



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Kulturdiskurs und demokratische Partizipation –

Versuche im Feld kultureller und ethnischer Diversität entlang eines
erweiterten Begriffs demokratischer Partizipationsmöglichkeit“

Verfasser

Eric Armin Moser

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin/Betreuer:

Mag. Dr. Jelena Tošić

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort und Danksagung.....	5
1. Einleitung.....	7
1.1. Problemstellung und Untersuchungsziel.....	7
1.2. Methodik und Aufbau.....	11
1.2.1. Überblick.....	11
1.2.2. Teil I – Theorie.....	12
1.2.3. Teil II - Empirie.....	14

TEIL I - THEORIE

2. Aspekte anthropologischer Theorienbildung - vom Struktur-Funktionalismus zur <i>political anthropology</i>.....	17
2.1. Der Struktur-Funktionalismus.....	20
2.1.1. Die Funktionaltheorie Malinowskis.....	21
2.2. Vom Bruch mit dem Struktur-Funktionalismus – prozessuale und interpretative Neuorientierungen.....	26
2.2.1. Raymond Firth – von der Struktur zur Organisation, von der Statik zum Prozess.....	27
2.2.2. E.E. Evans-Pritchard – Früher Interpretivismus.....	29
2.3. Fredrik Barth – Akteurszentrierung und Ethnizität.....	31
2.4. Schlussfolgerungen.....	34
2.4.1. Dominanter und demotischer Kulturdiskurs.....	35
2.4.2. Methodologischer Individualismus versus Individualität.....	37

3.	Partizipation in den zeitgenössischen Demokratietheorien.....	38
3.1.	Der Begriff der Partizipation.....	39
3.2.	Republikanische Aspekte von Partizipation.....	40
	3.2.1. Aristoteles.....	41
	3.2.2. Rousseau.....	45
3.3.	Partizipation und Liberalismus.....	49
	3.3.1. Positive und negative Freiheit nach Berlin.....	49
	3.3.2. John Locke.....	51
	3.3.3. Die Federalist Papers.....	53
	3.3.4. John Stuart Mill.....	55
3.4.	Zusammenfassung	58
3.5.	Partizipative Demokratietheorie versus Elitistische Theorie.....	59
4.	Der „erweiterte Partizipationsbegriff“ im diskursanalytischen Konzept von Kultur.....	65

TEIL II - EMPIRIE

5.	Fallbeispiele veränderter politischer und kultureller Lesarten unter Einbeziehung eines Begriffs „erweiterter Partizipation“.....	67
5.1.	Partizipation und Schule – Politik und/oder Kultur?.....	67
	5.1.1. Erster Versuch.....	69
	5.1.2. Zweiter Versuch.....	72
	5.1.3. Anmerkungen.....	75
5.2.	Partizipation und Medien – Politik- und/oder Kulturdiskurs?.....	76
	5.2.1. Anmerkungen.....	84

6.	<i>Dominante und demotische Kulturdiskurse am Beispiel der Konstruktion des französischen „communautarisme“ unter Einbeziehung eines Begriffs „erweiterter Partizipation“</i>	87
6.1.	Der „communautarisme“ - Synonym eines „misguided multiculturalism“?.....	88
6.2.	Interviewauszug – der „communautarisme“ zwischen ethnischer und sozial-ökonomischer Determinante.....	92
6.3.	Auszüge aus dem TV-Duell der Präsidentschaftskandidaten Hollande und Sarkozy – der „communautarisme“ zwischen Partizipation und Repräsentation.....	98
6.4.	Anmerkungen.....	107
7.	Resümee	110
7.1.	Zusammenfassung.....	110
7.2.	Ergebnisse.....	113
7.3.	Ausblick.....	119
8.	Literatur	123
	Abstract.....	133
	Curriculum vitae.....	135

Vorwort und Danksagung

Diese Arbeit wäre in dieser Form nicht zustande gekommen ohne die Zuerkennung eines Forschungsstipendiums für *kurzfristiges wissenschaftliches Arbeiten im Ausland* (KWA) durch die Universität Wien, das mir meine Feldforschung von April bis Mitte Juni 2010 in Frankreich ermöglicht hat.

Bedanken möchte ich mich bei all jenen, die sich die Zeit genommen haben mir ihre Sichtweisen auf Gesellschaft, Politik, Kultur, Ethnizität, Vergangenes und Zukünftiges mitzuteilen. Zwar konnten nur wenige Interviewausschnitte in der Arbeit selbst dargestellt werden, jedoch ist jedes von diesen Gesprächen auf eine konkrete Art und Weise zu einem bestimmten Zeitpunkt Teil jenes umfangreichen Prozesses gewesen, der dieser Arbeit zugrunde liegt.

Dafür, mir die dutzenden Kleinigkeiten nachzuschicken, die ich während meiner Recherchen in Paris vergessen habe, sowie die Hilfe bei der ein oder anderen Übersetzung möchte ich Helene Walland danken. Für seine Gastfreundlichkeit und sein Vertrauen darüber hinaus Julien Druinaud.

Für das Interesse an meinem Thema und die wertvollen Hinweise möchte ich mich bei meiner Diplomarbeitsbetreuerin Mag.a Dr.in Jelena Tošić bedanken, die es verstanden hat mich in kleinen – dafür umso wichtigeren Momenten – zur Ordnung zu ermahnen und mir gleichzeitig stets mit einem guten Ratschlag aus einer eingengten Situation zu helfen vermochte.

Diese Arbeit wäre aber auch nicht zustande gekommen ohne die Menschen und Momente, für die mir manchmal einfach die Worte fehlen.

Eric Moser

1. Einleitung

1.1. Problemstellung und Untersuchungsziel

Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung, die von April bis Juni 2010 in Paris und Bordeaux stattgefunden hat, war der politische Diskurs in Frankreich geprägt von den Versuchen einer forcierten Identitätspolitik des amtierenden konservativen Staatspräsidenten Nicolas Sarkozy¹. Ihre wohl markanteste Ausprägung fand diese Politik dabei in der Gründung des Ministeriums für „Immigration, Integration, nationale Identität und solidarische Entwicklung“² im Frühjahr 2007, also schon zu Beginn der Präsidentschaft Sarkozys, der die Ministeriumsgründung im Wahlkampf angekündigt hatte. Ein politischer Schritt, der eine Welle der Empörung nach sich zog. Der UN-Sonderbeauftragten gegen Rassismus, Doudou Diène kritisierte im Juni 2007:

„(...) die ethnische und rassenspezifische³ Lesart politischer, ökonomischer und sozialer Fragen und den ideologischen und politischen Zugang bezüglich der Immigration als ein Sicherheitsanliegen und als eine Bedrohung der nationalen Identität.“⁴ („(...) *la lecture ethnique et raciale des questions politiques, économiques et sociales et le traitement idéologique et politique de l'immigration comme un enjeu sécuritaire et comme une menace à l'identité nationale*“)

Diese Kritik, auf die ich im Zuge meiner Recherche im Mai 2010 gestoßen war, führte mir die Situation, in der ich mich in der Feldforschung befand, vor Augen. Gingrich merkt an: „[w]enn die Ethnologie sich (...) also verstärkt in öffentliche Debatten zu Ethnizität und Nationalismus einmischt, dann muß sie sich bewußt sein, daß diese öffentlichen Debatten bereits längst stattfinden und dementsprechend vorstrukturiert sind.“⁵

Meine ursprüngliche Fragestellung, die sich auf den Stellenwert des „Entwicklungsdiskurses“ im öffentlichen Bewusstsein, und im konkreten auf den diesbezüglichen Einfluss der französischen Kolonialgeschichte bezog, rückte angesichts

¹ Bereits im Wahlkampf 2007 gelang es der UMP (Union pour un mouvement populaire) und ihrem Spitzenkandidaten Sarkozy die Frage der „Nationalen Identität“ in das Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. (vgl. Hadas-Lebel, 2007)

² Die Errichtung des Ministeriums 2007 war von Protesten aus der französischen Zivilgesellschaft, kirchlichen Vereinigungen und akademischen Kreisen begleitet. (vgl. Petition, 2007)

³ Wie später auch noch in einem Interview mit einem Pariser Journalisten ersichtlich wird, ist der Begriff „race“ (Rasse) anders als im deutschsprachigen, gesellschaftspolitischen Diskurs im französischen Sprachraum auch heute aktiv und durchaus gebräuchlich. Gleichzeitig gibt es Ambitionen, hier Veränderungen herbeizuführen. So kündigte Francois Hollande etwa im Präsidentschaftswahlkampf 2012 an, dass Wort „race“ aus der französischen Verfassung zu streichen. (vgl. Hollande, 2012)

⁴ vgl. Diène, 2007

⁵ Gingrich in Wernhart/Zips, 2001: 101

der gesellschaftspolitischen Debatten und politischen Prozesse im Land zusehends in den Hintergrund. Meine Interviewpartner⁶, die mir tiefe Einblicke in die historischen Zusammenhänge geben konnten und auch den Stellenwert derselben für die gegenwärtige französische Gesellschaft hervorhoben, standen – so kam es mir vor – in einem Spannungsverhältnis, das auch durch die Kritik Diènes unmittelbar zum Ausdruck gebracht worden war.

Dabei lag das Problem nicht etwa darin, ethnisch motivierte Ungleichberechtigungen im Einzelnen zu benennen oder etwa die soziale Undurchlässigkeit⁷ der französischen Gesellschaft gerade für Zuwanderer hervorzuheben. Vielmehr war dieses Spannungsverhältnis Ausdruck eines übergeordneten Prozesses, der das Benennen kultureller Unterschiede in dessen Ausmaß betraf. Ein Funktionär der CGT⁸ meinte etwa am Ende eines Interviews:

„(...) in meiner Jugendzeit – vor 30 Jahren – hat man die Leute nicht auf diese Art behandelt...(Pause)...man hat nicht geschrieben...gut...die sind maghrebinischer Herkunft, die sind afrikanischer Herkunft, die sind asiatischer Herkunft...das war doch allen egal (...)“⁹ („dans ma jeunesse – il y a 30 ans – on ne traitait pas les gens de cette manière là...(pause)...on écrivait pas...bon...ses origines sont maghrébines, ses origines sont africaines, ses origines sont asiatiques...tout le monde s’en foutait de ça (...)“

Während sich meine Gesprächspartner oft auf den amtierenden Präsidenten beriefen, sich an dessen Identitätspolitik stießen oder diese gar scharf zurückwiesen, so wurde auch klar, dass die Errichtung besagten Ministeriums im Jahr 2007 nur einen von mehreren Faktoren in einer sich verändernden Gesellschaft darstellte. Unabhängig von den unterschiedlichen (historischen) Kontexten auf die sich der politische Identitätsdiskurs oftmals bezog, konnte ich feststellen, dass dieser im Feld wirkte und die Gespräche zwischen mir und meinen Interviewpartnern strukturierte, wobei das Problem einer sich verändernden „ethnischen Lesart“ gesellschaftlicher Problemstellungen über mir und meinen Interviewpartnern zu schweben schien.

Abu-Lughod schreibt in einem viel beachteten Beitrag zu Beginn der 1990er Jahre: „Culture is the essential tool for making the other. As a professional discourse that

⁶ Zugunsten einer besseren Lesbarkeit habe ich im Rahmen dieser Arbeit auf die Nennung von zweigeschlechtlichen Anredeformen verzichtet. Stellen, die explizit nur von Männern oder nur von Frauen sprechen, sind dementsprechend gekennzeichnet. Ansonsten sind selbstverständlich immer beide Geschlechter gemeint.

⁷ vgl. Hartmann, 2002

⁸ „Confédération générale du travail (CGT)“ (Allgemeiner Gewerkschaftsbund)

⁹ aus meiner Feldforschung: Interview mit einem Funktionär der CGT, Paris, Juni 2010

elaborates on the meaning of culture in order to account for it, explain, and understand cultural difference, anthropology also helps to construct, produce, and maintain it.“¹⁰ In dieser Konsequenz sieht sie eine Notwendigkeit gegeben, „gegen“ Kultur zu schreiben: „I have been arguing that cultural difference, which has been both the ground and the product of anthropological discourse, is a problematic construction and have proposed a number of strategies (...) for „writing against culture““¹¹ Auch in manchem Interview kam mir es mir so vor, als würden meine Gesprächspartner „Kultur schreiben“ – um kurz darauf „gegen sie zu schreiben“.

Ein junger Pariser Journalist etwa, den ich durch einen Freund kennengelernt hatte, verdeutlichte mir das Problem des „communautarisme“ – auf das in Abschnitt 6 dieser Arbeit eingegangen wird – aus seiner Sicht ausführlich als eine Konsequenz der Desillusionierung der Zuwanderer in Bezug auf die Annahme nach sozialem Aufstieg. Neben sozio-ökonomischen kamen hierbei kulturell-religiöse und auch „rassenspezifische“ Determinanten als mögliche Grundlage dieses gesellschaftlichen Prozesses infrage. Auf mein Nachhaken, ob man die gesellschaftlichen Prozesse, die mit dem „communautarisme“ umschrieben werden, bzw. diesen selbst, nun als Ausdruck einer allgemeinen Frustration in der Gesellschaft sehen kann, antwortete mein Interviewpartner zunächst klar mit „Ja“, bevor er ergänzend hinzufügte:

“Das ist alles sehr theoretisch...das ist sehr soziologisch...im Alltag...im täglichen Leben...nehmen die Leute die gleiche U-Bahn...sie gehen in dasselbe Büro...ihre Wege kreuzen sich...sie treffen sich...und siehst du...man muss hier nicht zu viel theoretisieren...“¹² („*C'est très théorique...c'est très sociologique...au quotidien au jour le jour, les gens, ils prennent le même métro...ils vont au même bureau....ils se croisent...ils se rencontrent...et voilà...il ne faut pas...plus ...théoriser...*“)

Dieses Spannungsverhältnis, wie es nicht nur hier, sondern auch in anderen Interviews für mich erkennbar war, verwies auf jene gesellschaftlichen Prozesse, wie sie der Funktionär der CGT ausgemacht hatte.

Meine Interviewpartner – so kam es mir vor – „maßregelten sich selbst“ sobald sie das Gefühl hatten, durch ihr diskursives Verhalten (oder meine – ausbleibenden – Reaktionen) der Zunahme einer Ethnifizierung der Gesellschaft selbst weiter „Vorschub geleistet“ zu

¹⁰ Abu-Lughod in Fox, 1991:143

¹¹ Abu-Lughod in Fox, 1991:157

¹² aus einer Feldforschung: Interview mit einem Pariser Journalisten, Paris, Mai 2010

haben. Dies eben auch vor dem Hintergrund einer politischen Elite, die gesellschaftliche Problemstellungen vermehrt entlang einer ethnischen Lesart verortete.

Der wissenschaftliche Terminus des *Kulturalismus*¹³, der eine Überbetonung des „Kulturellen“ im Vergleich zu sozialen, ökonomischen, oder politischen Dimensionen beschreibt, wird diesen sich wandelnden Perspektiven weitgehend gerecht. Während meine Gesprächspartner – Experten aus der CGT, ethnische Aktivisten, oder einfach Zivilbürger, die nicht politisch organisiert waren – nun also bestehende Probleme nicht verschweigen wollten, so schien es gleichzeitig, als müssten sie Strategien entwickeln um dem – von der Regierung forcierten –*dominanten*¹⁴ Kulturdiskurs und der damit verbundenen Gefahr einer *Überbetonung* kultureller Dimensionen entgegen wirken zu können.

Auch wenn die Kritik des Kulturalismus inhaltlich an dieses Phänomen anzuschließen scheint, so unterscheidet die Kritik Doudou Diènes, in dem Ausmaße, dass dieser eben nicht von einer „Überbetonung“, sondern von einer „ethnischen Lesart“ auf anders gelagerte Fragestellungen spricht. Letzteres bedeutet den Prozess eines Perspektivenwechsels. Was zuvor ein politisches, ökonomisches oder soziales Problem dargestellt hat, wird nun also als ein ethnisches oder kulturell-bedingtes „gelesen“.

Dieses Phänomen und die damit verbundenen Prozesse wurden zusehends zur leitenden Fragestellung meiner Feldforschung. Denn tatsächlich knüpften etliche Aussagen – die oftmals vor oder nach den Interviews getätigt wurden – genau hier an. Es stellte sich für mich schließlich die Frage ob, und wenn ja, wie sich diese Prozesse eines perspektivischen Wandels analysieren ließen. Die hier vorliegende Diplomarbeit stellt einen Versuch dar, sich dieser Fragestellung anzunähern. Ziel ist es dabei zunächst, analytische Grundlagen für die Untersuchung dieser sich wandelnden Perspektiven zu finden und diese analytischen Grundlagen in einem weiteren Schritt zur Anwendung kommen zu lassen.

¹³ vgl. Kaschuba, 1995: 11-30; vgl. Burger, 2011

¹⁴ Dieser Begriff entstammt der konzeptuellen Differenzierung Baumanns, der zwischen einem *dominanten* und einem *demotischen* Kulturdiskurs unterscheidet, was im Laufe dieser Arbeit noch genauer ausgeführt wird.

1.2. Methodik und Aufbau

1.2.1. Überblick

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile, einen Theorieteil und einen empirischen Teil, die annähernd von gleichem Umfang sind. Vor dem Hintergrund der Suche nach einer interdisziplinären Grundlage, die eine Analyse jener sich wandelnden „Lesart“ von „politischen Fragen“ – auf die sich der Rahmen dieser Arbeit beschränkt – ermöglichen soll, werden in Teil I zunächst anthropologische (2.) und demokratietheoretische (3.) Theorien untersucht. Die Ergebnisse dieser Auseinandersetzung werden am Ende des Theorieteils in eine interdisziplinäre analytische Grundlage zusammengeführt (4.).

In Teil II kommt diese Grundlage zunächst in zwei Versuchen (5.1.) zur Anwendung. Das empirische Material dieser Versuche entstammt dabei einer Forschungsarbeit von Sabine Mannitz, die die Auswirkungen *dominanter* nationaler Kulturdiskurse auf das diskursive Handeln von Schülern in vier europäischen Ländern untersucht hat. Zwei kurze Diskursfragmente, die sich aufgrund ihrer Verschränkung von kulturspezifischen und demokratiepolitischen Ebenen für eine versuchsweise Anwendung der interdisziplinären Grundlage eignen, werden hier untersucht. Im zweiten Kapitel (5.2.) wird dann versucht, entlang eines Briefwechsels zwischen einem anonymen „Migrationshintergrundverweigerer“ und einer Redakteurin, der dem Online-Format der Tageszeitung „Der Standard“, entnommen wurde, diese analytische Grundlage erstmals eigenständig zur Anwendung kommen zu lassen.

