘ Räume nebeneinander stellt⁴⁵.

Diese tödlichen Seegrenzen arrangieren, ordnen Ereignisse außerhalb eines – auch rechtlich abgesicherten – eigenen Erfahrungsraumes, auf die man in befriedet erscheinenden Orten nicht gefasst ist und in deren Angesicht man vom sicheren Ufer aus zum Zuschauer von Schiffbruch und Untergang wird, Ereignisse eines scheinbaren ‚Außerhalb‘, die jedoch je schon in ein ‚Innerhalb‘ gewandert waren und dieses dann bestimmen. Der Ausnahmezustand und die Rechtlosigkeit in Lagern und an den Grenzen – die weit in die einstigen Kolonien reichen – negiert mobilen Menschen das „Recht, Rechte zu haben“⁴⁶ und negiert damit die politische Gemeinschaft als solche, oder anders gesagt, negiert die menschliche Gemeinschaft, die im Anderen anwesend ist und die Veränderung bezeugt⁴⁷.

Das sind Ereignisse und Bilder, die, gebunden an die Figuren von Opfer, Feind und Helden, an andere Räume anschließen, diese erschließen und eine mehr oder minder raffinierte Bewirtschaftung von Krieg, Feindschaft, Ressentiment und Rassismus attestieren. Derzeitige europäische Migrationspolitiken können als Geflecht von – durchaus widerstreitenden, spannungsreichen – (diskursiven) Praktiken, von rechtlichen, administrativen Anordnungen etc., als dynamisches Netzwerk unterschiedlicher Akteure verstanden werden, die jeweils verschiedene Aufgaben und Ziele verfolgen und diese legitimieren sollen.

43 International Organisation of Migration (IOM), (<https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>, 24.01.2024).

44 Vgl. L'Osservatore Romano, Sussulto.

45 Vgl. Foucault, Techniques.

46 Arendt, Origins, 388. Das ist die Einsicht von Volker Heins und Frank Wolff, Hinter Mauern, die Eingrenzung zurecht als „Gefahr für die offene Gesellschaft“ sehen. Das ist ja auch schon die Einsicht von Hannah Arendt, wenn sie darauf verweist, dass „the right to have rights is a right to belong to the world, to the political community, that is: to bear political agency“ (Arendt, Origins, 388).

47 Vgl. Friese, European Border Regimes.

48 An anderer Stelle (Friese, Mobilität) habe ich die Verwicklung offizieller politischer Diskurse der derzeitigen Regierung von Mobilität und deren Nähe zu Diskursen der ‚Neuen‘ Rechten deutlich zu machen versucht und greife hier auf diesen Versuch zurück.

49 Friese, Grenzen; Friese, Flüchtlinge.

50 Mbembe, Necropolitics (2003); Friese, European Border Regimes.

51 Vgl. Friese, Mobilität.

An Grenzen lässt Europa Menschen sterben. Unter Anrufung des Humanismus gilt Humanität versus Sicherheit und zugleich Humanität und Sicherheit, so der neue Schlachtruf offizieller Governance von Mobilität, der auch im populären und veröffentlichten Diskurs deutlich wird und an diese gebunden ist.⁴⁸ Derzeitige Migrationspolitiken sind durch vielfache Spannungen gekennzeichnet, die die paradoxen Grundlagen demokratischer Ordnungen und des Zusammenlebens kennzeichnen, ist die demokratische Ordnung doch sowohl einschließend als auch ausschließend, universal und partikular zugleich⁴⁹. Diese verbinden nicht nur polizeilich-militärische Sicherung, technokratisches Management mit rechtlicher Indifferenz, den normalisierten Ausnahmezustand und seine „Nekropolitiken“⁵⁰ mit humanitärem Impetus, sondern u. a. eine Orientierung an gesellschaftlicher Integration, ökonomischem Kalkül und politischen Auseinandersetzungen.

Die sich im Mittelmeer artikulierenden Politiken richten sich auf Abschreckung, die Abwehr von unerwünschten Menschen, eben Baumans „Vagabunden“, und die Regierung von Mobilität, sie treiben die datengestützte Algogovernance von Mobilität voran,⁵¹ sie errichten neue Mauern, streben die Regierung von *Search*

and Rescue (SAR) an und externalisieren Grenzen in die ehemaligen Kolonien. Die humanitäre Grenze ist dann die Grenze vor der Grenze, eine Grenze, die erst gar nicht erreicht werden kann. Sie ist die Grenze von Universalismus und zeigt die Partikularität liberaler Demokratien.