Schließlich wird im letzten Teil der Arbeit (6) der Begriff des „communautarisme“ auseinandergesetzt, wobei hier zunächst das bereits erwähnte Interview (6.1.) mit einem Pariser Journalisten untersucht wird, bevor ein Abschnitt aus einem TV-Duell (6.2.) der beiden Spitzenkandidaten des französischen Präsidentschaftswahlkampf 2012, François Hollande und Nicolas Sarkozy, analysiert wird. Thema dieser Auseinandersetzung ist dabei zunächst die Einführung des kommunalen Wahlrechts für Nicht-EU-Bürger in Frankreich, wobei diese Thematik zusehends in eine Debatte über den „communautarisme“ übergeht. Die umfangreichen Ergebnisse dieser Untersuchung werden in einem eigenen Kapitel (6.3.) direkt angeschlossen. Die Ergebnisse aller Versuche werden anschließend im Resümee (Abschnitt 7) zusammengefasst.

1.2.2. Teil I - Theorie

Wie bereits erwähnt wird die Kritik des UN-Sonderbeauftragten gegen Rassismus, Doudou Diène nach einer „ethnischen Lesart“ im Rahmen dieser Arbeit auf die „politischen Fragen“ eingeschränkt, während soziale und ökonomische Sachverhalte nicht Teil dieser Forschung sind. Da diese Bereiche in Wirklichkeit zumeist miteinander verschränkt sind, ist es in der Praxis kaum möglich hier Überschneidungen völlig auszuschließen. Die Annäherung auf theoretischer Ebene erfolgt im Rahmen dieser Diplomarbeit jedoch ausschließlich zwischen den anthropologischen Theorien und dem Feld der Demokratietheorien. Die forschungsleitende Fragestellung orientiert sich also an einer *ethnischen Lesart* von „politischen“ Fragen.

Jene Strömung, die sich innerhalb der Anthropologie bislang am intensivsten mit den Fragestellungen der Prozesshaftigkeit politischer Ordnungen befasste – die *political anthropology* – spielte dabei innerhalb der Disziplin zumeist eine untergeordnete Rolle. Dennoch soll die Suche nach theoretischen Grundlagen in der anthropologischen Theoriebildung hier ansetzen.

Der erste Abschnitt (2) von Teil I befasst sich dabei mit den sich verändernden Grundlagen der Theoriebildung im Übergang vom Struktur-Funktionalismus zur *political anthropology*. Zentrale Personen sind dabei Bronislaw Malinowski, Raymond Firth und E.E. Evans-Pritchard. Dabei wird ersichtlich, dass in diesen Übergängen Erkenntnisse auf theoretischer Ebene befördert werden, die für wesentliche Positionen der anthropologischen Theorie auch heute von Bedeutung sind.

So wird in der *political anthropology* das „Politische“ – im Gegensatz zum statischen Gesellschaftsbild des Struktur-Funktionalismus – bereits prozessual aufgefasst. Eine Definition dessen, was als „politisch“ gilt, ist dabei jedoch sehr weit gefasst: „The adjective „political“, as we have so far defined it, will apply to everything that is at once public, goal-oriented, and that involves a differential of power (in the sense of control) among the individuals or the group in question.“¹⁵

In ähnlicher Weise definiert die *political anthropology* den Begriff des „Politischen“ auch Ende der 1970er Jahre, wobei sich hier Veränderungen des Zugangs ergeben. Während die *political anthropology* der 1960er Jahre noch auf die Erforschung außereuropäischer

¹⁵ Swartz et al., 1976 [1966]: 7

politischer Felder fokussiert ist, geraten nun auch die Industrieländer in den Fokus: „Political anthropology studies the politically thinking and acting human being in his community. As such it focuses as much on man in the Third World nations as it does on man in the highly industrialized Western countries (...)”¹⁶ Die Frage nach einer Definition des „Politischen“ orientiert sich dabei an den Bedürfnissen der Forscher selbst: “Many researchers have tried to define the concept politics, and their definitions always reflected the specific aim for which the definition was needed.”¹⁷

Die *political ethnography*, eine zeitgenössische Strömung, die heute eher der Soziologie zugeordnet wird, die jedoch – wie der Name verrät – in vielem an die frühere *political anthropology* anschließt, definiert das „Politische“ auf ähnlich kontextbezogene Weise:

“To the extent that politics actually consist not of big structures and prescribed roles but of dynamic, contingent interaction among persons (...) political ethnography provides privileged access to its processes, causes and effects. It makes little difference in this regard whether we take politics in the extremely broad sense of all interactions involving the exercise of power or in the narrower more manageable sense I prefer: interactions in which at least one government participates as actor, object, and/or influential third party. In either the broad or the narrow sense, political ethnography brings fieldworkers into direct contact with political processes instead of filtering that knowledge through other people’s testimony, written record, and artifacts of political interaction.”¹⁸

Die *political ethnography* untersucht also die politischen Interaktionen und Prozesse auf der Alltagsebene. Im Fokus der Aufmerksamkeit stehen dabei nicht jene “(...) “respectable“ politics, on the „civilized“ forms of political interaction, the sort that takes place in Parliaments and government houses and that enjoys media attention.”¹⁹ sondern es geht um eine verstärkte Aufmerksamkeit bezüglich der Art und Weise “(...) in which “democracy is practiced”, the grey zone should not be excluded from neither serious theoretical nor empirical considerations.”²⁰

Auch in der vorliegenden Arbeit bezieht sich der Begriff des „Politischen“ auf die „Demokratie“. Die – in der Kritik Diènes formulierte – ethnische Lesart „politischer Fragen“ betrifft hier also „demokratiepolitische Fragestellungen“, wie Partizipationsmöglichkeiten und legitime Repräsentation.

¹⁶ Seaten/Claessen, 1979: 7-8

¹⁷ ebd.

¹⁸ Tilly in Joseph et al., 2007: 248

¹⁹ Auyero/Joseph in Joseph et al., 2007: 5

²⁰ ebd.

Wie im ersten Abschnitt (2) des Theorieteils dargestellt wird, geht den Wandlungsprozessen auf theoretischer Ebene im Falle der *political anthropology* ein Hervortreten der Dimension des Individuums, bzw. des *gestaltenden Akteurs* einher. Diese Unterscheidung ist deshalb zielführend, da dieser gestaltende Akteur stets in einen konkreten wissenschaftlichen Kontext eingebunden bleibt, weshalb hier auch zwischen einem methodologischen Individualismus und dem Begriff der Individualität unterschieden werden muss.

Ausgehend von dieser Unterscheidung wird im zweiten Abschnitt (3) von Teil I in das Feld der zeitgenössischen Demokratietheorien übersetzt, wo die demokratietheoretischen Möglichkeiten des Individuums im Begriff der Partizipation verortet werden. Während hier zunächst festgestellt werden muss, dass der Begriff der „Demokratie“ über keine allgemeingültige Definition verfügt und das Feld stattdessen eine Vielzahl konkurrierender Ansätze aufweist, so wird Partizipation – parallel dazu – als ein mehrdimensionaler Begriff erkennbar.

Die Erkenntnis dieser Mehrdimensionalität wird in den Arbeitsbegriff der „erweiterten Partizipation“ überführt und in einem – den Theorieteil abschließenden – Schritt (4) mit den Ergebnissen der Auseinandersetzung mit der anthropologischen Theorie zusammengeführt. Als äußerst hilfreich erweist sich in diesem Zusammenhang das diskursanalytische Konzept eines *dominanten* und *demotischen* Kulturdiskurses nach Baumann.

Neben einer Erweiterung der Perspektiven entlang der demokratiepolitischen Möglichkeiten, die im Begriff der „erweiterten Partizipation“ reflektiert werden, wird der politische Raum der „Demokratie“ dabei nicht mehr statisch begriffen, sondern – im Sinne der *political anthropology* – als prozessualer und dynamischer Raum gesehen. Demokratie meint also nicht primär das repräsentative System, sondern die mannigfaltigen Prozesse, die in dessen Innerem passieren.

1.2.3. Teil II - Empirie

In Teil II der Arbeit kommt die interdisziplinäre Grundlage in drei unterschiedlichen Kontexten zur Anwendung. Die Untersuchung ist also nicht auf meine Feldforschung in Frankreich (6.) beschränkt, sondern umfasst zunächst zwei Versuche (5.1; 5.2.), in denen die interdisziplinäre Grundlage erstmals zur Anwendung kommt. Das diesen Versuchen

zugrundeliegende Material – zwei kurze Diskursfragmente im Kontext kultureller Differenz aus dem Unterricht an einer französischen und holländischen Schule – entstammt dabei einer Forschungsarbeit von Sabine Mannitz²¹ und wurde deshalb ausgewählt, da die hier untersuchten Kulturdiskurse ebenfalls starke Verschränkungen mit demokratiepolitischen Fragestellungen aufweisen.

Während sich die Fragestellung bei Mannitz nun auf die Art und Weise bezieht, wie kulturelle Differenz verhandelt wird bzw. wie die diskursiven Gestaltungsmöglichkeiten der Akteure von nationalen Vorstellungen kultureller Zugehörigkeit beeinflusst sind, eröffnen sich durch die Einbringung des Begriffs der „erweiterten Partizipation“ hier zusätzliche Dimensionen. Da die Forschungsergebnisse bereits vorhanden sind, lassen sich diese zusätzlichen Perspektiven dabei besonders gut veranschaulichen.

Im anschließenden Beispiel (5.3.) kommt die interdisziplinäre Grundlage im Kontext ethnischer Minder- und Mehrheitsverhältnisse in Österreich erstmals eigenständig zur Anwendung. Als Grundlage dient hier ein „offener“ Briefwechsel zwischen einem anonymen „Migrationshintergrundverweigerer“²² und einer Redakteurin²³ der Online-Zeitung „derStandard.at“. Auch hier kommt es zu starken Verschränkungen demokratiepolitischer Fragestellungen im Feld ethnischer Minder- und Mehrheitsproblematik. Da eine Vielzahl unterschiedlicher demokratietheoretischer Ebenen ausgemacht werden können, schließen die Ergebnisse (5.3.) direkt an die Darstellungen an.

Im anschließenden Abschnitt (6) wird zunächst der Begriff des „communautarisme“ von einem jungen Pariser Journalisten erläutert. Der Interviewauszug entstammt meiner Feldforschung 2010 in Frankreich und beleuchtet die gesellschaftlichen Prozesse, die dem „communautarisme“ zugrunde liegen. Der Begriff wird auch im abschließenden Beispiel – einer Debatte zur Einführung des Ausländerwahlrechts²⁴ auf kommunaler Ebene, die im Frühjahr 2012 im Rahmen der französischen Präsidentschaftswahlen zwischen dem Amtsinhaber Nicolas Sarkozy und dem damaligen Herausforderer François Hollande stattgefunden hat – zu einem Leitmotiv. Gegenüber dem Interview mit dem Pariser Journalisten weist der „communautarisme“ hier jedoch andere Konnotationen auf. Dabei kommt es zu einem Aufeinandertreffen zweier Kulturdiskurse, die – wie noch dargestellt

²¹vgl. Mannitz in Schiffauer et al., 2002: 255-320

²²vgl. N.N., 2012

²³vgl. Stajić, 2012

²⁴vgl. Sarkozy/Hollande, 2012

wird – in vielem der konzeptuellen Unterscheidung eines *dominanten* und *demotischen* Kulturdiskurses nach Baumann entsprechen.

Die Ergebnisse dieser Untersuchungen, sowie eine Antwort auf die Fragestellung ob nun, mittels einer Zusammenführung anthropologischer und politikwissenschaftlicher Theorien in eine interdisziplinäre analytische Grundlage, der Prozess eines perspektivischen Wandels, wie er ursprünglich in der Kritik Doudou Diènes formuliert worden war, untersucht werden konnte, soll im Resümee (7.) erfolgen.

TEIL I - THEORIE

2. Aspekte anthropologischer Theorienbildung – vom Struktur-Funktionalismus zur *political anthropology*

Die Wissenschaftsdisziplin der Anthropologie war Ende des 19. Jahrhunderts, Anfang des 20. Jahrhunderts von einem Paradigmenwechsel²⁵ gekennzeichnet. Der Evolutionismus stellte die ursprüngliche anthropologische Perspektive auf “Kultur”, bzw. Gesellschaft oder Zivilisation dar, dem die Anthropologie auch ihre früheste Entwicklung verdankte: „Most anthropologists would agree that anthropology emerged as a distinct branch of scholarship around the middle of the nineteenth century, when public interest in human evolution took hold“²⁶ Entlang des evolutionistischen Forschungsparadigmas stellte sich die Anthropologie als Aufgabe: „(...) to explore early or ‘primitive’ social forms, in the hope of tracing the links between contemporary man and the founding ancestors of humanity.“²⁷ Dieser Aufgabe geht die spezifisch evolutionistische Annahme menschlichen bzw. gesellschaftlichen Wandels voraus. Die Evolutionisten einte die Auffassung, dass sich die menschliche Gesellschaft stufenweise entwickelt. (Außereuropäische) ‘Kulturen’ jeglicher Form verwiesen demnach stets auf einen Abschnitt in der menschlichen Evolution. Diese Abschnitte waren in Stufenmodellen²⁸ – vom ‘primitiven’ zum ‘zivilisierten’ – eingegliedert: „Generally speaking, the development of the human race knows no leaps, no sudden progress, but only gradual transitions; it passes through many stages, each of which may be said to bear within in the preceding and the following stage“²⁹

Nachdem der Evolutionismus die Anthropologie in ihrer Frühphase geprägt hatte, wurde dieser Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA vom Kulturrelativismus und in Großbritannien von einer struktur-funktionalistischen Wissenschaftsauffassung abgelöst. Untrennbar mit diesem *ersten großen Paradigmenwechsel* sind die Namen Franz Boas³⁰

²⁵ Im Sinne T.S. Kuhns meint der Begriff Paradigma im wissenschaftlichen Kontext: „allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen, die für eine gewisse Zeit einer Gemeinschaft von Fachleuten maßgebende Probleme und Lösungen liefern“ (vgl. Kuhn, 1976 [1962])

²⁶ Barnard, 2002 [2000]: 15

²⁷ Gellner, 1996 [1995]: 11

²⁸ Das gängigste dieser Stufenmodelle war die Dreiteilung von „Wildheit“, „Barbarei“ und Zivilisation“, die etwa von Louis Henry Morgan verwendet wurde, (vgl. Barnard, 2002 [2002]: 38)

²⁹ Bachofen, 1967 [1861]: 98 in Barnard, 2002 [2000]: 45

³⁰ vgl. Dürr et al., 1992

(USA) und Alfred Radcliffe-Brown bzw. Bronislaw Malinowski (GB) verbunden, die – gemeinsam mit ihren Schülern – das Fach in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgeblich prägten. Bis zu jenem *zweiten großen Paradigmenwechsel* in den 1980er Jahren, der in den Postmodernismus überleitete und an welchem Anthropologen wie Clifford Geertz aktiv beteiligt waren, dessen „(...) interpretivism undoubtedly paved the way for postmodern anthropology.“³¹

Die Tatsache, dass in der anthropologischen Theoriebildung von diesen zwei großen Paradigmenwechseln – also jenem zu Beginn und jenem am Ende des 20. Jahrhundert – gesprochen wird³², kann jedoch nicht etwa dahingehend verstanden werden, dass die anthropologische Theoriebildung nicht auch zwischenzeitlich starken Wandlungsprozessen unterzogen war. So weist etwa Barnard darauf hin, dass die interpretativen Ansätze, die heute die postmoderne Anthropologie bestimmen, bereits in den 1960er Jahren von E.E. Evans-Pritchard formuliert wurden³³, und auch Fredrik Barth verweist in den 1990er Jahren darauf, dass seine Arbeit aus den späten 1960er Jahren, wohl „(...) one of the first anthropological applications of a more postmodern view of culture“³⁴ dargestellt habe.

Der nun folgende theoretische Teil der Arbeit widmet sich diesen theoretischen Entwicklungen innerhalb der Anthropologie, die zeitlich zwischen den beiden großen Paradigmenwechseln stehen und zu welchen die Arbeiten E.E.Evans-Pritchards und auch Fredrik Barths gezählt werden können und die sich als Grundlage jener Unterströmung der Anthropologie formierten, die als *political anthropology* bezeichnet wird.

Dabei wird die *political anthropology* heute oftmals auf einen relativ kurzen Zeitraum begrenzt betrachtet, der als ihre ‚Hochblüte‘ gelten kann. Diese beginnt im Übergang vom britischen Struktur-Funktionalismus, dessen Ende sie maßgeblich mitbestimmt, ab den 1950er Jahren, als „[s]everal social anthropologists rediscovered the acting individual (...)“³⁵ und endet etwa zeitlich mit dem Erscheinen von Fredrick Barths Werk „*Ethnic Groups and Boundaries – The Social Organisation of cultural Difference*“. Vincent begründet das ‚Verschwinden‘ der *political anthropology* dabei mit dem Aufkommen neuerer Strömungen in der Anthropologie: „The modern social science era of political

³¹ Barnard, 2002 [2000]: 164

³² vgl. Gingrich, 1999: 176-203

³³ Barnard, 2002 [2000]: 162

³⁴ Barth, 1998 [1969]: 6

³⁵ Eriksen, 2004: 67

anthropology came to an end in the late 1960s when new concerns and new voices entered the discipline“³⁶

Die Vertreter der *political anthropology* der 1960er Jahre selbst beziehen sich zumal auf frühere Werke, wie „African Political Systems“³⁷, das Anfang der 1940er Jahre verfasst wurde und die zeitliche Eingrenzung auf den Zeitraum zwischen den frühen 1950er und späten 1960er Jahren sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch später Bände unter dem Titel der *political anthropology* veröffentlicht wurden³⁸. Schließlich muss in diesem Kontext ebenfalls auf die *political ethnography*³⁹ hingewiesen werden, die zwar heute eher der zeitgenössischen Soziologie zugeordnet wird, jedoch unübersehbare Übereinstimmungen mit der *political anthropology* aufweist. Die Eingrenzung des Zeitraumes auf jenen zwischen den frühen 1950er und späten 1960er Jahren soll demnach nicht bedeuten, dass die *political anthropology* exakt auf diesen Zeitraum begrenzt ist.

Es soll aber auch nicht bedeuten, dass die Anthropologie in der Subströmung der *political anthropology* ihre alleinige „politische“ Ausformung findet und abseits davon als eine apolitische Disziplin zu betrachten sei. Im Gegenteil ist Anthropologie doch selbst „(...) inevitably political: it impinges on politics at a number of points. Theoretical anthropology cannot but imply a vision of what we are, what our society is and can be: the limits of possible forms of social organization constitute crucial evidence concerning sensible and absurd political aspirations.“⁴⁰ Dieser Feststellung Gellners kann – vor dem Hintergrund einer Kritik wie sie von Doudou Diène formuliert wurde, nämlich eine zunehmende „ethnische Lesart“ politischer, sozialer und ökonomischer Problemstellungen – wohl auch ein richtungsweisender Stellenwert zukommen.

Ungeachtet der Kontinuität der *political anthropology* und der Tatsache, dass die Anthropologie auch über diese Unterströmung hinaus stets als eine politische Disziplin aufgefasst werden muss, soll – vor dem Hintergrund einer Annäherung an die Demokratietheorien und einer damit verbundenen Notwendigkeit, das Feld der Theoriebildung einzugrenzen – der Fokus auf den besagten Zeitraum zunächst bestehen bleiben. Im Vordergrund soll demnach nicht eine möglichst umfassende Darstellung der *political anthropology*, ihrer Vertreter, Werke und Erkenntnisse stehen, sondern es soll

³⁶ Vincent in Barnard/Spencer, 2006 [1996]: 432

³⁷ vgl. Fortes/Evans-Pritchard, 1940

³⁸ vgl. Seaton /Claessen, 1979

³⁹ vgl. Joseph et al., 2007

⁴⁰ Gellner, 1996 [1995]: Preface 1

versucht werden, jene sich verändernden Dimensionen in der anthropologischen Theoriebildung zu erarbeiten, die sich als Grundlage einer Annäherung an die Demokratietheorien „anbieten“. Eine solche Dimension wurde in einem Zitat weiter oben bereits benannt: Die Wiederentdeckung des „*acting individual*“.

2.1. Der Struktur-Funktionalismus

Bis in die 1960er Jahre des vorigen Jahrhunderts war der *Struktur-Funktionalismus*, der – wie bereits erwähnt – auf den Evolutionismus gefolgt war, die bestimmende anthropologische Theorieströmung in Großbritannien. Bronislaw Malinowski und Alfred Radcliffe-Brown galten als die führenden Vertreter dieser Strömung. Ihre Schüler – allen voran E.E.Evans-Pritchard und Raymond Firth – wandten sich jedoch vom Struktur-Funktionalismus ab. In den 1970er-Jahren schrieb Evans-Pritchard in Anbetracht seiner früheren Arbeiten: „It has seemed to me (...) that anthropologists (including me if you wish) have, in their writings about african societies, dehumanized the Africans into systems and structures and lost the flesh and blood“⁴¹

Die Formulierung „dehumanized the Africans into Systems and structures“ kann dabei wörtlich genommen werden und spielt bereits auf das Verhältnis zwischen dem Individuum und der Struktur (als wissenschaftlicher Überbau) an, das dem Struktur-Funktionalismus zugrunde liegt. Die „Wiederentdeckung des Individuums“ kann aus dieser Perspektive ebenfalls wörtlich genommen werden. Neben Evans-Pritchard stellte auch Raymond Firth die wesentlichen Annahmen des *Struktur-Funktionalismus* in Frage:

„Firth, who had been working with Malinowski for many years, was critical of the structural-functionalist faith in the ability of norms and social structure to regulate human interaction. He did not deny that such constraints existed, but he could not accept that the actions themselves were reflexes of norms and structure.“⁴²

Hier wird bereits deutlich, worauf sich dieses Verhältnis zwischen Struktur und Individuum schließlich gründet. Nämlich auf der Bewertung individueller Handlungsspielräume im *Struktur-Funktionalismus*. Menschliches Handeln ist dort stets Ausdruck von „überindividuellen“ Normen und Strukturen, die dieses Handeln anleiten. Firth zieht dies in Zweifel und spricht den Individuen nun neue Handlungsspielräume zu –

⁴¹ Evans-Pritchard, 1974: 9 in Moore 2012: 171

⁴² Eriksen, 2004: 66

was im Terminus der Organisation, durch welchen er den Begriff der Struktur ersetzt – zum Ausdruck kommt.

Eine Kritik, die nicht einfach aufzunehmen oder in den struktur-funktionalistischen Ansatz integriert werden konnte, denn der hier kritisierte „Glaube“ der britischen Struktur-Funktionalisten an die regulativen Fähigkeiten sozialer Strukturen und Normen ist in deren Konzeption eingeschrieben, stellt also eine fundamentale Annahme des Struktur-Funktionalismus dar, was von Evans-Pritchard später als „naiver Determinismus“⁴³ bezeichnet wird. Da diese Kritik nur einen kleinen Teil einer vielmehr als umfassend zu bezeichnenden Abkehr von einem Forschungsansatz bzw. einer wissenschaftlichen Gesamtauffassung ausmacht, sollen im nun folgenden Kapitel die Annahmen des Struktur-Funktionalismus dargestellt werden. Als Grundlage hierfür dient das Spätwerk eines der beiden Hauptvertreter dieser Schule – Bronislaw Malinowskis „Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur“⁴⁴.

2.1.1. Die Funktionaltheorie Malinowskis

In „Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur“ definiert Malinowski Kultur zunächst als: „(...) jenes umfassende Ganze, das sich zusammensetzt aus Gebrauchs- und Verbrauchsgütern, den konstitutionellen Rechten und Pflichten der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, aus menschlichen Ideen und Fertigkeiten, aus Glaubensansätzen und Bräuchen.“⁴⁵ und vertritt somit eine holistische Auffassung von Kultur wie sie – mit der Ausnahme etwa Fredrik Barths, wie bereits angemerkt wurde – bis in die 1980er Jahre vorrangig ist und erst im zweiten großen Paradigmenwechsel zur Postmodernen endgültig überkommen wird.

Baumann weist – um dies kurz anzumerken – darauf hin, dass man sich zwar in den akademischen Kreisen der Anthropologie darüber einig ist, dass „(...) ‚Culture‘ (...) not a real thing, but an abstract and purely analytical notion“⁴⁶ ist, diese Perspektive auf ‚Kultur‘ dabei aber politischen Bestrebungen einer umfassenden Perspektive auf Kultur gegenüberstehen, wie sich diese etwa im ethnopolitischen Diskurs verortet lassen.⁴⁷ Betrachtet man zum Beispiel die Definition des französischen Präsidentschaftskandidaten

⁴³ Evans-Pritchard, 1968 [1965]: 16

⁴⁴ vgl. Malinowski, 1975 [1944]

⁴⁵ Malinowski, 1975 [1944]: 74-75

⁴⁶ vgl. Baumann, 2002 [1996]: 9-36

⁴⁷ ebd.

Nicolas Sarkozy, so wird deutlich, dass im politischen Diskurs eine holistische⁴⁸ Auffassung von Kultur durchaus präsent ist:

„(...) die Kultur, dieses Ensemble aus Wissensbeständen, Werten, Glaubens-vorstellungen, die eine Lebensweise bestimmt, die Gedanken, eine Einfühlsamkeit (...) umfasst die Wissenschaft, die Technik, das Know-How, die Sprache, die Beziehung zu den Anderen und zu der Welt“ ((...) *la culture, cet ensemble de connaissance, de valeurs, de croyances, qui détermine un style de vie, de pensée, de sensibilité (...) englobe les sciences, les techniques, les savoir-faire, la langue, le rapport aux autres et au monde*)⁴⁹

Mit der holistischen Kulturkonzeption geht dabei oftmals eine stringente Außen-, bzw. Innenperspektive einher. So stellt auch Malinowski etwa dem oben angeführten Zitat einleitend den Satz „Werfen wir zunächst aus der Vogelperspektive einen Blick auf die Kultur und ihre verschiedenen Manifestationen“⁵⁰ voran.

In Anbetracht der Tatsache, dass Malinowski die methodologischen Standards der anthropologischen Forschung vor allem an der unbedingten Notwendigkeit der Teilnahme des Forschers im Feld festmachte und „(...) die ethnologische Feldforschung zur systematischen Methode der „teilnehmenden Beobachtung aus[baute]“⁵¹ scheint diese Formulierung einer „Vogelperspektive“ zunächst überraschend, hebt sie sich doch so wenig von jenen „(...) Anthropologen des 19. Jahrhunderts [die] (...) sich damit zufrieden [gaben], daß Laien Fakten sammelten, auf welche sie dann ihre Theorien gründeten“⁵² ab. Warum also kann jener Wissenschaftler, der die Notwendigkeit einer ausgedehnten Teilnahme im Feld zu einem neuen methodischen Standard erhoben hatte, zugleich eine Perspektive formulieren, die so wenig auf diese Notwendigkeit Bezug zu nehmen scheint?

Ein möglicher Grund dafür liegt vielleicht in der theoretischen Konzeption des Struktur-Funktionalismus selbst. Wie obiges Zitat verdeutlicht, unterscheidet Malinowski zwischen einer Kultur – in einem universellen Sinne, also der menschlichen Kultur – und (deren) kulturellen Manifestationen. An anderer Stelle schreibt er:

„Müßten wir alle Kulturmanifestationen jeglicher Kultur in der Welt zusammentragen, so würden wir (...) einen ganzen Haufen von peripheren Kuriositäten (...) [finden] (...) Tatsächlich werden wir zeigen können, daß viele dieser Dinge, die auf den ersten Blick

⁴⁸ vgl. Reckwitz, 2000: 72-79

⁴⁹ vgl. Sarkozy, 2007

⁵⁰ Malinowski, 1975 [1944]: 74

⁵¹ Gingrich, 1999: 183

⁵² Evans-Pritchard, 1968: 15

fremdartig anmuten, wesentlich verwandt sind mit ganz allgemeinen und grundlegenden Elementen menschlicher Kultur (...)“⁵³

Malinowski unterscheidet also zwischen dem, was er als *kulturelle Manifestationen* bezeichnet und einer übergeordneten *universellen (menschlichen) Kultur*. Hier unterscheidet sich der Struktur-Funktionalismus im Übrigen auch vom amerikanischen Kulturrelativismus. Während letzterer betont, dass eine Kultur nur aus sich heraus verstehbar ist und in dieser Konsequenz den Vergleich zwischen den Kulturen als Erkenntnisgrundlage ablehnt, so bleibt diese *komparative Ebene* im Struktur-Funktionalismus erhalten, bzw. nimmt dort einen zentralen Stellenwert ein. Folgende Passage aus einem späten Werk Radcliffe-Browns verdeutlicht dieses Selbstverständnis des Struktur-Funktionalismus und die damit einhergehende Arbeitsweise:

„I HAVE ADVANCED several theses. The first of these was that a theoretical natural science of human society is possible. My second thesis was that there can only be one such science; the third, that such a science does not yet exist except in its most elementary beginnings. The fourth thesis, which seems to me important, was that a solution of any of the fundamental problems or such a science must depend on the systematic comparison of a sufficient number of societies of sufficiently diverse types. The last was that the development of the science therefore depends at this time on the gradual improvement of the comparative methods and its refinement as an instrument analysis.(Radcliffe-Brown 1957:141)⁵⁴

Anders als Malinowski verzichtet Radcliffe-Brown hier auf den Begriff der „Kultur“ und verwendet stattdessen den Begriff der „society“, bzw. „human society“. Jedoch wird auch hier ein Verständnis sichtbar, das nun zwar nicht zwischen der „menschlichen Kultur“ und den „kulturellen Manifestation“, jedoch zwischen der „human society“ und ihren Ausprägungen unterscheidet. Der Erkenntnisgewinn ist dabei in der vergleichenden Methode konzipiert.

Um wieder zu Malinowski zurück zu kehren, passiert dies, indem in einem ersten Schritt die *kulturellen Manifestationen* im Feld erhoben werden. Dieser Schritt ist dabei jedoch stets begleitet von einem „Vorwissen“ um eine allgemeinere Relevanz dessen, was haupt- und nebensächlich an den kulturellen Manifestationen sei. Die Erhebung stellt dabei die Grundlage dar, um in einem zweiten Schritt diese *kulturellen Manifestationen* mit jenen anderer ‚Kulturen‘ vergleichen zu können. Der daraus resultierende Erkenntnisgewinn fließt schließlich – in einem dritten Schritt – in das Feld zurück und kommt dort als eben

⁵³ Malinowski, 1975 [1944]: 79

⁵⁴ Barnard, 2002 [2000]: 71

jenes „Vorwissen“ zu seiner Anwendung, das auf die Bemessung der Relevanz neuer kultureller Manifestationen einwirkt.⁵⁵

Dem ethnologischen Forscher kommt dabei die Rolle eines universellen Kulturkenners zu, der

„(...) in der Kunst der Beobachtung (...) geübt und zugleich ein Kenner der Theorie der Kultur sein [muss]. Bei seiner Außenarbeit, wie bei seiner vergleichenden Kulturanalyse, hat er gelernt, daß beide Methoden wertlos sind, wenn sie nicht in enger Verbindung miteinander betrieben werden. Beobachten heißt auswählen, klassifizieren und auf Grund einer Theorie isolieren. Eine Theorie entwickeln heißt die Bedeutung, die Wichtigkeit der bisherigen Beobachtungen zusammenfassen und die empirische Bestätigung oder Widerlegung von theoretisch gestellten Problemen vorwegnehmen.“⁵⁶

Der Funktionalismus bezieht sich dabei auf den Grundsatz, dass sich die *kulturellen Manifestationen* über das Wechselspiel - die Funktionen - der gesellschaftlichen Institutionen erschließen lassen. Dieser Begriff der Institution ist bei Malinowski dabei sehr weit gefasst. Als Institution wird generell eine gesellschaftliche Manifestation bezeichnet, der - zweckgebunden an die menschlichen Bedürfnisse - eine bestimmte Funktion zukommt. Durch die Erforschung der Institution werden nun deren zugrundeliegenden Funktionen erkennbar, die den Forschungsgegenstand darstellen. Die Essenz bzw. das Wesen einer Institution wird dabei im Komplex der Gesamtheit der Funktionen – also der Struktur – ersichtlich und lässt sich zudem mit Funktionen aus anderen Kulturen vergleichen:

„Der Funktionalismus, soweit er in jeder anthropologischen Untersuchung gegenwärtig ist, bemüht sich, das Wesen der Kulturphänomene richtig zu verstehen (...) Was ist das Wesen, die kulturelle Wirklichkeit der menschlichen Ehe und Familie, eines politischen Systems, eines Wirtschaftsunternehmens oder eines legalen Verfahrens? Wie können diese Tatbestände induktiv behandelt werden, so, daß sie zu wissenschaftlichen Verallgemeinerungen führen!“⁵⁷

Malinowski veranschaulicht diesen Ansatz mit folgendem Beispiel: „Wenn E.B. Tylor im Anfang seines großen Werkes über Primitive Cultures untersucht, was Religion, im weitesten Sinn des Wortes, sei, wenn er, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, versucht, hierfür eine „Minimaldefinition“ zugeben, dann ist er ein echter Funktionalist.“⁵⁸

⁵⁵ vgl. Malinowski, 1975 [1944]

⁵⁶ Malinowski, 1975 [1944]: 53

⁵⁷ Malinowski, 1975 [1944]: 20

⁵⁸ ebd.

Was die kulturellen Manifestationen also wahrhaftig bedeuten, ist nur entlang einer übergeordneten vergleichenden Ebene ersichtlich. Somit stellt der Strukturfunktionalismus eine andere erkenntnistheoretische Ebene dar als etwa der Kulturrelativismus. Das „Wirklichkeitsverständnis“ entspricht zuletzt nicht jenem der Akteure einer spezifischen Kultur, die die Grundlage der Untersuchung der *kulturellen Manifestationen* darstellen, was sich im mangelnden Interesse der Vertreter des Strukturfunktionalismus an der Individualität der Erforschten widerspiegelt und den Ausgangspunkt der eingangs erwähnten Kritik darstellt: „Whereas Radcliffe-Brown regarded the individual person as a social product, Firth held that persons acted according to their own will, chose their acts and thereby were able to modify social structure.“⁵⁹ Wie bei Radcliffe-Brown bleibt auch in Malinowskis Funktionaltheorie das Individuum nicht nur ohne Einfluss auf die Strukturen und Normen seiner eigenen Gesellschaft, sondern auch ohne konkrete Einflussmöglichkeiten auf den „auswählenden, klassifizierenden und auf Grund einer Theorie isolierenden“⁶⁰ vorbestimmt „wissenden“ Kenner der Theorie der Kultur. In „Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur“ bringt Malinowski dies nachdrücklich zum Ausdruck:

„Weder Geschichte noch Soziologie noch Anthropologie hat sich mit dem zu befassen, was im Hirn eines Individuums vorgeht und darin beschlossen bleibt, unbeschadet dessen, wieviel Genialität, Voraussicht, Begeisterung oder Bosheit darin stecken mag. Daher das hier entwickelte allgemeine Prinzip, daß die Realwissenschaft vom menschlichen Verhalten bei der Organisation zu beginnen hat.“⁶¹

Es muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass eine solche Wissenschaftskonzeption in der zeitgenössischen Kultur- und Sozialanthropologie völlig obsolet ist. Doch sind es eben solche Sätze, die das zugrundeliegende Wissenschaftsverständnis des Strukturfunktionalismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts reflektieren und letztlich mithelfen zu erklären, weshalb dieses schlussendlich verworfen wurde. Die hier zitierte Textstelle beschreibt in aller Deutlichkeit das konzeptuelle Verhältnis zwischen der – als Struktur aufgefassten – Kultur und den Individuen oder gestaltenden Akteuren. Kultur wird hier als ‚überindividuell‘ und vom Handeln der tatsächlichen Personen unabhängige Struktur begriffen. Das beobachtbare menschliche Handeln ist dabei bloßer Ausdruck dieser Struktur.

⁵⁹ Eriksen, 2004: 67

⁶⁰ Malinowski, 1975 [1944]: 53

⁶¹ Malinowski, 1975 [1944]: 83

Die „Kunst der Beobachtung“, die Malinowski hier beschreibt, war also zunächst eingebettet in die Konzeption einer Struktur, die stets auf die Methode rückwirkte. Die „Vogelperspektive“ kann vielleicht auch aus diesem Zusammenhang gelesen werden.

2.2. Vom Bruch mit dem Struktur-Funktionalismus – prozessuale und interpretative Neuorientierungen

Wie bereits erwähnt, wurde der Struktur-Funktionalismus ab den 1950er Jahren durch akteurszentrierte und interpretative Ansätze sukzessive abgelöst und es kam zu einem Schub an Neuerungen in der britischen Anthropologie:

„After Radcliffe-Brown’s death in 1955, British Anthropology went in four different directions. Some in the next generation simply continued Radcliffe-Brown’s line of enquiry (...) Others, such as Firth, came to emphasize individual action over social structure (...). This line of thought developed into theories such as processualism and transactionalism. Still others took to at least some of Lévi-Strauss’ structuralist ideas (...) Finally a large number came eventually to follow Evans-Prichard in his rejection of the idea of anthropology as a science, in favour of an interpretive approach which placed anthropology firmly within the humanities.”⁶²

Von den vier – hier dargestellten – Richtungen können im Kontext der Forschungsfrage nach sich veränderten politischen Dimensionen zunächst jene, die eine Fortsetzung der struktur-funktionalistischen Wissenschaftsauffassung und auch jene, die sich am französischen Strukturalismus orientieren unbeachtet gelassen werden. Während ersterer bereits dargestellt wurde, so musste sich auch der französische Strukturalismus, der – im Gegensatz zum britischen – nicht die gesellschaftlichen Strukturen, sondern die Strukturen des Bewusstseins⁶³ zum Gegenstand hatte, mit Vorwürfen einer reduktionistischen Perspektive auf das Individuum auseinandersetzen.