Damit einher geht die Ausrufung des permanenten Ausnahme- und Krisenzustandes. Die soziale Imagination, welche die jeweiligen Krisennarrationen entfaltet, ist Teil vermischter europäischer Erbschaften der Moderne, die unterschiedliche Krisensemantiken deutlich machen und unterschiedliche Verbindungen eingehen: Einerseits stellen sie begriffliche Nähen zwischen Krise, Katastrophe, Ausnahme, Notstand und Gefährdung her, andererseits, und das ist nur auf den ersten Blick ein weiteres Paradox, sind sie Telos, Fortschritt, Beherrschung, Planung, Gewissheit, Routinen und Normalität gebunden. Diese schaffen dann auch eine jeweilige zeitliche Struktur, die den unvorhergesehenen, unvorhersehbaren, hereinbrechenden Augenblick, einen Wendepunkt, den plötzlichen Sprung, den Umschlag, die prinzipielle Offenheit und Unbestimmtheit, Unentscheidbarkeit von Situationen abgrenzen gegen Entscheidung, Vorhersehbarkeit, Bestand, stetes Gleichmaß und Regelmäßigkeit und zugleich Dauer und homogenes Zeitmaß, lineare Zeitkonzeptionen privilegieren und diese begrifflich-konzeptionell unterschiedlich absichern. Der Begriff ‚Krise‘, seine Einbettung in semantische und politische Auseinandersetzungen um Gegenwart und Zukunft, bearbeitet so unterschiedliche historische Spannungen gesellschaftlicher Veränderungen und den jeweiligen Versuchen ihrer Fassung in ‚klassischen‘ und zeitgenössischen sozial- und geschichtstheoretischen Perspektiven.⁵²

Eingebunden in dieses Geflecht symbolisch-semantischer Kämpfe bekräftigt der geläufig gewordene Begriff ‚Flüchtlingskrise‘ zunächst die Analogie zwischen

In einer einmal als stabil und kulturell homogen gedachten gesellschaftlichen Ordnung wird Mobilität zur Gefahr und werden mobile Menschen zur Bedrohung.

einem angenommenen sozialen und kulturellen Gleichgewichtszustand und einem als homogen und einheitlich bestimmten Volkkörper, dessen Funktionsfähigkeit, ja dessen ‚Gesundheit‘, dessen kollektive Identität auch und gerade durch Mobilität gefährdet sein soll. Er kann damit an am Nationalstaat ausgerichteten Kulturkonzeptionen anknüpfen, die Kulturen und Zivilisationen als homogene, abgeschlossene (ethnisch-kulturelle) Einheit verstehen, die eben durch die Grenzen der Nationalstaaten garantiert und aufrechterhalten werden soll.

In einer einmal als stabil und kulturell homogen gedachten gesellschaftlichen Ordnung wird Mobilität zur Gefahr und werden mobile Menschen zur Bedrohung. Vor dem Hintergrund antiquierter Kulturverständnisse – wie der populären Anrufung von ‚Kulturkreisen‘ – kann die kulturkämpferische Überdeterminierung sozialer, ökonomischer, politischer Konflikte und globaler Asymmetrien, Ethnizität und Identitätspolitik dann Lokalität, Eigenheit, Differenz und Zugehörigkeit betonen, sie dienen der Herstellung und Bekräftigung kultureller, kollektiver Identitäten, die durch Abgrenzung, Gewalt und Nekropolitiken abgesichert werden. Paradoxerweise wird hier gefordert, was einst doch die im

⁵² An anderer Stelle (Friese, Mobilität) habe ich versucht, mich den Beziehungen zwischen Kontingenz, Krise und Migration zu nähern.