Stattdessen sollen jene Ansätze dargestellt werden, die sich um die Dimension des „Individuums“ als handelnden Akteur erweiterten. Dies sind der prozessuale Ansatz Raymond Firths, sowie der interpretative Ansatz E.E. Evans-Pritchards.

⁶² Barnard, 2002 [2000]: 158

⁶³ vgl. Eriksen, 2004: 70-72; vgl. Barnard, 2002 [2000]: 120-138

2.2.1. Raymond Firth – von der Struktur zur Organisation, von der Statik zum Prozess

Mitte der 1940er Jahre übernehmen Raymond Firth und E.E. Evans-Pritchard die Lehrstühle von ihren Lehrern Bronislaw Malinowski und Alfred Radcliffe-Brown. Beide wollten die Disziplin reformieren, und eine Abkehr von der struktur-funktionalistischen Wissenschaftsauffassung erreichen, waren dabei jedoch von unterschiedlichen Zielvorstellungen geleitet:

„Firth’s critique of structural-functionalism was (...) not identical to that of Evans-Pritchard. Although Evans-Pritchard now wanted social anthropology to become an interpretive science, he still felt that the objects of interpretation ought to be collective, socially shared entities. With Firth’s intervention, the interest in particular individuals, (...) was strengthened.“⁶⁴

Wie bereits weiter oben angeführt, war es Raymond Firth, der sich an der Grundlage des Struktur-Funktionalismus stieß, wonach es die Strukturen und Normen seien, die die Handlungen des Individuums vorbestimmten. Eine solche Ansicht bedeutete schließlich, dass es nicht die Individuen selbst waren, die sich zu ihren Handlungen entschließen, sondern selbige der „überindividuellen“ Struktur der Gesellschaft entsprangen: „He [Firth, Anm.] did not deny that such constraints existed, but he could not accept that the actions themselves were reflexes of norms and structure.“⁶⁵:

„His own ethnography from Tikopia suggested that people often relate freely to norms, and that they have to improvise and make their own decisions in order to act anyway. This is because the norms do not give sufficiently detailed instructions to anybody on how to act in a particular situation, and besides, it is not unknown for people to fail to fulfil the expectations that arise from norms.“⁶⁶

Während die Individuen im Struktur-Funktionalismus also durch Normen und Strukturen determiniert waren, die sie – aus einer heutigen Perspektive – als Objekte derselben erscheinen lassen, so löst sich dieses einseitige Verhältnis bei Firth auf. Stattdessen sind es gestaltende Akteure, die improvisieren und Entscheidungen treffen. Dies zwar entlang der Normen und Strukturen, die in die Gesellschaft eingeschrieben sind, jedoch nicht entlang eines Automatismus, wie ihn der Struktur-Funktionalismus vorsah. Dem Begriff der Struktur entgegnete Firth das Konzept der „Sozialen Organisation“: „To illustrate the distinction between the abstract social structure and actual processes of interaction, Firth introduced the concept social organisation to describe the actual interaction taking place in

⁶⁴ Eriksen, 2004: 67

⁶⁵ Eriksen, 2004: 66

⁶⁶ ebd.

a society.”⁶⁷ Dabei führt Firth’s *Elements of Social Organisation* aus dem Jahr 1951 „[not] to an intellectual earthquake – Firth was far too polite - but this programmatic, theoretical book was a sign of more radical changes to come.”⁶⁸

Tatsächlich sind es vor allem die Vertreter der *political anthropology* der 1960er Jahre, die auf die theoretischen Innovationen Raymond Firths verweisen. So schreiben die Herausgeber von „political anthropology“ (1966), in ihrer Einleitung anerkennend:

„Professor Firth (1957, p.294), with his flair for the detection of new theoretical tendencies, aptly characterized the new mood [die political anthropology, Anm.] as one in which anthropologists would forsake „the well-trodden ground of conventional structuralist analysis for a type of inquiry which is from the outset an examination of „dynamic phenomena““⁶⁹

Firths Perspektive auf Prozesshaftigkeit und Interaktion stellen dabei eine jener Neuerungen dar, die die *political anthropology* vom Struktur-Funktionalismus unterscheidet. Diese Veränderungen kommen dabei einer Loslösung des Individuums aus einer vorgefertigten Struktur gleich und ersetzen diesen statischen Zugang durch einen prozesshaften, was im Begriff der Organisation verkörpert wird. Dabei kommt aus Sicht der Vertreter der political anthropology auch einem zweiten Schüler der Vertreter des Struktur-Funktionalismus eine wichtige Rolle zu:

„The shift from static and synchronic analyses of morphological types to dynamic and diachronic studies of societies in change was also evident in Evans-Pritchard insistence, throughout the 1950’s, that modern social anthropologists must consider the histories of the societies they study (1962), in Firth’s notion of „organizational change.“⁷⁰

E.E. Evans-Pritchard, der gemeinsam mit Meyer Fortes im Jahr 1940 das Werk *African Political System* herausgegeben hatte, welches von den Vertretern der *political anthropology* Mitte der 1960er Jahre als „last major bench mark“⁷¹ bezeichnet wird, kritisierte den Struktur-Funktionalismus also gemeinsam mit Raymond Firth – wenn auch in unterschiedlicher Weise.

⁶⁷ ebd.

⁶⁸ ebd.

⁶⁹ Swartz et al., 1966: 1

⁷⁰ ebd.

⁷¹ ebd.

2.2.2. E.E. Evans-Pritchard – Früher Interpretivismus

Ebenfalls vom Bruch mit dem Struktur-Funktionalismus gekennzeichnet ist das Werk von Evans-Pritchard. Wie Firth kritisiert auch er die Reduktion des Individuums im Struktur-Funktionalismus, was jedoch nur als ein Aspekt einer viel umfassenderen Kritik verstanden werden kann. Vielmehr sieht er das Anliegen einer naturwissenschaftlichen Ausrichtung der Anthropologie insgesamt als gescheitert an: „(...)Es ist leicht, das Ziel der Sozialanthropologie in der Formulierung soziologischer Gesetze zu sehen; doch bisher ist nichts erarbeitet worden, was auch nur von fern Ähnlichkeit mit einem naturwissenschaftlichen Gesetz aufwiese (...)“⁷²

Evans-Pritchard Überlegungen sind gekennzeichnet von der Suche nach einem neuen, allgemeinen wissenschaftlichen Zugang der Anthropologie. Dabei orientiert er sich an jener Wissenschaftsdisziplin, deren Gegenstand von den Struktur-Funktionalisten als irrelevant für den eigene Zugang begriffen wurden: der Geschichtswissenschaft⁷³. Galt die historische Dimension im Struktur-Funktionalismus als irrelevant, so vertrat Evans-Pritchard eine gegenteilige Meinung:

„Die Behauptung, daß man das Funktionieren von Institutionen zu einem bestimmten Zeitpunkt ohne die Kenntnis ihres Zustandekommens oder ihrer weiteren Entwicklung ebenso gut verstehen könne wie jemand, der außer ihrer Verfassung zu jenem Zeitpunkt auch noch ihre Vergangenheit und Zukunft untersucht hat, erscheint mir absurd.“⁷⁴

Die geschichtliche Dimension wird bei Evans-Pritchard zum Dreh- und Angelpunkt seiner umfassenderen Kritik und Neuorientierung.⁷⁵ Er begreift dabei die Arbeit des Ethnologen in starker Analogie zu jener des Historikers und vertritt die Ansicht, „(...) daß es sich bei den vielen Unterschieden zwischen Sozialanthropologie und Geschichtsschreibung, die es ohne Zweifel gibt, um Unterschiede in der Technik, der Akzentsetzung und der Perspektive, nicht um solche der Methode und des Ziels handelt.“⁷⁶

Während also bei Raymond Firth die Auflösung der statischen Perspektive auf Kultur – als Struktur – vor allem über eine Neudimensionierung der individuellen Handlungsräume passiert, und durch eine Perspektive ersetzt wird, die sich der Prozesshaftigkeit und

⁷² Evans-Pritchard, 1968 [1965]: 16

⁷³ vgl. Moore, 2012

⁷⁴ Evans-Pritchard, 1968 [1965]: 18

⁷⁵ Evans-Pritchard, 1968 [1965]: 18-19

⁷⁶ Evans-Pritchard, 1968 [1965]: 23

Dynamik von gesellschaftlichem Wandel annähert, so ergibt sich diese Prozesshaftigkeit bei Evans-Pritchard durch die Einbeziehung von historischen Dimensionen.

Für die bevorstehende Neuausrichtung der Anthropologie von großer Bedeutung ist dabei das methodische Einverständnis, dass Evans-Pritchard mit der Geschichtsschreibung sieht. Wie er selbst darstellt:

„(...) lebt [der Anthropologe] gewöhnlich für einige Monate oder Jahre unter einem primitiven Volk, und zwar in möglichst engem Kontakt mit ihm; er lernt die Sprache dieses Volkes sprechen, in seinen Vorstellungen denken und in seinen Werten fühlen. Dann durchlebt er seine Erfahrungen nochmals kritisch und interpretierend im Rahmen des Begriffsapparates und Wertesystems seiner eigenen Kultur und den allgemeinen Kategorien seiner Disziplin. Mit anderen Worten: er übersetzt von einer Kultur in die andere.“⁷⁷

Ohne diese umfassende Neubewertung der Anthropologie hier weiter vertiefen zu wollen, so sei an dieser Stelle angemerkt, dass der interpretative Ansatz, den Evans-Pritchard Mitte der 1960er Jahre hier ausführt, jene Herangehensweise einer „dichten Beschreibung“⁷⁸, wie sie in den 1980er Jahren von Clifford Geertz formuliert wird und die, ausgehend von den USA jenen „interpretive turn“ einleitete, der heute den Mainstream der kultur- und sozialanthropologischen Arbeitsweise darstellt, bereits vorwegnimmt. Mit Geertz „(...) wurde (...) die Wende hin zur interpretativen Kulturanthropologie (...) und dabei auch eine (...) Neubewertung von Kultur vollzogen.“⁷⁹ Waren Kulturen bis dahin – im holistischen Sinne - als „ganzen Lebensweise“ betrachtet worden, so wurden diese nun „(...) gezielter als ein Zeichen- und Symbolsystem, das sowohl auf seine Bedeutungen hin auslegbar ist als auch Selbstdeutungen leistet [, gedacht].“⁸⁰:

„Der Kulturbegriff, den ich vertrete, (...) ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine (...), daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mit geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen (...)“⁸¹

Der *interpretive turn* blieb dabei etwa nicht auf die Sozialwissenschaften beschränkt, sondern stellte vielmehr die Grundlage für einen weitaus größeren „cultural turn“ in den Sozialwissenschaften dar, der nicht uneingeschränkt hingenommen wurde. Viele

⁷⁷ Evans-Pritchard, 1968 [1965]: 19

⁷⁸ vgl. Geertz, 1991 [1983]

⁷⁹ Bachmann-Medick, 2006: 37

⁸⁰ ebd.

⁸¹ Geertz, 1991 [1983]: 9

Ethnologen sehen – auch heute noch – in einem hermeneutischen Zugang die Gefahr verbunden, dass reale Machtverhältnisse und Phänomene des sozialen Wandels in den Hintergrund treten.⁸²

Mit Fredrik Barth entwickelt ein weiterer wichtiger Theoretiker der Anthropologie – der bereits einleitend erwähnt wurde – einen Zugang, der eine neue Perspektive auf die Prozesshaftigkeit von ‘Kulturen’ bzw. ‘ethnischen Gruppen’ befördert, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

2.3. Fredrik Barth - Akteurszentriertheit und Ethnizität

In seinem Vorwort zur 1998 erschienen Auflage von „Ethnic Groups and Boundaries“ (orig. 1968) verweist Fredrik Barth auf das damalige Wissenschaftsverständnis der Anthropologie: „Practically all anthropological reasoning rests on the premise that cultural variation is discontinuous: that there are aggregates of people who essentially share a common culture, and interconnected differences that distinguish each such discrete culture from all others.“⁸³

Eine solche Sichtweise wird von Barth nun gänzlich verworfen. Als Grundlage seiner Kritik dient ihm dabei seine Forschung in Pakistan: „Barth had studied political processes in Swat, in north-western Pakistan (...) and in this analysis he emphasised the manipulative strategies of individuals rather than the conventional questions associated with social integration.“⁸⁴ Barth kommt dabei zu dem Schluss, dass die Annahme einer Einheit von Kultur und ethnischer Gruppe nicht der Realität entspricht, sondern sich vielmehr aus der vorgefertigten Anschauung des Forschers bzw. einer vorgefertigten Lehrmeinung der Anthropologie ergebe. Um diese Problematik zu verdeutlichen sollen hier einige wesentliche Aspekte der Kritik Barths sowie seine Konzeption des - als *action-centred*, *transactionalist*⁸⁵ oder auch *interactionalist*⁸⁶ bezeichneten Ansatzes dargestellt werden, der in die anthropologische Theoriebildung eingegangen ist und diese bis heute prägt.

⁸² vgl. Abu-Lughod, 1991

⁸³ Barth, 1968: 11

⁸⁴ Eriksen, 2004: 67

⁸⁵ vgl. Barnard, 2002 [2000]

⁸⁶ Eriksen 2004: 68

Die grundlegende Problemstellung ergibt sich – wie oben schon dargestellt – aus einer Gleichsetzung jener „aggregates of people“ mit dem Begriff der „Kultur“. Um dies zu verdeutlichen, soll zunächst auf das Konzept der ethnischen Gruppe nach Narolls Definition von 1964 eingegangen und die Grundlage dieser Gleichsetzung veranschaulicht werden.

1. Is largely biologically self-perpetuating
2. Shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms
3. Makes up a field of communication and interaction
4. Has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order⁸⁷

Diese Perspektive – die eine ethnische Gruppe entlang ihrer kulturellen Merkmale definiert – wird nun von Barth kritisiert. Um dies zu veranschaulichen beleuchtet er das Problem, welches der – unter Punkt zwei angeführte – Fokus auf die *kulturellen* Merkmale bei der Bestimmung ethnischer Gruppen mit sich bringt: „If one chooses to regard the culture-bearing aspect of ethnic groups as their primary characteristic, this has far-reaching implications. One is led to identify and distinguish ethnic groups by the morphological characteristics of the cultures of which they are the bearers.“⁸⁸

Wenn nun nicht die kulturellen Merkmale eine ‚ethnische Gruppe‘ charakterisieren und über die Zugehörigkeit der Mitglieder zu derselben entscheiden, so stellt sich doch die Frage, was den Unterschied zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit herstellt. Barth führt zunächst die Problematik einer Sichtweise weiter aus, die eine ethnische Gruppe (von außen) entlang ihrer objektiven kulturellen Merkmale beschreibt:

„Given the emphasis on the culture-bearing aspect, the classification of persons and local groups as members of an ethnic group must depend on their exhibiting the particular traits of culture. This is something that can be judged objectively by the ethnographic observer, in the culture-area tradition, regardless of the categories and prejudices of the actors. Differences between groups become differences in trait inventories; the attention is drawn to the analysis of culture, not of ethnic organisation.“⁸⁹

Das Problem wird hier sehr deutlich. Die Zuschreibung von Gruppenzugehörigkeit entlang kultureller Merkmale ist abhängig von der Sichtbarkeit dieser Merkmale. Darüber hinaus werden demgegenüber die *emischen Kategorien*, die nur aus den Erklärungs- und Deutungsmustern der Individuen selbst hervorgehen, marginalisiert. Statt eines Fokus auf

⁸⁷ Barth, 1968: 10-11

⁸⁸ Barth, 1968: 11-12

⁸⁹ Barth, 1968: 12

die kulturellen Merkmale betrachtet Barth diese – in Konsequenz vorangegangener Erkenntnis – nun eher als „implication or result, rather than a primary definitional characteristic of ethnic group organisation“⁹⁰

Ein solcher Fokus auf die morphologischen Charakteristika betrifft darüber hinaus aber auch eine vorgefertigte Wahrnehmung des sozialen Wandels. Barth führt diesbezüglich aus:

“Since the historical provenance of any assemblage of culture traits is diverse, the viewpoint also gives scope for an ‚ethnohistory‘ which chronicles cultural accretion and change, and seeks to explain why certain items were borrowed. However, what is the unit whose continuity in time is depicted in such studies?”⁹¹

Die Auflösung der Einheit von ‚Kultur‘ und ‚Ethnos‘ und – der damit verbundenen Perspektivenwechsel auf die „inneren“ Kategorien der ethnischen Gruppen – erfährt nun auch eine Veränderung der Zeitlichkeit in der Betrachtung des sozialen Wandels.

Diese Kritik an der Konzeption von Kultur (und ethnischer Gruppe) ist grundlegend, was auch die methodologische Neuorientierung reflektiert. Da ein Zugang entlang einer Zuschreibung von Gruppenzugehörigkeit von außen verworfen werden muss, richtet Barth seine Aufmerksamkeit nun auf die Erhebung der „Grenzen“ ethnischer Zugehörigkeit und dabei auf den gestaltenden Akteur. Auf diesem Weg erforscht Barth die „Ethnizität“ – also das „(...) Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Gruppen, unter denen die Auffassung vorherrscht, daß sie sich kulturell voneinander in wichtigen Fragen unterscheiden.“⁹² Durch die Datenerhebung auf dieser individuellen Ebene lassen sich alle relevanten gesellschaftlichen Phänomene und Prozesse erheben. Dieser Zugang bezeichnet einen methodologischen Individualismus:

„Barth (...) went further than possibly any other anthropologist in the direction of methodological individualism, that is the view that all societal phenomena can be studied by looking at individuals, their actions and their relations to other individuals. The opposite is methodological collectivism, which accepts the existence of collective or ‘supraindividual’ phenomena that cannot be studied at the level of individuals and their relationships.”⁹³

⁹⁰ Barth, 1968: 11

⁹¹ Barth, 1968: 12

⁹² Gingrich in Wernhart/Zips, 2001: 102

⁹³ Eriksen, 2004: 67

2.4. Schlussfolgerungen

Wie aus den vorangegangenen Darstellungen hervorgeht, so hat die anthropologische Theoriebildung im Kontext der *political anthropology* gravierende Veränderungen erfahren. Die obige Passage gibt dabei nur einen Einblick in diese Wandlungsprozesse – stellt also weder die Theoriebildungen in der *political anthropology*, geschweige denn jene der Anthropologie selbst umfassend dar.

Nicht nur aufgrund ihrer Namensgebung wurde diese Strömung als Ausgangspunkt für eine weiterführende Annäherung an das Feld der Demokratietheorie herangezogen. Sie hebt sich vielmehr in ihren theoretischen Wandlungsprozessen stark vom Modell des Struktur-Funktionalismus ab, wobei kontrastreiche Einblicke in die Annahmen und Konzepte anthropologischer Theoriebildung möglich sind. Diese starken Kontraste wiederum erleichterten einen Versuch, politische Stellenwerte in der Theorie zu erarbeiten.

Vor dem Hintergrund der forschungsleitenden Fragestellung nach den Bedingungen einer „ethnischen (...) Lesart (...) politischer Fragen“, konnten dabei einige Anhaltspunkte eruiert werden, die Aufschluss über mögliche Voraussetzungen für eine solche *Lesart* geben konnten.

Dass die statische Wahrnehmung von „Kultur“ aus der Konstruktion wissenschaftlicher Theoriebildung resultieren kann, wird bereits bei Firth und Evans-Pritchard deutlich. Dabei wird der Begriff der Struktur von beiden als obsolet begriffen und durch den Begriff der Organisation ersetzt, der den prozesshaften Interaktionen der Gesellschaft gerechter wird. Evans-Pritchard kritisiert zudem die Annahme, wonach historische Dimensionen keinen Stellenwert für die wissenschaftliche Arbeit darstellen würden, wie dies von den – an naturwissenschaftlichen Idealbildern orientierten – Struktur-Funktionalisten beansprucht wurde. Manche Textpassage gibt dabei Aufschluss darüber, dass man diesem Anspruch ohnehin nie ganz gerecht werden konnte, wie etwa die folgende Stelle bei Malinowski verdeutlicht: „Jeder Mensch wird in eine Familie, eine Religion, ein System des Wissens hineingeboren, oft auch in eine soziale Schichtung oder eine politische Verfassung, die *schon seit Urzeiten* bestanden hat und zu seinen Lebzeiten nicht umgestoßen, ja nicht einmal verändert wird.“⁹⁴ Auch an anderer Stelle wird deutlich, dass zeitliche Dimensionen eine Rolle spielen: „Die grundlegende Tatsache der Kultur, wie wir sie erleben und erfahren und wie wir sie wissenschaftlich beobachten, ist die Organisation von

⁹⁴ Malinowski, 1975 [1944]: 83 (Hervorhebungen von mir)

Menschenwesen in *dauerhaften* Gruppen. Solche Gruppen sind durch irgendeine Übereinstimmung verbunden, gewisse traditionelle Gesetze oder Sitten (...)“⁹⁵ Kultur – so zeigen die beiden Ausschnitte – wird auch im Struktur-Funktionalismus entlang zeitlicher Dimensionen konstruiert und dabei statisch verfasst.

Wenn Baumann bezüglich einer holistischen Auffassung von „Kultur“ auf die Differenz zwischen akademischem Bereich und politischem bzw. gesellschaftlichem Diskurs hinweist, wie weiter oben angemerkt wurde, so lässt sich ähnliches in Hinblick auf ihre zeitlichen Dimensionierungen tun. Gingrich verweist in diesem Zusammenhang exemplarisch auf das 1000-Jahr-Jubiläum Österreichs das mit der: „(...) Hauptbotschaft verbunden [war]: Eine Essenz und grundlegende Wesenheit von Österreich gibt es seit uralter Zeit.“⁹⁶ Dabei sei es nun niemandem verwehrt, „(...) derartiges zu äußern. Die Ethnologie allerdings sieht das Werden und Sein von Kulturen anders. Sie denkt schon seit langem nicht mehr in Kategorien von uralten und unabänderlichen Wesenheiten oder Essenzen.“⁹⁷

In der Auseinandersetzung mit den theoretischen Innovationen Fredrik Barths wird abschließend verdeutlicht, dass auch eine Gleichsetzung von ‚Kultur‘ mit ‚ethnische Gruppe‘ eine grundlegend andere Sichtweise – oder *Lesart* – auf ‚Kultur‘ befördert, als wenn zwischen diesen Entitäten getrennt wird. Diesem Perspektivenwechsel immanent scheint dabei eine Neudimensionierung der Rolle des Individuums auch dahingehend, dass der gestaltende Akteur schließlich zur einzigen verbleibenden „Auskunftsquelle“ bezüglich der Grenzen von ‚kultureller‘, oder vielmehr „ethnischer“ Zugehörigkeit wird. Im letzten wie auch in den oberen Beispielen stehen sich hier also statische (äußere) „Festschreibungen“ eines „verdinglichten“ Kulturbegriffs und prozessuale Perspektiven auf gesellschaftlichen Wandel, in dem Kultur fallweise die Rolle einer Art „Verhandlungsbasis“ zukommt, gegenüber.

2.4.1. Dominanter und demotischer Kulturdiskurs

Im diskursanalytischen Konzept Gerd Baumanns findet sich diese Unterscheidung wieder. Wie Barth weist auch Baumann darauf hin, dass eine Gleichsetzung dieser Entitäten zu

⁹⁵ Malinowski, 1975 [1944]: 80 (Hervorhebungen von mir)

⁹⁶ Gingrich in Wernhardt/Zips, 2001 [1998]: 101

⁹⁷ ebd.

einer ‚reified‘, also zu einer ‚verdinglichten‘, Wahrnehmung führt, die sich auf diskursiver Ebene in einem *dominanten Kulturdiskurs* ausdrückt. Als Antagonist verortet Baumann demgegenüber einen demotischen Diskurs, der Kultur nicht als „essentiell“ und unveränderlich, sondern als sozial verhandel- und gestaltbar wahrnimmt. Während der „(...) dominant discourse equates ‚culture‘ with ‚ethnos‘ or ‚ethnic community‘, its demotic counterpart disengages these very concepts.“⁹⁸ Im demotischen Diskurs „[i]deas of ‚culture‘ and ‚community‘ are thus rendered negotiable in the social process.“⁹⁹

Diese Unterscheidung trägt dabei die Züge der Unterscheidung zwischen „Kultur“ und „ethnischer Gruppe“ bei Barth und nimmt dementsprechend auch die prozessualen Dimensionen dieser Unterscheidung auf. Deshalb soll dieses Konzept zu einem ersten Anhaltspunkt im Feld der anthropologischen Theorie werden. Das folgende Zitat veranschaulicht nun abermals die konzeptuelle Grundlage dieser Unterscheidung, verweist jedoch darüber hinaus auf verschiedene Akteursebenen:

„‘Community leaders‘, working on the premiss [sic] of having to ‚represent‘ whole ethnic-cum-cultural ‚communities‘, must (...) underpin their efforts by demanding and gaining respect for the ‚culture‘ concerned. This ‚culture‘ must be represented as a monolithic body of lifestyles and convictions hallowed by ‚custom‘ and shared among all ‚their‘ constituents. Those, however, whose culture entails a reassessment of the status quo, and implies an appreciation of culture as continually remade, must then be disowned. They are, in effect, declared ‚aliens‘ in relation to the reified ‚culture‘ that ‚community leaders‘ are supposed to represent.“¹⁰⁰

Diese Beschreibung eines *dominanten* Kulturdiskurses macht nun zum einen den Unterschied zwischen dem *dominanten* und dem *demotischen* Kulturdiskurs erkennbar, andererseits wird hier aus einer demokratiepolitischen Perspektive auf unterschiedliche Akteursebenen verwiesen – jener der politischer Repräsentation in Form der „community leaders“ einerseits und „those (...) [who] must then be disowned“ andererseits. Diese politischen Dimensionen verweisen dabei auf Partizipationsmöglichkeit und legitime Repräsentation.

Zwar stehen bei Baumann die Akteure im Sinne eines methodologischen Individualismus im Zentrum, jedoch bleibt ihr Handeln dabei in Bezug auf das diskursanalytische Modell

⁹⁸ Baumann in Baumann/Vertovec, 2011: 180

⁹⁹ ebd.

¹⁰⁰ Baumann in Baumann/Vertovec, 2011: 186

bestehen, wobei die Akteure „(...) depending upon their judgements of context and purpose.“¹⁰¹ entweder die eine oder die andere Diskursvariante auswählen.

2.4.2. Methodologischer Individualismus versus Individualität

Zwar steht der Akteur nun also im Zentrum der anthropologischen Betrachtung, jedoch dient dies dem Zwecke der wissenschaftlichen Datenerhebung in einem bestimmten Kontext von Wissenschaftlichkeit. Dieser methodologische Individualismus¹⁰² muss dabei zum einen als Gegensatz zum methodologischen Kollektivismus betrachtet werden, ist zum anderen jedoch auch in Kontrast zum Begriff der Individualität¹⁰³ zu sehen, mit welchem er nicht zu verwechseln ist:

„Individualism should not be confused with individuality, difficult though it has been to separate their definition and implication in anthropologists' work. (...) In much anthropological writing on individualism, however, a conflation is apparent. The study of the conceptualization of the person in a particular socio-cultural milieu spills over into a positing of the nature of the individual actor.“¹⁰⁴

Dieser „spill-over“ wird im Kontext dieser Arbeit insofern vermieden, als genau an diesem Punkt in das Feld der politischen Theorie, genauer gesagt in die Demokratietheorien übergeleitet wird. Fragestellungen nach Individualität im Kontext von Autonomie und Selbstbestimmung kommt gerade in den Demokratietheorien ein besonderer Stellenwert zu.

Vor dem Hintergrund der forschungsleitenden Fragestellung und dem damit verbundenen interdisziplinären Ansatz soll nun also – vom Ausgangspunkt eines gestaltenden diskursiven Akteurs – der Sprung in die Nachbardisziplin gewagt werden. Ziel ist es, diesen gestaltenden Akteur im Feld der Demokratietheorie zu lokalisieren.

¹⁰¹ Baumann, 1996: 189

¹⁰² Lukes, 1990 [1973]: 110-123

¹⁰³ vgl. Lukes, 1990 [1973]

¹⁰⁴ Rapport in Barnard/Spencer, 2006 [1996]: 301

3.Partizipation in den zeitgenössischen Demokratietheorien

Betrachtet man das Feld der zeitgenössischen Demokratietheorien, so lässt sich zunächst allgemein bemerken, dass

„Demokratietheorie (...) heute nur noch im Plural [existiert] und sie reflektiert dabei neben der Vielfalt der normativen Positionen auch die Pluralität ihres Entstehungskontextes (...) [E]ine allgemein geteilte Definition von Demokratie gibt es nicht (mehr), dafür umso mehr konkurrierende Verständnisse, so etwa mit Blick auf das erwünschte Maß an bürgerschaftlicher Partizipation, individueller Freiheit oder institutioneller Gewaltenteilung.“¹⁰⁵

Anstatt nach allgemeinen Definitionen der Demokratie zu suchen, beschränkt man sich auf die Erarbeitung von (Minimal-)Definitionen: „(...) um zu entscheiden, ob und in welchem Ausmaß ein politisches System überhaupt als demokratisch eingestuft werden kann.“¹⁰⁶

Dabei wird „(...) über die Fragen der sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Voraussetzungen, der Stabilität und des Maßstabes der Demokratiehaftigkeit demokratischer Systeme – der so genannten demokratischen Performanz (vgl. Fuchs 1998) – gerungen.“¹⁰⁷

Einleitend lässt sich also feststellen, dass der Begriff der „zeitgenössischen Demokratietheorien“ ein Feld beschreibt, in welchem unterschiedliche Ansätze dahingehend konkurrieren, was die grundlegenden Wesenszüge von „Demokratie“ tatsächlich ausmacht. Demokratie stellt in diesem Sinne ein „essentially contested concept (Connolly, 1974)“¹⁰⁸ dar.

Um dieses Feld nun übersichtlicher zu gestalten, geht einer weiteren Unterteilung die prinzipielle Unterscheidung in *normative* und *empirische* Demokratietheorien¹⁰⁹ voraus: „Während normative Theorien für sich in Anspruch nehmen, ideale Konzepte von Demokratie aufzuzeigen, fokussieren die empirischen Theorien auf eine Analyse und Erklärung demokratischer Ist-Zustände.“¹¹⁰ Diese beiden Stränge stehen dabei in einem Spannungsverhältnis zueinander, wie weiter unten entlang der Gegenüberstellung von *partizipativen* und *elitistischen* Demokratietheorien noch dargestellt werden soll.

¹⁰⁵ Lembcke et al. in Lembcke et al., 2012: 11

¹⁰⁶ ebd.

¹⁰⁷ ebd.

¹⁰⁸ ebd.

¹⁰⁹ Guggenberger in Nohlen, 2010 [2002]: 143-152

¹¹⁰ Lembcke et.al. in Lembcke et al., 2012: 12

Bis auf letzteres bleibt die hier versuchte Annäherung dabei auf das Feld der *normativen Demokratietheorien* beschränkt, da hier auch die grundlegende Auseinandersetzung bezüglich der gegensätzlichen Annahmen der Partizipationsmöglichkeiten des Individuums stattfindet. Bevor diese nun entlang einer Auswahl an demokratietheoretischen Ansätzen dargestellt werden, soll zunächst der Begriff der Partizipation betrachtet werden.

3.1. Der Begriff der Partizipation

Der Begriff Partizipation (von lat. *participatio*) meint zunächst einfach „Beteiligung im Sinne von Teilnahme wie Teilhaben“¹¹¹. Wie bereits einleitend erwähnt wurde, so muss Partizipation im Kontext der Auseinandersetzung im Feld der zeitgenössischen Demokratietheorien heute entlang des (Selbst)Verständnisses unterschiedlicher miteinander konkurrierender demokratietheoretischer Ansätze betrachtet werden, die das Wesen und den Stellenwert von bürgerschaftlicher Partizipation – teils völlig – unterschiedlich bewerten. Bevor nun versucht wird, einen diesbezüglichen Überblick im Feld der Demokratietheorien zu erarbeiten, sollen die wesentlichen Begriffsbestimmungen vorweg genommen werden.

In Bezug auf die Beteiligung in demokratischen Systemen lässt sich der Begriff der Partizipation in mehrere *Dimensionen* unterteilen, die in einer engen Verbindung mit den unterschiedlichen demokratietheoretischen Ansätzen zu sehen sind. Dabei kann Partizipation in eine *instrumentelle*, eine *transformative* und eine *intrinsische* Dimension differenziert werden.

Während die *instrumentelle Dimension* nun die „Auswahl, Programmierung und Kontrolle der politischen Eliten“¹¹² meint, also im Wesentlichen auf den formalen Vorgang von Wahlen in einer demokratischen repräsentativen Ordnung referiert, so besteht der Stellenwert der Partizipation in der *transformativen Dimension*, dass diese hier „(...) erzieherisch wirken und die Individuen zu verantwortungsbewussten Staatsbürgern heranbilden soll.“¹¹³ Über diese beiden Dimensionen hinaus geht das Verständnis von

¹¹¹ Schultze in Nohlen, 2010 [2002]: 723

¹¹² Weber in Lembcke et al., 2012: 223

¹¹³ ebd.

Partizipation als Ausdruck „(...) politischer Freiheit (...).“¹¹⁴ Partizipation ist hier Selbstzweck und hat daher einen intrinsischen Wert bzw. eine *intrinsischen Dimension*.

Im nun Folgenden soll versucht werden, das Verhältnis zwischen den verschiedenen konkurrierenden Ansätzen von Demokratie und der bürgerschaftlichen Partizipation zu skizzieren. Dabei geht es nicht um eine umfassende Darstellung aller zeitgenössischer Demokratietheorien und ihrer Stellung zu den verschiedenen Dimensionen von Partizipation. Für eine solche Darstellung sei auf den Sammelband „Zeitgenössische Demokratietheorien, Band 1: Normative Demokratietheorien“¹¹⁵ verwiesen, der auch der hier versuchten Zusammenfassung als hilfreiche Grundlage gedient hat.

Statt den Demokratietheorien selbst steht hier der Begriff der Partizipation im Fokus der Betrachtung. Es wurden daher Ansätze ausgewählt, die die Differenz in Bezug auf diese Dimensionen der Partizipation veranschaulichen (republikanische und liberale Demokratietheorien) bzw. in weiterer Folge die extremen Pole eines gegensätzlichen Verständnisses von Partizipation (partizipative und elitistische Demokratietheorien) verkörpern. Dabei wurden diese Ansätze nicht vollständig rekonstruiert, sondern nur soweit behandelt, wie es für das jeweilige Verständnis der Dimensionen der Partizipation notwendig schien.

3.2. Republikanische Aspekte von Partizipation

Eine mögliche Erklärung für die stark divergierende Position bezüglich der Bewertung des Stellenwertes der Partizipation, wie sie sich im nun nachstehenden Vergleich republikanischer und liberaler Theorie erkennen lässt, entspringt zweifelsohne aus der gegensätzlichen Konzeption eines Menschenbildes – eines Menschen im Naturzustand. Dabei bezieht sich der

„(...) Republikanismus (...) stets auf die natürliche Bindung des Individuums an das Leben in der Gemeinschaft (...) Politik wird verstanden als ein strategisches Erfordernis des kollektiven Regelungsbedarfs zwischen interagierenden Individuen, aber auch als ein Element der Sinnstiftung und Selbsterfüllung jeder Person durch die Einbindung in kollektive Lebensformen und Entscheidungsprozesse.“¹¹⁶

¹¹⁴ ebd.

¹¹⁵ vgl. Lembcke et al., 2012

¹¹⁶ Richter in Lembcke et al., 2012:157

Die hier zum Ausdruck gebrachte „Sinnstiftung und Selbsterfüllung“ ist im Republikanismus an die gemeinsame Partizipation am politischen Prozess gebunden. Partizipation erhält hier also einen normativen Wert, der in der anthropologischen Konzeption des Republikanismus begründet ist.

3.2.1. Aristoteles (384-322)

Nach der politischen Anthropologie des antiken Staatsphilosophen Aristoteles ist der Mensch¹¹⁷ „(...) „von Natur aus“ ein „politisches Lebewesen“ (gr. *zoon politikón*)“¹¹⁸. Für Aristoteles ist diese Sicht auf den Naturzustand des Menschen auch die Grundlage der politischen Ordnung, und so „(...) besteht [ein Staat] um des vollkommenen Lebens willen.“¹¹⁹

Der Zusammenhang wird ersichtlich, wenn man bedenkt, dass bei Aristoteles die Tatsache, wonach der Mensch „von Natur aus“ *zoon politikón* sei, stets an die Realisierung dieser „Natur“ gebunden ist: „Ein politisches Lebewesen *ist* der Mensch also erst, wenn diese [sic] seine Möglichkeiten auch realisiert, wenn das in ihm vorhandene Potential entwickelt worden ist. Das heißt, das biologische Wesen Mensch muß erst noch zu einem in Gemeinschaft lebenden, eben zu einem politischen Lebewesen gemacht werden.“¹²⁰

Dieser Entwicklungsprozess, der der „Natur“ des Menschen gerecht wird, kann nur gemeinschaftlich passieren. Die Grundlage dieses Entwicklungsprozesses stellt dabei das „gute Handeln“ dar: „Die Ethik wird demnach zur Entfaltung der „Natur“ des Menschen.“¹²¹ Der politischen Philosophie Aristoteles liegen nun Überlegungen zugrunde, die eine Übertragung des „guten Handelns“ in ein politisches System anstreben. Hier zeichnet sich bereits die *intrinsische Dimension* der Partizipation ab.