Fortschritt der Moderne überwundene, verlorene Gemeinschaft ausmachen sollte, gegen die sich ja nun gerade die Moderne und ihre konstitutive Pluralität absetzen sollte. Paradoxerweise wird dann auch jegliche Moral als ‚Hypermoral‘⁵³ denunziert, während man sich zugleich auf ebenjene, vor den destabilisierenden Zumutungen der Moderne zu rettenden Normen und Werte der ‚Tradition‘ doch mit großer Geste beruft, die es mit ‚robusten Mitteln‘ gegen Andere zu wahren

Das Beharren auf Menschenrecht und Rechtsstaatlichkeit wird in einem derart a-moralischen Moralbegriff bestenfalls als naives Gutmenschentum indiziert, es wird zum politischen Kampfbegriff, mit dem auch das universelle Menschenrecht preisgegeben wird.

und zu sichern gilt. Das Beharren auf Menschenrecht und Rechtsstaatlichkeit wird in einem derart a-moralischen Moralbegriff bestenfalls als naives Gutmenschentum indiziert, es wird zum politischen Kampfbegriff, mit dem auch das universelle Menschen-

recht preisgegeben wird. Mit der Verschiebung des Politischen in das Feld von Ethik und Moral gelten unhintergehbare Grundsätze und Rechtsnormen als verhandelbar, stehen der schwankenden politischen Stimmung zur Disposition und damit wird auch eine weitere Spannung angezeigt, denn Ethik und Moral stehen hier gegen politischen ‚Realismus‘, der sich dann, paradox genug, gegen das Recht wendet.

Geflüchtete und Migrant*innen werden – eine weitere Paradoxie dieser Position – zum Risiko, sie induzieren den Zusammenbruch von geltenden Regeln und Normen, bewirken gesellschaftliche Anomie und die schleichende Zersetzung des in scheinbarer Eindeutigkeit geordneten Gemeinwesens. Migration kann in dieser Sichtweise dann nur als Störung strukturalen und funktionalen gesellschaftlichen Gleichgewichts und/oder ethnisch-kultureller Homogenität und wohl integrierter (Volks-)Gemeinschaft gesehen werden – was sogleich die Erzählung der die Moderne auszeichnenden Charakteristika untergräbt. Doch einmal dermaßen konzeptualisiert, kann Migration das gesellschaftliche funktionale oder kulturelle Gleichgewicht unweigerlich nur in eine Dauer-Krise stürzen, die dann auch prompt konstatiert wird.

Nun könnte man das kulturalistische Argument bequem als Regression in überwundene Kultur- und Gesellschaftskonzeptionen des 19./20. Jahrhunderts kennzeichnen, die bestenfalls begriffsgeschichtlich interessant sind, wenn damit nicht auch zugleich die Prinzipien des (internationalen) Rechts und seiner Ordnung fundamental verletzt und aufgegeben würden und nur eines gesichert wird: partikulares, angestammtes Privileg. Zugleich verwehren diese Kulturkonzeptionen den Blick auf grundlegende Paradoxien der Demokratie, die abschließend und einschließend zugleich, beständig ‚Krisen‘ erzeugt, die dann bekämpft werden sollen.

Teil dieser verschlungenen Konstellation und der nationalen und europäischen Grenzregimes sind derzeitige Biopolitiken⁵⁴, postkoloniale Nekropolitiken und das alltägliche Sterben im Mittelmeer. Diese Nekropolitiken bestimmen über Leben und Tod, sie setzen rassifizierte Bevölkerungsgruppen dem sozialen, öko-

53 Grau, Hypermoral.

54 Foucault, Verteidigung.

nomischen, politischen und physischen Tod aus⁵⁵, laden sie in den „dumping ground(s) for those unwanted“ ab⁵⁶ – zu dem auch das Mittelmeer geworden ist.

Diese Nekropolitiken teilen die Menschheit in Nützliche und Überflüssige, diesen „human waste“⁵⁷, der getrost in den Niemandsländern des Rechts vergessen und der Menschenwürde beraubt werden kann, die Ungewollten, Überflüssigen, die weder an Produktion, noch an Konsum Anteil haben, die nicht zählen, um die nicht getrauert wird. Ökonomie wird zum einzigen Realitätsprinzip. Damit ist das Kalkül von Kosten und Nutzen auch als universell gedachte Grundlage menschlichen Handelns auserkoren und gilt im Selbstverhältnis und seinen Optimierungsanstrengungen ebenso wie für Governance von Bewegung. Ökonomische Theoriebildung kennt so auch im Kontext von Mobilität/Migration nur mechanische *push* und *pull*-Faktoren, durch die Menschen von individuellem Gewinnstreben, Optimierungsanstrengungen und den Maßgaben des *homo oeconomicus* getrieben werden.

Die europäischen Erbschaften und derzeitige Politiken zeigen ein ambivalentes und normativ geladenes Verhältnis zu Mobilität, das das Versprechen von Frei-

Weder ist die bürgerliche Gesellschaft befriedet, noch ist sie humanitär, ist sie doch an eine – imaginäre – Gemeinschaft, ein Ganzes geknüpft, das sich durch beständige Teilungen und Abtrennungen herstellt.

heit, Kontrolle und Nekropolitiken zusammenbringt. Diese bedienen sich dabei auch eines verzweigten, im Alltag verwurzelten rassistischen Dispositivs, das in bodenständigen Mikrorassismen fortwährend fabriziert

wird.⁵⁸ Alltagsrassismus ist integraler, in der Tat integrierender Teil unserer Gesellschaften, eine Form des Zusammenlebens und ihrer Politiken, die auch und gerade an den erbitterten Auseinandersetzungen um Migration unverkennbar werden. Weder ist die bürgerliche Gesellschaft befriedet, noch ist sie humanitär, ist sie doch an eine – imaginäre – Gemeinschaft, ein Ganzes geknüpft, das sich durch beständige Teilungen und Abtrennungen herstellt. Moderne Gesellschaften sind immer schon vielfach gespalten, entzweit, zerbrochen und gerade die Aufrufe zu Gemeinsamkeit bezeugen eindringlich ihre Trennungen. Rassismen sind – auch historisch – der liberalen, demokratischen politischen und gesellschaftlicher Ordnung ebenso eingeschrieben, wie sie diese alltäglich strukturieren und Diskurse, habituelle Praktiken, Wahrnehmungen und Erfahrungen einrichten, strukturierende Struktur, die dem Prinzip der Teilung folgen, um ein imaginäres Ganzes hervorzubringen und zu bestätigen. Die strukturierende Struktur, die sie ordnenden Prinzipien schaffen die Trennung zwischen logischen Klassen: Wir und Sie, Innen und Außen, Hier und Dort, Erwünschte und Unerwünschte, Nützliche und Unnütze und eben: Fremde und Feinde, Opfer und Heroen. Rassismus ist nicht eine amoralische Verfehlung, seine Praktiken sind Bestandteil des Teilungsprinzips, das ein unmögliches, unerfüllbares, unerreichbares, ein integriertes Ganzes herstellen soll. Dem entsprechen die Lokalisierungen des Wohlwollens für ein streng begrenztes, einzigartiges und familiär-verwandtschaftlich und a-politisch gedachtes nationales Ganzes und unverhohlener Hass gegen diejenigen, die hartnäckig deutlich machen, dass dieses Ganze immer unvollständig, brüchig, imaginär ist und bleiben wird – und die deshalb die biopolitisch-rassistische

55 Mbembe, *Necropolitics* (2003); Friese, *Migration*.

56 Baumann, *Fate*, 289.

57 Baumann, *Humanity*, 28.

58 Friese, *Fremde*.

Imagination aufbringt, die das Ganze ebenso herstellt, wie es vom Ganzen trennt und dieses auflöst⁵⁹.

Derzeitige Nekropolitiken und die ihnen angeschlossenen Identitätsvorstellungen beharren auf der Imagination einer feststehenden, fixen, gegebenen kollektiven

Paradoxerweise bestimmt nun gerade Mobilität Europa, ist Europa durch Mobilität und Mannigfaltigkeit zu Europa geworden.

Identität, die eben gerade nicht die konstitutive Veränderung in der Interaktion mit einem Anderen sieht, sondern diese im Gegenteil als gefährlich, destabilisierend verwirft. Parado-

doxerweise bestimmt nun gerade Mobilität Europa, ist Europa durch Mobilität und Mannigfaltigkeit zu Europa geworden⁶⁰.