Diese Überlegungen – die ihren Ausgangspunkt also in der Verwirklichung der „Natur“ des *zoon politikón* haben – sollen jedoch nicht über den Umstand hinweg täuschen, dass die „(...) Teilhabe an Rechtsentscheidungen (*krisis*) und an der Regierung (*archê*)“¹²², die

¹¹⁷ Das dieses Menschbild bei Aristoteles nicht in einem neuzeitlichen universalistischen Sinne zu verstehen ist - also nicht egalitär ist – wird im Folgenden noch ausgeführt.

¹¹⁸ Becker in Becker et al., 2006: 263

¹¹⁹ ebd.

¹²⁰ ebd.

¹²¹ Zemb, 1999 [1961]: 120

¹²² Frede in Höffe, 2001: 77

den Bürger charakterisiert, tatsächlich nur einer kleinen Gruppe innerhalb dem attischen Stadtstaat (*polis*) vorbehalten war.

Bezüglich der Anknüpfungspunkte der zeitgenössischen republikanischen Demokratietheorie an die politische Philosophie Aristoteles verortet Richter drei Elemente, die hier aus Gründen der Übersicht als Orientierungshilfe herangezogen werden sollen:

„(i) Das Individuum ist eng auf die kollektive Existenz der Bürgerschaft bezogen, weil es in der politischen Gemeinschaft eine Form der individuellen Sinnerfüllung findet; (ii) politische Herrschaft soll so nah wie möglich am einzelnen Bürger angesiedelt sein, sei es in seiner Funktion als unmittelbarer Akteur oder als unhintergebarer Legitimationsstifter; (iii) Politikgestaltung ist ein Ausdruck der öffentlichen Begegnung und Verhandlung unter möglichst vielen Gleichen, die durch die Praxis ihrer wechselseitigen Kommunikation normative Einsichten gewinnen.“¹²³

Während der erste Punkt (i) entlang der politischen Anthropologie Aristoteles besprochen wurde, so stellt die hier formulierte Unmittelbarkeit politischer Handlung einen Punkt dar, der zwar die aktive politische Teilnahme meint, jedoch bei Aristoteles mit starken Einschränkungen derselben verbunden bleibt.

Denn von der Bürgerschaft im aristotelischen Sinne sind die meisten Menschen der Polis schlichtweg ausgeschlossen: „(...) nicht bloß die Sklaven und Metöken [Ausländer mit Niederlassungsbewilligung in der Polis, Anm.] [bleiben ausgeschlossen], sondern auch die Handwerker, Kaufleute und gewöhnliche Bauern (...). Übrig bleibt eine kleine Gruppe, die nach heutigem Verständnis eine bestimmte Art von Aristokraten sind.“¹²⁴ Auch den Frauen bleibt die Partizipation am politischen Geschehen der Polis verwehrt, weshalb für die große Mehrheit weder eine direkte noch eine indirekte – sondern schlicht keine – Partizipationsmöglichkeit am politischen Geschehen die Realität darstellte. Es sind also nur die attischen Männer, die sich in am Marktplatz (*agorà*) versammeln und dort das politische Geschehen aktiv, direkt und gemeinschaftlich bestimmen, während Frauen und Sklaven die Aufgabe zukommt, für die ökonomische Grundlage dieser „Freien und Gleichen“ zu sorgen.

Aus diesem Grund ist die oben unter (iii) gewählte Formulierung „möglichst *vieler* Gleicher“ vielleicht doch zu sehr an dem – aus heutiger Sicht naheliegendem – Gedanken orientiert, dass ein so grundlegendes Verständnis eines *zoon politikón* gleichzeitig auch eine emanzipatorische Grundlage darstellen müsste. Dieser Gedanke ist jedoch in einer

¹²³ Richter in Lembcke et al., 2012: 159-160

¹²⁴ Höffe in Höffe, 2001: 196

neuzeitlichen und nicht einer „antiken Logik“ gegründet, der ein universeller Menschheitsbegriff noch unbekannt war, was etwa auch darin zum Ausdruck kommt, dass die „radikale Legitimationsfrage“¹²⁵, also die Frage „[w]arum (...) es überhaupt die Herrschaft von Menschen über Menschen geben [darf]“¹²⁶ sich nicht nur im aristotelischen Denken nicht findet, sondern in der Antike so gut wie nirgendwo gestellt wird¹²⁷.

Im Gegensatz zu partizipativen Theorien, die demgegenüber das Anliegen der Partizipationsmöglichkeit möglichst *vieler* Gleicher vertreten, und deren Proponenten sich zumeist an jenem politischen Schauplatz – der agora – orientieren, diesen dabei nun für alle Mitglieder der Gesellschaft öffnen, so muss bei Aristoteles doch eher von der „Demokratie als Herrschaft der Freien und Gleichen“¹²⁸ (über Unfreie und Ungleiche) gesprochen werden. Diese „Gleichen“ treffen sich und verwirklichen ihre Selbstbestimmung (und dabei jene der „anderen“) im kollektiven Prozess des gemeinsamen Regierens.

In diesen Prozessen – dem Richten und Regieren – werden hier die, unter iii) angeführten „normativen Einsichten“ ausgebildet und können in die Wahrnehmung der einzelnen übergehen, die diese von neuem konstituieren. Dieser Vorgang stellt dabei einen Wesenszug des republikanischen Ansatzes dar, und setzt „(...) eine *transformative democracy* in Gang, die durch die partizipatorische Einbindung der Individuen deren Befähigung zur kompetenten Teilnahme am öffentlichen Leben stärkt (...)“¹²⁹

Neben der *intrinsischen Dimension* von Partizipation – die sich aus dem Naturzustand ableitet und nach welcher Partizipation einen Selbstzweck zur Selbstbestimmung und Selbst-Werdung darstellt – wird hier also die *transformative Dimension* von Teilnahme erkennbar.

Gleichzeitig zur grundsätzlichen Verankerung der Partizipation im aristotelischen Denken, mischt Aristoteles‘ Bürgerstaat dabei jedoch (...) [b]ewußt demokratische und oligarchische Elemente miteinander.“¹³⁰ Dies bedeutet, dass trotz des hohen Stellenwerts, welcher der Partizipation im politischen Denken Aristoteles zukommt, dieser immer auch vor dem Hintergrund einer Selektion und Restriktion derselben zu betrachten ist.

¹²⁵ Höffe in Höffe, 2001: 191

¹²⁶ ebd.

¹²⁷ ebd.

¹²⁸ Becker in Becker et al., 2006: 264

¹²⁹ Richter in Lembcke et al., 2012: 172-173

¹³⁰ Höffe in Höffe, 2001: 199

Die über Tugenden – wobei der diesbezügliche griechische Terminus *aretê* nach Frede dem deutschen „Tauglichkeit“ oder „Tüchtigkeit“ eher gerecht wird¹³¹ – formulierte Befähigung zur Staatsbürgerlichkeit ist bei Aristoteles

„(...) zwar nicht das Privileg einer bestimmten Klasse, ihre Vorbedingungen setzen aber enge soziale Grenzen, weil die *phronêsis* [praktische Vernunft, Anm.] auf einer besonderen Bildung (*paideia*) und Erfahrung (*empeiria*) beruht, die ihrerseits die nötige Muße (*scholê*) erfordern. Und diese Tatsache erklärt, warum Aristoteles sie den Arbeitern schlechtweg abspricht. (...) So erklärt sich Aristoteles‘ – auf moderne Demokratien so anstößig wirkende Bevorzugung einer zum Weitblick und zum entsprechenden Handeln geeigneten Elite.“¹³²

Abgesehen von der Tatsache, dass diese Bevorzugung von Eliten auch in modernen Demokratie (zunehmenden) Zuspruch erfährt, und – wie weiter unten gezeigt wird – die demokratischen Elitentheorien im Feld der zeitgenössischen Demokratietheorien etabliert sind, so lässt sich an dieser Stelle doch das breite Spektrum der politischen Ordnung bei Aristoteles erahnen und auch die damit verbundene Spannungsbogen an Interpretationsmöglichkeiten.

So kann die aristotelische „(...) Konzeption [aktiver Bürgerbeteiligung, als] Angehörigen moderner, repräsentative Demokratien fern liegen[d] (...)“ betrachtet werden¹³³ oder andernorts diesbezüglich zu dem Schluss gekommen werden, wonach „(...) eine Verfassung [die nach Aristoteles, Anm.] als ideal erscheint, (...) [sich] nach heutigen Begriffen (...) einer rechtsstaatlichen und repräsentativen Demokratie annähert.“¹³⁴

Die politische Partizipation jedenfalls verfügt bei Aristoteles sowohl über eine *intrinsic* Dimension – besitzt also einen Selbstzweck, der aus dem Naturrecht verständlich wird – als auch über eine *transformative* Dimension – wobei hier die Befähigung zur kompetenten Teilnahme am öffentlichen Leben reproduziert werden. Dies muss dabei stets vor der grundlegenden gesellschaftlichen Realität im attischen Stadtstaat betrachtet werden, wonach ein Großteil der Bevölkerung (Frauen, Sklaven und Nicht-Athener) von der Möglichkeit der formalen Teilnahme am politischen Leben ausgeschlossen war.

¹³¹ Frede in Höffe, 2001: 82

¹³² Frede in Höffe, 2001: 92

¹³³ Frede in Höffe, 2001: 79

¹³⁴ Höffe in Höffe, 2001: 198

3.2.2. Rousseau (1712-1778)

Der wohl bedeutendste neuzeitliche Vertreter, der die Auffassung des Menschen eines rundum gemeinschaftlichen und politischen Lebewesens aufgreift, ist der Vertragstheoretiker Jean Jacques Rousseau. Wie Aristoteles geht auch er von einer Veränderlichkeit, einem Potential, das in der menschlichen Natur veranlagt liegt, aus und wie dieser formuliert auch Rousseau entsprechende Tugenden, die der dahingehenden Entwicklung des Menschen dienlich sein sollen. Wie später noch dargestellt werden soll, wird ein solcher Begriff von Republik, der sich „(...) über die Vorstellungen von Tugend und Selbstregierung definiert (...)“¹³⁵ von den Theoretikern des Liberalismus – etwa von den Verfassern der *Federalist Papers* – abgelehnt.

Generell lassen sich die Eigenschaften des Menschen nach Rousseau in drei Gruppen einteilen:

„Einige Eigenschaften gehören zur Natur des Menschen und sind auch aktuell vorhanden wenn sie nicht unterdrückt werden (Selbstliebe, Mitleidsfähigkeit, einfache Bedürfnisse); einige Eigenschaften gehören nicht zur Natur des Menschen, können aber durch entsprechende Umstände erworben werden (Streben nach Macht, Reichtum, Status; Neid; verfeinerte Bedürfnisse); einige Bedürfnisse schließlich gehören als Anlage zur Natur des Menschen und können durch entsprechende Umstände entfaltet werden (etwa Sprache im besonderen und Kultur im allgemeinen). Die Entstehung, bzw. die Entfaltung der zweiten bzw. der dritten Gruppe von Eigenschaften sind folgen der Vergesellschaftung; und was in welchem Umfang entsteht, hängt von der Art der Vergesellschaftung ab.“¹³⁶

Seine Vorstellung einer idealen Vergesellschaftung legt Rousseau in seinem Hauptwerk, dem Gesellschaftsvertrag (*contract social*), in Form einer Republik fest. Anders als Aristoteles, der bewusst – wie oben dargestellt wurde – eine Mischform der politischen Ordnung mit oligarchischen bzw. elitistischen Zügen wählt, so ist das Bestreben Rousseaus an der Entwicklung einer egalitären Gesellschaft orientiert, weshalb er auch die Möglichkeit politischer Repräsentation grundlegend ablehnt: „Zu beseitigen ist (...) die Funktion des Darstellers, des Schauspielers, der von seinem Wesen her Lug und Trug produziert und eine Differenz zwischen sich und den Zuschauern voraussetzt: Diese sind der Möglichkeit des Handelns und der daraus erwachsenden Freiheit und Glückseligkeit beraubt und auf die Rolle bloßer Beobachter reduziert.“¹³⁷ Stattdessen verlangt Rousseau

¹³⁵ Jörke in Lhotta, 2010: 48

¹³⁶ Schmidt/Zintl in Becker et al., 2006: 65

¹³⁷ Duso, 2006: 27

nach einer „politische[n] Ordnung, in der jeder die Position von Souverän und Untertan in sich vereint.“¹³⁸

Bei Rousseau wird – im Gegensatz zu Aristoteles – nun das gesamte Volk zum politischen Souverän. Ein Ansatz der vor entsprechende Herausforderungen gestellt ist. Denn während es

„(...) im antiken Stadtstaat möglich ist, den männlichen Vollbürgern die Teilnahme am politischen Leben dadurch zu ermöglichen, daß sie von der Sorge um den Lebensunterhalt befreit werden – eben durch die Sklavenarbeit, aber auch durch die Bindung der Frauen an das Haus und den Haushalt – , (...) müssen die Bürger in Rousseaus Republik nun beide Lasten schultern und sowohl für die ökonomische Reproduktion sorgen als auch an den Volksversammlungen teilnehmen.“¹³⁹

Der aktiven politischen Teilnahmemöglichkeit steht demnach vorab die sozio-ökonomische Realität gegenüber.

Zwar gibt es auch in der Konzeption Rousseaus eine Regierung, diese stellt jedoch keine repräsentative Form im heutigen Sinne dar, sondern vielmehr eine Exekutive, die als „die notwendige Vermittlungsinstanz zwischen dem Souverän als aktivem Volk und den Untertanen als passivem Volk“¹⁴⁰ wirkt.

Wie bei Aristoteles, ist diese Entwicklung eines „sich-selbst-regierenden“ Bürgers auch bei Rousseau mit der Ausbildung diesbezüglicher Tugenden verbundenen. Die Vermittlung dieser *am Gemeinwohl orientierten* Tugenden ist „(...) zunächst noch eine der Hauptaufgaben der (...) Exekutivgewalt, [diese hat] dafür zu sorgen, daß den Bürgern von Kindesbeinen an, durch Erziehung (...) vermittelt werde, sich selbst nur im Hinblick auf den Staat zu sehen, sich also als rein politische Wesen zu betrachten.“¹⁴¹

Das Ergebnis dieser – am Gemeinwohl orientierten Erziehung – manifestiert sich bei Rousseau im Konzept des *Citoyen*, den Rousseau als Gegenbild zum selbstfixierten und egoistischen *Bourgeois* entwirft. Der Citoyen ist dabei Bürger, der als Mitglied des Volkssouveräns „(...)aktiv, vernünftig und verantwortungsbewußt partizipiert.“¹⁴² Diese beiden – Citoyen und Bourgeois – stehen demnach in einem Spannungsverhältnis zueinander:

¹³⁸ Holthaus/Noetzel in Lembcke et al., 2012: 35

¹³⁹ Becker in Becker et al., 2006: 283

¹⁴⁰ Becker in Becker et al., 2006: 277

¹⁴¹ Becker in Becker et al., 2006: 286

¹⁴² Zimpel, 1972: 110

„Der Citoyen als Staatsbürger erscheint (...) als gedankliche Konstruktion, da er mit seinen „reinen“ staatsbürgerlichen Tugenden in der Realität nicht existieren kann. (...) Der Bourgeois, der dekadente und verdorbene Besitzbürger des 18. Jahrhunderts, ist in dem Wechselspiel die einzige anthropologische Konstante, die tatsächlich existiert. Er ist der Zeitgenosse Rousseaus, dessen höchste Ausprägung dieser im vornehmen Bewohner von Paris sah. Damit wird auch deutlich, dass (...) der Citoyen von Rousseau entworfen wurde, um die Kritik am Bourgeois und an der Gegenwart zu ermöglichen (...).“¹⁴³

Der Citoyen ist also – als Konzeption der Idealform eines Staatsbürgers – die Rousseausche Gegenthese zum Bourgeois seiner Zeit. Letzteren sieht Rousseau dabei als Produkt jener falschen Vergesellschaftung¹⁴⁴, der er diesen Citoyen als Ausgangspunkt einer besseren Vergesellschaftung entgegensetzt. In dieser Konsequenz kommt der *transformativen Dimension* von Partizipation bei Rousseau ein immenser Stellenwert zu.

Das Prinzip der Orientierung am Gemeinwohl, das die Grundlage der „Erziehung“ des Citoyen darstellt, findet seinen Ausdruck in der Übereinstimmung zwischen dem Partikularinteresse des Bürgers und dem Allgemeinwillen (*volonté général*), wobei - wie etwa Zintl hervorhebt – es hier auch zu Fehlinterpretationen kommen kann. Der *volonté général* „(...) ist zunächst einmal eben nicht ein gemeinsamer Wille (das passende Adjektiv wäre „commune“ o.ä.), sondern erst einmal ein aufs Allgemeine zielender Wille („générale“). Jedes Individuum hat einen Gemeinwillen und einen partikularen Willen“¹⁴⁵:

Der Gemeinwille des Individuums enthält seine Gerechtigkeitsurteile und seine Urteile über das, was für alle gut ist; sein partikularer Wille richtet sich auf die Verfolgung seiner spezifischen Interessen. (...) Die *volonté général* ist nicht etwa unfehlbar und immer gerecht, weil sie ein allgemein geteilter Wille ist; sondern in ihr sollten alle übereinstimmen können (wenn sie nicht von ihren partikularen Interessen geblendet sind), weil das, was gerecht und dem Wohle aller förderlich ist, im Prinzip erkennbar ist“¹⁴⁶

Der *volonté général* bildet dabei auch die Ausgangslage für die Stimmabgabe bei der Volksversammlung. Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein Wahlrecht wie wir es heute kennen.

„Wenn man in der Volksversammlung ein Gesetz vorschlägt, fragt man nicht so sehr, ob die Bürger den Vorschlag annehmen oder zurückweisen, sondern ob dieser mit dem allgemeinen Willen des Volkes übereinstimmt oder nicht. Ein jeder spricht mit seiner

¹⁴³ Heyer, 2006: 11

¹⁴⁴ Zintl in Becker et al., 2006: 66

¹⁴⁵ Zintl in Becker et al., 2006: 68-69

¹⁴⁶ ebd.