Auch die Krisen-Diskurse und ihre Bilderszenarien von verwandtem Freund und fremdem Feind sperren sich nicht nur gegen eine spezifische Form von Mobilität, sie sperren sich gegen die Dynamiken der Moderne und ihrer beständigen Transformationen. Sie wehren ab, was konstitutiv für Soziabilität und Zusammenleben ist, nämlich die beständige ‚Veränderung‘, das Verändert-Werden. „Die Frage nach dem Anderen ist unabtrennbar von den anfänglichsten Fragen des modernen Denkens“, wie Michael Theunissen bemerkt,⁶¹ und der Frage, wie Intersubjektivität geschieht. Das Denken des Anderen haben in den unterschied-

Mit der Frage nach dem Anderen ist die dringliche Frage nach Gastfreundschaft, nach der Aufnahme von Anderen, nach Gerechtigkeit, Recht und Ethik gestellt.

lichen Linien modernen (sozial)philosophischen Diskurses dann auch einen prominenten Raum eingenommen. So wird der Andere, folgen wir erneut Theunissen, einmal als „Du“,

„Fremdlich“, „alter ego“ oder „Mitdasein“ gedacht – wie etwa bei Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre – oder ein anderes Mal als ursprüngliches Sein des Anderen gesehen, das sich nur im Ansprechen, im Dialog begegnet, wie bei Martin Buber; gemeint ist das „andere Selbst“ (Karl Jaspers) oder das Du als „fremdes Ich“ (Max Scheler). In diesen Fassungen liegt eine Entscheidung über das „was der Andere ursprünglich ist“⁶² (sein soll), also auch darüber wie „Intersubjektivität“ begründet wird, bzw. begründet werden kann, also auch und gerade das, was als sozial sich „an den Anderen wendet“⁶³.⁶⁴ Noch unabhängig von den Unterschieden der jeweiligen Bestimmungen, zentral sind hier sicherlich auch die Erbschaften, die von Martin Buber über Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida bis zu Judith Butler reichen, ist die Frage hier die nach der Aufnahme, der Annahme des Anderen, dem Geschehen der wechselseitigen Transformation, das sich nun gerade einer stabilen Identität verweigert, sich in einem beweglichen ‚Zwischen‘ (Hannah Arendt) ereignet, in dem das ‚Eigene‘ nie eindeutig zugehört, sich immer schon als verändert erweist.

Mit der Frage nach dem Anderen ist die dringliche Frage nach Gastfreundschaft, nach der Aufnahme von Anderen, nach Gerechtigkeit, Recht und Ethik gestellt. Gastfreundschaft erweist sich – Jacques Derrida⁶⁵ hat darauf hingewiesen – als absolute ethische Forderung, die die Bedingung der Möglichkeit von Gastfreundschaft zeigt und rechtliche Bestimmungen prägen muss, sollen diese jene

59 Friese, Migration.

60 Friese, Europe's Otherness.

61 Theunissen, Der Andere, 1.

62 Theunissen, Der Andere, 1.

63 Theunissen, Der Andere, 7.

64 Im Denken des Anderen können, folgen wir Theunissen, drei unterschiedliche – und dennoch miteinander verbundene – Perspektiven ausgemacht werden. Einmal transzendente Ansätze, denen es um die Konstitution des Anderen „in und aus der weltentwerfenden Subjektivität“ zu tun ist; dialogische Ansätze, denen es um die Begegnung mit dem Du und das Selbstsein eben aus der Begegnung geht, und schließlich geisteswissenschaftliche Ansätze, die „Hermeneutik des Fremdverstehens“ und der „Einfühlungspsychologie“, wie sie etwa Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch, Eduard Spranger, Max Weber, Alfred Schütz entwickelt haben (Theunissen, Der Andere, 1–3). Der Begriff ist von ‚Othering‘ im Sinne von Johannes Fabian, Time, oder Edward Said, Orientalism, den machtvollen Prozessen also, in und durch andere zu Anderen gemacht werden, zu unterscheiden.

65 Derrida, Gastfreundschaft.

nicht pervertieren. Denn: „L’hospitalité, c’est la culture même et ce n’est pas une éthique parmi d’autres“ (Gastfreundschaft, das ist Kultur und diese ist nicht eine Ethik unter anderen), erklärt Derrida bündig.⁶⁶ In einer solchen Perspektive werden philosophische und theologische Erbschaften aufgenommen, die den Umgang mit Fremden, mit Anderen, mit mobilen Menschen adressieren und deren bedingungslose Aufnahme fordern, ohne die Ambivalenzen von Gastfreundschaft einzuebnen.

Wir leben in mobilen Zeiten, Mobilität ist konstitutiv für unsere Gesellschaften und das Zusammenleben. Doch derzeit erleben wir den Wettbewerb um amoralische Moral, den Wettbewerb in der Steigerung von Menschenfeindlichkeit, von Nekropolitiken, der Abschaffung von Rechten, ja, der Diffamation von Recht, Ethik und Moral, welche Europa, Europas vermischte Erbschaften doch gerade auszeichnen sollen, Erbschaften, auf die Europa sich verpflichtet. Wir leben in gefährlichen Zeiten.