Wahlstimme seine Meinung aus, und die Stimmzählung ergibt die Erklärung des allgemeinen Willens.“¹⁴⁷

Hier verschmelzen die *transformative* und die *instrumentelle* Dimension von Partizipation zu einer einzigen Kategorie. Der von Zintl beanstandeten Trennung zwischen dem partikularen und einem „aufs Generelle abzielenden“ Willen, der kein gemeinsamer Wille sei, steht der nachfolgende Auszug insofern entgegen, dass der gemeinsame Wille – der erst mit der Stimmabgabe zum Ausdruck kommt – dem Partikularwillen völlig zu dominieren scheint:

„Wenn also die Meinung siegt, die der meinen widerspricht, beweist das nur, daß ich mich geirrt habe, und daß der allgemeine Wille anders will, als ich angenommen hatte. Wenn mein Sonderwille gesiegt hätte, hätte ich gegen meinen eigenen Willen gehandelt und wäre somit nicht frei gewesen.“¹⁴⁸

Das Individuum ist entlang dieser Formulierung der Mehrheit völlig unterstellt. Ein Umstand, der –auch angesichts der Jakobinischen Tugendherrschaft unmittelbar nach der Französischen Revolution –dem Werk Rousseaus oftmals ein totalitäres Potential zuordnete, was aber nicht allgemein geteilt wird. So widerspricht etwa Zimpel einer Sichtweise die „[i]m Primat des Gemeinwillens (...) [das] gegenüber den liberalen Theorien (...) so oft bemühte ‚totalitäre Potential‘ der Rousseauschen Philosophie“¹⁴⁹ verortet. Der *volonté général* sei deshalb nicht so zu interpretieren,

„(...) als habe Rousseau hier der „Selbstbestimmung“ das [sic] Individuums die „Fremdbestimmung“ im Gemeinwillen entgegengesetzt. Gerade das Gegenteil ist gemeint: Insofern sich der Einzelne mit seinen beschränkten Zielen, seinen egoistischen Interessen und seinem triebhaften Handeln einer höheren Rationalität unterstellt, kann er erst die ‚vertu‘ erlangen, die ihn seiner Menschlichkeit zuführt: Freiheit und Leben bleiben auch im Staat als „unveräußerliche Güter“ respektiert.“¹⁵⁰

Manche Autoren weisen demgegenüber wiederum auf Textstellen bei Rousseau hin, die eine kritische Perspektive auf die Rousseausche Konzeption dieser *transformativen Dimension* wohl doch legitimieren: „Ist dies geglückt, ist die politische, gemeinwohlbezogene Sicht in den Einzelnen also erst einmal ausreichend verwurzelt, dann kann man, sagt Rousseau, von ihnen später „alles“ haben.“¹⁵¹

¹⁴⁷ Rousseau, 2000 [1762]: 145

¹⁴⁸ Rousseau, 2000 [1762]: 145

¹⁴⁹ Zimpel, 1972: 28

¹⁵⁰ ebd.

¹⁵¹ Becker in Becker et al., 2006: 286

Ohne auf diese Grundsätze hier vertiefend einzugehen zu wollen, soll festgehalten werden, dass der *transformativen Dimension* in Rousseaus Denken ein sehr hoher Stellenwert zukommt. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass sein gesamtes Werk dem Bestreben einer neuen Form der Vergesellschaftung folgt, die sich vom *status quo* abhebt. Vor allem die Ablehnung politischer Repräsentanten und die Notwendigkeit direkten Beteiligung stellen jene Grundlagen dar, auf die sich – wie weiter unten noch dargestellt wird – die zeitgenössischen Vertreter der partizipativen Demokratietheorien beziehen.

3.3. Partizipation und Liberalismus

Wie oben gezeigt wurde kommt der Partizipation im Sinne einer aktiven und direkten Beteiligung am politischen Geschehen, sowohl im aristotelischen Denken als auch bei Rousseau, eine wichtige Bedeutung zu. Bei beiden Theoretikern ist die Partizipation untrennbar mit einer Dimension von Selbstbestimmung, oder Selbstverwirklichung, verbunden und dabei Ausdruck persönlicher Freiheit. Diesem Freiheitsbegriff des Republikanismus steht dabei jener des Liberalismus entgegen.

Isaiah Berlin unterscheidet diese beiden Freiheitsbegriffe als einen positiven und einen negativen¹⁵². Da sich diese Unterscheidung auch auf den veränderten Stellenwert der Partizipation überträgt, soll sie hier herangezogen werden, um von den republikanischen Ansätzen auf die liberalen Theorien überzuleiten.

3.3.1. Positive und negative Freiheit nach Berlin

Während die Rolle der Beteiligung des Bürgers in der Republikanischen Theorie – von komplexen Überlegungen begleitet ist, da die aktive Gestaltung am politischen Geschehen mit der Selbstbestimmung – *intrinsische Dimension* – der Bürger verbunden ist, und dabei der Ausbildung von Kompetenzen bzw. „Tauglichkeiten“ – *transformative Dimension* – durch die Partizipation ein hoher Stellenwert für die Stabilität des politischen Systems zukommt, so hält demgegenüber die Liberale Demokratietheorie bürgerliche Partizipation weitgehend auf den Wahlakt und somit auf die *instrumentelle Dimension* beschränkt. Den normativen Dimensionen der Partizipation steht dabei im Liberalismus ein „Rechtsgeist“ gegenüber, wie er für Alexis de Tocqueville (1805-1859) etwa „(...) in der amerikanischen

¹⁵² vgl. Hartmann/Offe, 2011: 185

Judikative ausgeprägt ist, [und] von dort in die übrigen Institutionen und auf die Bürger übertritt (...)“¹⁵³

Isaiah Berlin unterscheidet nun einen positiven Freiheitsbegriff von einem negativen, und meint dabei die grundlegende Differenz in Bezug auf die Selbstbestimmung. Ganz allgemein leitet sich Freiheit in seiner „positiven“ Bedeutung vom

„(...) Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein. Ich will, daß mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten. Ich will das Werkzeug meiner eigenen, nicht fremder Willensakte sein. Ich will Subjekt, nicht Objekt sein: will von Gründen, von bewußten Absichten, die zu mir gehören, bewegt werden, nicht von Ursachen, die gleichsam von außen auf mich einwirken. Ich will jemand sein, nicht niemand; ein Handelnder – einer, der Entscheidungen trifft, nicht einer, über den entschieden wird, ich will selbstbestimmt sein (...).“¹⁵⁴

Dieser – auf der Selbstbestimmung des Individuums beruhende – Freiheitsbegriff, ist bei Aristoteles und Rousseau nun mit einer direkten Partizipationsmöglichkeit am politischen Entscheidungsfindungsprozess verbunden, wie oben dargestellt wurde. Direkten Partizipationsmöglichkeiten stehen liberale Theoretiker dagegen ablehnend gegenüber, wobei nun der negative Freiheitsbegriff die Grundlage darstellt:

„Gewöhnlich sagt man, ich sei in dem Maße frei, wie niemand in mein Handeln eingreift, kein Mensch und keine Gruppe von Menschen. (...) Wenn andere mich daran hindern, etwas zu tun, das ich sonst tun könnte, bin ich insofern unfrei (...).“¹⁵⁵

Im Zentrum dieses negativen Freiheitsbegriffes stehen in der liberalen Denktradition nun nicht mehr die politischen Partizipationsrechte, sondern die individuellen Rechte nach Sicherheit, Eigentum oder etwa freier Meinungsäußerung. Vor diesem Hintergrund wird weder die Rolle politischer Repräsentation in einem ähnlichen Stellenwert – wie das etwa bei Rousseau der Fall ist – problematisiert, noch wird der Partizipation insgesamt ein vergleichbarer Wert zugestanden. Die individuellen Freiheitsrechte zu gewährleisten und zu schützen gibt dabei zum einen den Ausschlag für die Konzeption politischer Ordnung und zum anderen die Legitimation politischer Herrschaft.

Während also etwa Rousseau „(...) unter Freiheit nicht die „negative“ Freiheiten des Individuums, das innerhalb eines bestimmten Bereichs nicht eingeeignet werden darf, [meint], sondern Verhältnisse, in denen nicht bloß einige, sondern alle qualifizierten

¹⁵³ Holthaus/Noetzel in Lembcke et al., 2012: 37

¹⁵⁴ Berlin, 1995 [1969]: 211

¹⁵⁵ Berlin, 1995 [1969]: 201-202

Mitglieder einer Gesellschaft Anteil an jener öffentlichen Gewalt haben (...)“¹⁵⁶, so birgt diese Partizipation der Vielen in der liberalen Denktradition die Gefahr einer „tyrannischen Mehrheit“, also die Gefahr, dass „(...) die Freiheit in diesem „positiven“ Sinne sehr leicht allzu viele der „negativen“ Freiheiten (...) zerstören konnte.“¹⁵⁷ Unter diesem Aspekt wird politische Partizipationsmöglichkeit im Liberalismus also stets skeptisch betrachtet.

Im Folgenden sollen nun die Ansätze einiger der wesentlichen Vertreter dieser Denktradition umrissen werden. Im Zentrum der Darstellung steht dabei abermals der Begriff der Partizipation, der - wie bereits angemerkt - gegenüber den republikanischen Theorien nur noch stark eingeschränkt verortet werden kann.

3.3.2. John Locke (1632-1704)

Das Wesen des Menschen wird bei den klassischen liberalen Philosophen tendenziell pessimistisch aufgefasst. So betrachtet etwa John Locke, der gemeinhin als Vater der liberalen Theorie gilt, den Naturzustand des Menschen in Anlehnung an Thomas Hobbes¹⁵⁸ als einen Kriegszustand. Bei Hobbes gehen die Menschen, als vernunftfähige Individuen, den Weg aus diesem „Naturzustand, den sie für lebensunwert erachten, indem sie einen Gesellschaftsvertrag schließen, der ihre individuellen Interessen – vor allem die Unversehrtheit von Leib und Leben – sichert.“¹⁵⁹

Im Mittelpunkt dieser politischen Denkrichtung steht nun nicht die Entfaltung von natürlichen Eigenschaften durch eine aktive Partizipation am politischen Geschehen. Vielmehr „[t]auschen in der Vertragskonstruktion von Hobbes die Einzelnen (...) die persönliche Freiheit zur Selbstverteidigung gegen die Sicherung ihrer Existenz durch den Staat.“¹⁶⁰ Diese Freiheit – im egoistischen und auch zerstörerischen Sinne – wird nun an einen Herrscher abgegeben. Im Gegensatz dafür erhalten die Bürger den Anspruch auf Sicherheit und Schutz durch denselben, was jedoch bei Hobbes, einem Befürworter der

¹⁵⁶ Berlin, 1995 [1969]: 245

¹⁵⁷ ebd.

¹⁵⁸ Hobbes, 1970: 112-129

¹⁵⁹ Holthaus/Noetzel in Lembcke et al., 2012: 34

¹⁶⁰ ebd.

absoluten Monarchie, vor dem Hintergrund einer Legitimation absolutistischer Willkür relativiert wird¹⁶¹.

Im Gesellschaftsvertrag Lockes, der mit Montesquieu (1689-1755) dagegen „(...) zu den tonangebenden Kritikern der (absolutistischen) Monarchie gehört“¹⁶²

„(...) erhöhen sich (...) die Ansprüche, welche die Individuen mit Hilfe eines Gesellschaftsvertrages verwirklicht sehen wollen. Ihnen geht es nicht mehr nur um die Errichtung einer Sicherheitsordnung, sondern um die politische Durchsetzung und Wahrung des natürlich vorhandenen Rechts auf Eigentum am eigenen Körper sowie dem Recht auf Freiheit zur Selbstbestimmung sowie auf Eigentum.“¹⁶³

Dabei betont Locke die vertraglich festgelegte Rechtsordnung und das Gewaltmonopol des Staates, wobei der „(...) Zweck des Vertrages (...) Rechtssicherheit [ist] – Eigentum und Person der Subjekte sollen besser geschützt werden, als dies im Naturzustand möglich ist.“¹⁶⁴ Dementsprechend ist für den Liberalismus „(...) charakteristisch (...), dass politische Ordnung auf das aufgeklärte Interesse des Einzelnen zurückgeführt (...) [wird, und], dass die Legitimität der staatlichen Herrschaft an der Wahrung der Individualfreiheiten und –rechte gemessen wird.“¹⁶⁵

Wie diese staatliche Herrschaft nun aussieht – also welche Herrschaftsform gewählt wird – bleibt bei Locke dem Volk selbst überlassen, dieses „(...) kann die Gesetzgebung in die eigenen Hände nehmen („Demokratie“) oder einer Personengruppe („Oligarchie“) bzw. einer einzigen Person („Monarchie“) übertragen (...), in welcher Mischung auch immer es ihm zweckmäßig erscheint.“¹⁶⁶ In seinem Hauptwerk, *Two Treatises of Government* stellt Locke dabei jedoch eindeutig fest, dass die Voraussetzung für die Legitimität der Regierung die Zustimmung des Volkes darstellt.

Statt also der – bei Aristoteles und Rousseau so wichtige – Frage nach den Möglichkeiten der Partizipation ähnliche Priorität beizumessen, bildet die Frage nach der Rechtssicherheit des Individuums die Grundlage der politischen Ordnung des Liberalismus. Zwar kann das Volk nach Locke nun auch von einem Monarchen regiert werden, jedoch hat dies nichts mehr mit dem absolutistischen Herrscher bei Hobbes zu tun, da selbst in diesem Falle

¹⁶¹ vgl. Brito Vieira, 2009

¹⁶² Holthaus/Noetzel in Lembecke et al., 2012: 35

¹⁶³ ebd.

¹⁶⁴ ebd.

¹⁶⁵ Holthaus/Noetzel in Lembecke et al., 2012: 33

¹⁶⁶ Zintl in Becker et al., 2006: 62

„(...) das Volk im Prinzip Herr der institutionellen Entscheidung [bleibt], die es auch ändern kann. Die Ermächtigung die das Volk dem Legislativorgan überträgt, ist niemals unbeschränkt.(...) Es gibt auch eine Bindung des Legislativorgans an das Volk, die sichert, daß dieses Organ seine Ermächtigung nicht gegen das Volk mißbraucht: Die Gesetze müssen für alle gelten, also auch für diejenigen, die sie gemacht haben, sie müssen berechenbar und stabil sein, öffentlich bekannt gemacht werden.“¹⁶⁷

Während bei Hobbes der absolutistische Herrscher auch noch mit Willkürmacht ausgestattet war, so lässt sich diese Regierungsform aufgrund der erweiterten Freiheitsrechte der Individuen – die nun gemeinsam den Souverän bilden – nicht mehr mit den politischen Grundlagen des Liberalismus vereinbaren.

3.3.3. Die Federalist Papers (1787/1788)

War bei John Lockes Gesellschaftsvertrag nun die Frage nach der Regierungsform noch offen, so muss diese in der staatlich verfassten Wirklichkeit konkret beantwortet werden. Ihren Siegeszug tritt die Demokratie bekanntlich in den USA an. Maßgeblich an deren Verfassung beteiligt waren die sogenannten *Federalist Papers* – insgesamt 85 Essays, die in den Jahren 1787 und 1788 von den Liberalen Alexander Hamilton, James Madison und John Jay verfasst worden waren und denen die „Erfindung der demokratischen Repräsentation“¹⁶⁸ zugeschrieben wird. Dies ist vor dem Hintergrund zu betrachten, dass „(...) Demokratie und Repräsentation [bis dahin] als Gegensatzpaare gegolten [hatten]“¹⁶⁹:

„Der Grund dafür liegt in der Bedeutung der beiden Begriffe. Repräsentation wird in der Staatstheorie seit dem Mittelalter als Instrument angesehen, durch das mehrere Personen innerhalb eines Herrschaftsverbandes handeln können. Es geht also um die Frage, wie einer oder mehrere zum Handeln und Entscheiden für die Gruppe ermächtigt und wie diese Handlungen und Entscheidungen den Gruppenmitgliedern und der Gruppe zugerechnet werden können. Dagegen bezeichnet Aristoteles mit Demokratie die Staatsform der unmittelbaren Selbstbestimmung des Volkes, die er allerdings für äußerst verfallsanfällig hielt. Und so ging in der frühen Neuzeit, am prominentesten Rousseau, davon aus, dass Demokratie und Repräsentation nicht miteinander vereinbar sind.“¹⁷⁰

Ähnlich wie Aristoteles, stehen die Verfasser der Federalist Papers der Demokratie skeptisch gegenüber. Bei Madison findet sich eine „(...) Kritik der „reinen“ Demokratie“¹⁷¹:

¹⁶⁷ ebd.

¹⁶⁸ Brunhöber in Lhotta, 2010: 59

¹⁶⁹ Brunhöber in Lhotta, 2010: 60

¹⁷⁰ ebd.

¹⁷¹ Jörke in Lhotta, 2010: 45

„Diese sei wesentlich durch defizitäre Praktiken wie die der Demagogie geprägt; in ihr könne daher eine rationale Entscheidungsfindung schichtweg nicht erfolgen. Darüber hinaus wird die Demokratie jedoch auch als eine ebenso ungerechte wie maßlose Herrschaftsform charakterisiert. In ihr existiere die ständige Gefahr einer „Tyrannei der Mehrheit“, der die Rechte des Individuums schutzlos ausgeliefert seien.“¹⁷²

Da der Begriff Demokratie – vor allem wegen der Befürchtung der Entstehung einer tyrannischen Mehrheit – auch im Liberalismus nun eher skeptisch bis ablehnend betrachtet wird, bedienen sich die Autoren der Federalist Papers eines Kunstgriffes:

„Hatte Hamilton die (...) Staatsform 1777 noch „repräsentative Demokratie“ genannt (...) einigte man sich im Federalist auf die Bezeichnung „Republik“. Damit sollte der Unterschied zur aristotelischen Demokratie deutlich werden. (...) Eine Republik ist also ein Staat, in dem alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht, aber durch gewählte Repräsentanten ausgeübt wird.“¹⁷³

Demokratie wird von den Federalists – Hamilton, Madison und Jay – demnach keineswegs als ideale Regierungsform begriffen, sondern in Verbindung mit einem hohen Gefährdungspotential gesehen, weshalb sie nur unter rigiden Einschränkungen zur Anwendung kommen kann.