Literatur

Appadurai, Arjun, Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, in: Ders., *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis 1996, 27–47.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, London 2017 [1951].

Bauman, Zygmunt, Tourists and Vagabonds, in: Ders., *Globalization. The Human Consequences*, New York 1988, 77–103. [Kurztitel: Tourists]

Bauman, Zygmunt, Tourists and Vagabonds. The Heroes and Victims of Postmodernity. In: Ders., *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge 1998, 83–94. [Kurztitel: Vagabonds]

Bauman, Zygmunt, The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World, in: *Journal of Human Rights* 1 (2002) 283–303.

Bauman, Zygmunt, Humanity on the Move, in: *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge 2007, 27–55.

Benveniste, Emile, *Indo-European Languages and Society*, Coral Gables 1973.

Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England in Four Books. Notes Selected from the Editions of Christian Archibold/Chitty Coleridge/Kerr Stewart et al., Barron Field’s Analysis, and Additional Notes, and a Life of the Author by George Sharswood, 2 Bd., Philadelphia 1893 [1753]* (<https://oll.libertyfund.org/page/blackstone-on-the-absolute-rights-of-individuals-1753>).

66 Derrida, *Cosmopolites*, 42.

- Carens, Joseph, Aliens and Citizens. The Case for Open Borders, in: *The Review of Politics* 49 (1987) 251–273.
- Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge (MA) 1987 (orig. *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975).
- Chouliaraki, Lilie, *The Spectatorship of Suffering*, London 2006.
- Chouliaraki, Lilie, *Lo spettatore ironico. La solidarietà nell'epoca del post-umantismo* (a cura di Pierluigi Musarò), Udine 2014.
- Clifford, James, *Traveling Cultures*, in: Ders., *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (MA) 1997, 7–46.
- Deleuze, Gilles, *Nomadic Thought*, in: Ders., *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, New York 2004, 252–262.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix, *Nomadology. The War Machine*, New York 1986.
- Derrida, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997.
- Derrida, Jacques, *Von der Gastfreundschaft* (übers. Martin Sedlaczek), Wien 2001.
- Derrida, Jacques, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa* (übers. Alexander García Düttmann), Frankfurt a. M. 1992.
- Derrida, Jacques/Dufourmantelle, Anne, *De l'hospitalité*, Paris 1997.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=B06445>, 19.09.2023.
- Fabian, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.
- Flusser, Vilém, *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Hamburg 2007.
- Foucault, Michel, *Des espaces autres*, in: Ders., *Dits et écrits*, Bd. 4, hg. von Daniel Defert/Francois Ewald, Paris 1994 [1967], 752–62, (deutsch: *Von anderen Räumen*, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. 2006, 317–299).
- Foucault, Michel, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: *Dits et écrits*, Bd. 4, hg. von Daniel Defert/Francois Ewald, Paris 1994 [1984],

708–729 (deutsch: Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: Ders., Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, 1980–1988, Bd 4, Frankfurt a. M. 2005, 875–902).

Foucault, Michel, Les techniques de soi. Dits et écrits, Bd. 4 (hg. Daniel Defert /Francois Ewald), Paris 1994 [1984], 783–813 (deutsch: Technologien des Selbst, in: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, 1980–1988, Band 4, Frankfurt a. M. 2005, 966–999).

Foucault, Michel, Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76) (übers. von Michaela Ott). Frankfurt a. M. 2001.

Friese, Heidrun, Europe's Otherness. Cosmopolitanism and the Construction of Cultural Unities, in: Gerard Delanty (Hg.), Europe and Asia Beyond East and West: Towards a New Cosmopolitanism. London 2006, 241–256.

Friese, Heidrun, „Von Aussen Denken“. François Jullien und die Repräsentation des Anderen, in: Barbara Henry/Alberto Pirni (Hg.), Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften, Bielefeld 2012, 161–85.

Friese, Heidrun, Grenzen der Gastfreundschaft. Die Bootsflüchtlinge von Lampedusa und die europäische Frage, Bielefeld 2014.

Friese, Heidrun, Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden, Bielefeld 2017.

Friese, Heidrun, Der Fremde als Feind. Mikrorassismus Online. In: Heidrun Friese/Marcus Nolden/Miriam Schreier (Hg.). Rassismus im Alltag. Theoretische und empirische Perspektiven nach Chemnitz. Bielefeld 2019, 31–60.

Friese, Heidrun, European Border Regimes. Necropolitics, Humanitarianism and the Democratic Order, in: Sabine Bauer-Amin/Leonardo Schiocchet/Maria Six-Hohenbalken (Hg.), Embodied Violence and Agency in Refugee Regimes. Anthropological Perspectives, Bielefeld 2022, 39–61.

Friese, Heidrun, „Postmigrantische“ Gesellschaften. Anmerkungen zur Dekonstruktion eines Begriffs, in: Ömer Alkin/Lena Geuer (Hg.), Postkolonialismus und Postmigration, Münster 2022, 119–152.

Friese, Heidrun, Mobilität, Krise, Kontingenz, in: Johannes Kiess/Jenny Preunkert/Martin Seeliger/Joris Steg (Hg.), Krisen und Soziologie, Weinheim 2023, 138–161.

Friese, Heidrun, Migration, Biopolitiken, Alltagsrassismus. Europäische Grenzen und populäre Diskurse, in: Stefan Garsztecki/Thomas Laux/Marian Nebe-

- lin (Hg.), Brennpunkte der „neuen“ Rechten. Globale Entwicklungen und die Lage in Sachsen, Bielefeld 2023, 223-254.
- Gebhardt, Winfried/Hitzler, Ronald (Hg.), Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart, Wiesbaden 2006.
- Grau, Alexander, Hypermoral. Die neue Lust an der Empörung, München 2017.
- Heins, Volker M./Wolff, Frank, Hinter Mauern. Geschlossene Grenzen als Gefahr für die offene Gesellschaft, Berlin 2023.
- Henley&Partners, 2023, The Henley Passport Index: Q1 2023 Factsheet, 06.03.2023
- Herder, Johann Gottfried, Herders Reisejournal (Einleitung Elisabeth Blochmann), Langensalza/Berlin/Leipzig 1931 [1846].
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Gesammelte Schriften, Bd. 3 (hg. v. Rolf Tiedemann), Frankfurt a. M 1977 [1947].
- L'Osservatore Romano, Un sussulto di coscienza per evitare il naufragio di Civiltà, Anno CLXIII, 220, 23.09.2023. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2023-09/quo-219/un-sussulto-di-coscienza-per-evitare-il-naufragio-di-civilta.html>, 23.09.2023.
- Mbembe, Achille, Necropolitics (übers. v. Libby Meintjes), in: Public Culture 15 (2003) 11–40.
- Mbembe, Achille, Necropolitics, Durham/London 2019.
- Ministero dell'Interno, Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione. Cruscotto statistico al 31 dicembre 2022, http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/cruscotto_statistico_giornaliero_31-12-2022-rev.pdf, 06.03.2023.
- Nietzsche, Friedrich, Die fröhliche Wissenschaft. Viertes Buch, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 3 (hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari), München/Berlin/New York: 1988 [1882/1887].
- Online Etymology Dictionary, <https://www.etymonline.com/search?q=Mob>, 24.09.2023.
- Park, Robert E., The Mind of the Hobo. Reflections Upon the Relation Between Mentality and Locomotion, in: Robert E. Park/Ernest W. Burgess/Roderick D. McKenzie (Hg.), The City, Chicago/London 1970 [1925], 156–160.

- Said, Edward W., *Traveling Theory*, in: Ders., *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge 1983, 226–248.
- Said, Edward W., *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London 2003 [1978].
- Sheller, Mimi/Urry, John, *The New Mobilities Paradigm*, in: *Environment and Planning* 38 (2006) 207–226.
- Simmel, Georg, *Exkurs über den Fremden*, in: Ders., *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung* (hg. v. Otthein Rammstedt), Frankfurt a. M. 1992 [1908], 742–771.
- Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1977.
- von Redecker, Eva, *Bleibefreiheit*, Frankfurt a. M. 2023. (Fischer E-Books. Kindle-Version).
- Zierer, Maria Heide/Zierer, Klaus, *Terminologische Vorüberlegungen zu den Begriffen „Mobilität“ und „Verkehr“*, in: Dies., *Zur Zukunft der Mobilität*, Wiesbaden 2010, 19–25.