Vor diesem Hintergrund wird eine repräsentative Ordnung nicht – wie etwa von Rousseau – als ein Problem der Selbstbestimmung erachtet, sondern als ein willkommenes Lösungsmodell, das die demokratische Mitbestimmung „auf ein erträgliches Maß minimiert“ und somit die „Gefahr einer tyrannischen Mehrheit“ einzudämmen vermag. Dabei ist für Madison

„(...)entscheidend, dass die Repräsentanten weitgehend unabhängig von den Wählern agieren können; sie sollen ihren eigenen Urteilen und nicht den unaufgeklärten Wünschen der Repräsentierten folgen. Das Parlament ist entsprechend der Ort, in dem „erlesene“ Charaktere gemeinsam in Rede und Gegenrede nach dem Gemeinwohl suchen. (...) Wahlen [dienen] daher auch mehr der Bestimmung einer politischen Elite als der Sicherung der Responsivität [Bedürfnissensibilität, Anm.¹⁷⁴].“¹⁷⁵

Während nun Rousseau die Frage, „[w]ie der Einzelne innerhalb einer politischen Ordnung nur seinem eigenen Willen unterworfen sein [kann] (...)“ entlang „(...) einer politischen Ordnung [löst], in der jeder die Position von Souverän und Untertan in sich vereint“¹⁷⁶ und der gemeinwohlorientierte *volonté général* – als politisches Konsensprinzip – der Bildung

¹⁷² ebd.

¹⁷³ ebd.

¹⁷⁴ Der Begriff der *Responsivität* bezeichnet die „Bedürfnissensibilität“ der Eliten und geht nach Waschkuhn auf Roland Pennock (1952) zurück, (Waschkuhn in Luthardt/Waschkuhn, 1988: 38)

¹⁷⁵ Jörke in Lhotta, 2010: 53

¹⁷⁶ Holthaus/Noetzel in Lembecke et al., 2012: 35

einer *tyrannische Mehrheit* entgegen steht, so wird bei den „(...) Autoren der Federalist Papers [in Abgrenzung zu Rousseau] die Repräsentativdemokratie (...) [befürwortet, die] (...) neben Vorteilen in der Interessensorganisation auch den Einschluss einer Vielzahl von Gruppen mit Sonderinteressen, die sich gegenseitig ausbalancieren, [verspricht], so dass die Bildung einer tyrannischen Mehrheit unwahrscheinlich wird.“¹⁷⁷

Ohne an dieser Stelle weiter auf diese grundlegenden Faktoren einzugehen, muss noch ein weiterer Faktor betrachtet werden, der wieder die forschungsleitende Dimension der Partizipation umfasst. Sie geht auf Alexis de Tocqueville zurück, dessen „Bedeutung für die Entwicklung der liberalen Demokratietheorie

(...) auch darin [besteht], dass er kulturelle Faktoren als wichtige Wirkgrößen bei der Heranbildung und Stabilität demokratischer Systeme identifiziert. Mit Blick auf die USA nennt er eine christlich geprägte Gesinnung und den edukativen Wert sozialer Vereinigungen und verweist damit auf das notwendige Bestehen einer vorpolitischen Ressource demokratischer Systeme.“¹⁷⁸

An diese Beobachtung Tocquevilles, die dieser in den „Studien zur Demokratie in Amerika“ (1835/1840) ¹⁷⁹ veröffentlicht, knüpft ein weiterer berühmter liberaler Theoretiker - John Stuart Mill - an, wie im Folgenden dargestellt werden soll.

3.3.4. John Stuart Mill (1806-1873)

Auch für Mill stellt die Gefahr der Ausbildung einer „tyrannischen Mehrheit“ eine gewichtige Problemstellung dar. Mill meint damit „[d]ie Gefahr des Verlustes oder der Beschränkung von Freiheit (...) [die nun] nicht mehr nur im Machtmissbrauch der Monarchen gegeben [ist], sondern „von unten“ durch die Gesellschaft selbst.“¹⁸⁰ Als Grundlage muss auch bei Mill wieder der Gedanke der Absicherung der individuellen Freiheitsrechte gelten. Mill setzte sich dabei etwa für einen Atheisten namens Carlyle mit folgenden Worten ein:

„Christen, deren Neuerer als Ketzer, als Abtrünnige, als Gotteslästerer in Verliesen und auf Scheiterhaufen endeten – Christen, deren Religion in jeder Zeile Wohltätigkeit, Freiheit und Barmherzigkeit atmet....daß diese Christen, nachdem sie die Macht erlangt haben,

¹⁷⁷ Holthaus/Noetzel in Lembcke et al., 2012: 36-37

¹⁷⁸ Holthaus/Noetzel in Lembcke et al., 2012: 37

¹⁷⁹ ebd.

¹⁸⁰ Holthaus/Noetzel in Lembcke et al., 2012: 38

deren Opfer sie selbst einmal waren, dies Macht nun auf die gleiche Weise einsetzen, ist...ungeheuerlich“¹⁸¹

In seiner wegweisenden Schrift „Über die Freiheit“¹⁸² („On Liberty“), die sich mit der „(...) Frage nach dem Umfang (nature) und den Grenzen (limits) der Macht (power) [befasst], die von der Gesellschaft (society) legitim über den Einzelnen (individual) ausgeübt werden darf“¹⁸³ beschäftigt sich Mill ausgiebig mit der Freiheit des Denkens und der Rede. Die Gefahr der Bildung einer „tyrannischen Mehrheit“ – die diesen, und anderen, individuellen Freiheitsrechten ständig zu drohen scheint, sieht Mill auf zwei Ebenen gegeben. Zum einen betrifft sie den Bereich des Politischen, wo „(...) die Tyrannei dadurch [drohe], daß die Mehrheit der Minderheit ihren Willen aufzwingt.“¹⁸⁴ Zum anderen betrifft sie die Ebene des gesellschaftlichen Miteinanders wo „(...) es zwar keinen eigentlichen Zwang, aber Konformitätsdruck durch Mißbilligung jeglichen eigenwilligen, vom Mittelmaß abweichenden, Verhaltens [gäbe]“¹⁸⁵

Dabei bleibt Mill den Fähigkeiten der Demokratie als Sicherheitsgarant gegenüber den Formen der Tyrannei – wie auch die Federalists vor ihm – durchwegs skeptisch gegenüber eingestellt. Das demokratische Verhältnis zwischen den Regierenden und den „Regiert-Werdenden“ stellt eine Grundlage dieser Skepsis dar, denn „[s]olange die Herrschaft von den ihr Unterworfenen als Fremdherrschaft erlebt werde, sei Mißtrauen gegen sie ein natürlicher Impuls, seien alle Instinkte auf ihre Bändigung ausgerichtet. Sobald aber die Herrschaft demokratische Selbstherrschaft sei, versagten diese Instinkte.“¹⁸⁶ Entlang dieses Spannungsverhältnisses zwischen den Regierenden und den Regierten in der demokratisch- repräsentativen Ordnung:

„(...) könnte [man] nun erwarten, daß Mill das größere Problem in der politischen Mehrheitstyrannei sieht, eben weil hier Zwang und nicht nur Mißbilligung tragend ist. Mill argumentiert aber anders: Nur in der Arena des täglichen Umgangs miteinander können seiner Ansicht nach die Menschen eine Haltung gegenseitigen Respekts, auch vor der Andersartigkeit des anderen, lernen, und nur wenn sie sich einen solchen Respekt zu eigen gemacht haben, werde auch ihre Instinkte des Mißtrauens gegenüber der – ja von ihnen selbst ausgeübten – politischen Gewalt wieder funktionieren.“¹⁸⁷

¹⁸¹ Berlin, 1995 [1969]: 263

¹⁸² vgl. Mill, 2009 [1859]

¹⁸³ Mill, 2009 [1859]: 5

¹⁸⁴ Zintl in Becker et al., 2006: 138

¹⁸⁵ ebd.

¹⁸⁶ ebd.

¹⁸⁷ Zintl in Becker et al., 2006: 138

Hier lässt sich erkennen, dass auch bei Mill gewissen „Tugenden“ ein - wenn schon nicht grundlegender, dann zumindest relativer - Stellenwert in Bezug auf die Stabilität der politischen Ordnung zukommt. Doch während sich bei den Vertretern des Republikanismus - wie oben ausgeführt - die Tugend, oder Tauglichkeit, stets in Verbindung mit der Partizipation am *Regieren und Richten* heranbildet, so können die ‚Tugenden‘ im Liberalismus nur abseits der Regierungstätigkeit und somit im gesellschaftlichen Bereich generiert werden. Das Erlernen von Respekt – einer Haltung die sich im gesellschaftlichen Umgang miteinander generiert – bildet die Grundlage der Wahrnehmung politischer Herrschaft bzw. Formen ein „instinktives Misstrauen“ aus, das Mill für wichtig hält.

Hier lässt sich nun auch aus einer Perspektive von Partizipation der erhebliche Unterschied im Verhältnis zum Republikanismus Aristoteles oder Rousseaus erkennen. Während die *transformative* Dimension von Partizipation dort die Einheit zwischen des Regierenden und den „Regiert-Werdenden“ betrifft und dabei – entlang der positiven Freiheitsrechte – eine *intrinsische* Dimension aufweist, so ist die Beteiligung – entlang der „Sicherung“ der negativen Freiheitsrechte – im Liberalismus zum einen auf die *instrumentelle* Dimension beschränkt und zum anderen – als *sozio-kulturelle Voraussetzung* von Demokratie - auf den Bereich der Gesellschaft übertragen, wo sie eine „Haltung des gegenseitigen Respekts“ ausformt.

Diese Haltung kann bei Mill auch – entlang der Befürwortung eines Interessenspluralismus – dahingehend verstanden werden, dass sie ganz generell Bestrebungen entgegenstehen soll, die diesen Pluralismus zu vereinheitlichen gedenken. Der Respekt vor der „Andersartigkeit des anderen“ ist somit auch wesentlich für Mills Ansichten in Bezug auf Erziehung, wobei er ein Eingreifen des Staates – im Gegensatz zu Rousseau – hier strikt ablehnt:

„Eine allgemeine Erziehung durch den Staat ist nichts anderes als eine Einrichtung, um alle Menschen einander gleichzumachen, und da die Form, in die der Staat sie preßt, diejenige ist, die der herrschenden Kraft in der Regierung gefällt – sei dies ein Monarch, eine Priesterschaft, eine Aristokratie oder die Majorität -, errichtet er, insofern er dabei effizient und erfolgreich ist, einen Despotismus über die Geister, der naturgemäß auch zu einer Tyrannei über den Leib führt. Eine vom Staate eingerichtete und kontrollierte Erziehung sollte, wenn sie überhaupt nötig ist, nur als Beispiel eines von mehreren miteinander

konkurrierenden Experimenten existieren, das als Beispiel und Anregung betrieben wird, um die anderen auf einem gewissen Standard der Leistungsfähigkeit zu erhalten.¹⁸⁸

Während im Liberalismus also die negativen Freiheitsrechte bzw. deren Anerkennung durch die politische Gewalt, die politische Ordnung stabilisieren, so wird die politische Partizipation, als wohl wichtigster Stabilitätsfaktor im Republikanismus Aristoteles und Rousseaus, durch die Dimension der sozio-kulturellen Voraussetzung im Sinne des Erlernens von Respekt vor der „Andersheit des anderen“ von Demokratie ersetzt. Stellen nun also gewisse „Tugenden“, oder „Haltungen“, die auf gesellschaftlicher Ebene generiert werden, die sozio-kulturellen Voraussetzungen der repräsentativen demokratischen Ordnung dar, betont Mill gleichzeitig, dass es die „(...) Inkompetenz der Repräsentanten [sei], die zu schlechten Politikergebnissen führt.“¹⁸⁹

„Er spricht sich folglich für eine Repräsentativverfassung aus, welche neben der Arbeit der Legislative die Einbeziehung von Experten vorsieht. Ähnlich gestalten sich seine Reformvorschläge in Bezug auf das Wahlrecht: Obwohl er für dessen Ausweitung „sogar“ auf Frauen plädiert, koppelt er es an ein spezifisches Bildungsniveau und argumentiert so für ein Zensuswahlrecht.“¹⁹⁰

Mill versucht das „Niveau“ der politischen Repräsentation demnach von zwei Seiten zu stabilisieren bzw. zu verbessern. Zum einen auf Ebene der Regierenden selbst, wobei er die Einbeziehung von Experten befürwortet und zum anderen auf Ebene der „Auswahl“ und Kontrolle der Repräsentanten durch den Souverän, das Volk, wobei aus einer Perspektive von Partizipation zum einen die *instrumentelle Dimension*, sowie die Ausprägung bestimmter „Haltungen“ auf Ebene der Gesellschaft – die als *sozio-kulturelle Voraussetzungen* für die Stabilität der politischen Ordnung aufgefasst werden können – bedeutsam sind.

3.4. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann zunächst angemerkt werden, dass der bürgerlichen Teilnahme am politischen Prozess des Regierens in der liberalen Denktradition eine skeptische Auffassung von Demokratie entgegenwirkt, die Partizipationsmöglichkeiten stets entlang

¹⁸⁸ Mill, 2009 [1859]: 150-151

¹⁸⁹ Holthaus/Noetzel in Lembeke et al., 2012: 38

¹⁹⁰ ebd.

des Gefahrenpotentials einer „Tyrannei der Mehrheit“ verortet und diese dabei eher als destabilisierenden, denn als einen stabilisierenden Faktor begreift.

Die Ausformung von „Tugenden“, bzw. „Tauglichkeiten“, kann daher auch nicht – wie im Republikanismus – auf Ebene der politischen Mitgestaltung – *transformative Dimension* – von statten gehen, sondern ist auf die Sphäre des gesellschaftlichen Umgangs miteinander konzentriert, wo in diesem Sinne *Haltungen* – wie dem Respekt vor Andersartigkeit – herangebildet werden, was einer *sozio-kulturellen Voraussetzung* von Demokratie gleichkommen kann.

Während nun, entlang der positiven Freiheitsrechte, der Partizipation als Grundlage der Selbstbestimmung im Republikanismus ein Eigenwert – *intrinsische Dimension* – zukommt, so betrifft dieser Eigenwert im Liberalismus die negative Freiheit selbst und meint dabei den Vorrang der individuellen Freiheitsrechte. Aufgrund der skeptischen Perspektive auf das gefährvolle Potential der Demokratie und aufgrund des übergeordneten und grundlegenden Stellenwerts, den der negative Freiheitsbegriff im Liberalismus einnimmt, bleibt die Partizipation bewusst auf ihre *instrumentelle Dimension* reduziert.

Dass die Unterschiede, wie sie in den Ansätzen der republikanischen bzw. den liberalen Ansätzen bezüglich der Partizipation verortet werden können, nun nicht das Gesamtspektrum der möglichen Varianten innerhalb der Demokratietheorien abbilden, soll an der nun folgenden Gegenüberstellung partizipativer und elitistischen Demokratietheorien erkennbar werden, in denen der Begriff der Partizipation seine extremsten Sichtweisen erfährt.

3.5. Partizipative Demokratietheorie versus Elitistische Theorie

Bereits entlang der Suche nach einer ersten Definition dessen, was Elitentheorien meinen, wird man auf deren gegensätzliches Verhältnis zur Partizipation aufmerksam: „Elitentheorien (...) kamen um die Wende zum 20. Jahrhundert als „realistische Demokratietheorie“ auf und stehen im Gegensatz zur (...) Annahme, das Volk könne sich selbst regieren“¹⁹¹

¹⁹¹ Hartmann/Offe, 2011: 178

Vor allem in den USA nach dem zweiten Weltkrieg dominierten die Elitetheorien „(...) die modernen Demokratietheorien (...) mehr als 20 Jahre lang.“¹⁹² In den Werken führender Vertreter dieser Richtung stellt sich „(...) Demokratie (...) als ein Spielregelsystem für die Konkurrenz von politischen Eliten um die Stimmen von Wählern [dar], die außerhalb des Wahlkampfes passiv bleiben und bleiben sollen.“¹⁹³ Diese

„(...) konkurrenztheoretisch-elitistische Argumentation (...) läuft auf die „lebenswichtige Tatsache der Führung“ im Rahmen einer kompetitiven Demokratieverständnis hinaus: Hauptfunktion der Wahlbürger sei es, eine Regierung hervorzubringen oder die Akzeptanz eines politischen Führers/einer Gruppe von Führern durch Majoritätsentscheid sicherzustellen resp. zurückzunehmen. Repräsentative Demokratie meint hiernach „daß das Volk die Möglichkeit hat, die Männer, die es beherrschen sollen, zu akzeptieren oder abzulehnen“. Aus dem „freien Wettbewerb zwischen den Führungsanwärtern um die Stimmen der Wählerschaft“ schließlich folgt (als „ein Aspekt davon“, aber sicherlich der wichtigste) die Setzung, daß die Demokratie die „Herrschaft des Politikers“ sei. Politik ist demnach unausweichlich als eine „Karriere“ von Berufspolitiker konzipiert und dabei lediglich an einem formalen „Set von Spielregeln“ festgemacht.“¹⁹⁴

Dabei wird von den Theoretikern der Elitendemokratie jeglicher ursprünglicher normativer Anspruch abgelehnt, bzw. als nicht ‚realistisch‘ erachtet, wobei der Umstand, „(...) daß die ‚Competitive Democracy‘ nicht auf Emanzipation abzielt, (...) unumwunden ausgesprochen [wird].“¹⁹⁵

Ohne hier auf die Gesamtheit dieser völligen (Macht-)Verschiebung zugunsten eines Herrschaftsprinzips eingehen zu können – die Auswirkung auf die konzeptuelle Betrachtung von Partizipation sind natürlich enorm. Wie bereits in der liberalen Theorie wird der Beschränkung der Teilnahme auf ihre *instrumentelle Dimension* – also den Wahlakt – auch hier eine stabilisierende Rolle zugeschrieben. Von neuer „Qualität“ ist dabei jedoch, dass auch der „(...) politischen Apathie eine stabilisierende Wirkung zugeschrieben [wird]“¹⁹⁶

Der Terminus ‚realistisch‘ verweist in diesem Zusammenhang auf die Tatsachen der empirischen Wirklichkeit, auf die sich Elitentheoretiker zumeist beziehen. Die Grundlagen lieferten dabei Arbeiten der politischen Soziologie, wie etwa jene Talcott Parsons¹⁹⁷.

¹⁹² Schaal in Lembcke et al., 2011: 445

¹⁹³ Mantl, 1975: 250

¹⁹⁴ Waschkuhn in Luthardt/Waschkuhn, 1988: 30

¹⁹⁵ Zimpel, 1972: 129

¹⁹⁶ Mantl, 1975: 250

¹⁹⁷ vgl. Bergmann, 1967

Wie bereits einleitend erwähnt, stehen diese empirischen Zugänge auch heute in einem teils starken Spannungsverhältnis zu den normativen Demokratietheorien – vor allem dann, wenn sie ihre Ergebnisse als Definitionsgrundlage von Demokratie behaupten wollen:

„Im Zuge der allgemeinen Absage an die klassischen Normen entwickelt die amerikanische politische Soziologie eine neue Demokratiedefinition, die der vom deduktiv-empirischen Theorieansatz postulierten ‚Realitätsnähe‘ genügen soll. Diese neue Definition der ‚competitive‘ oder ‚elitist democracy‘ haben ihre (...) [w]ichtigste ‚Neuerung‘ gegenüber der klassischen Definition der Demokratie (...) [in ihrem] Verzicht auf explizite demokratische Werte, die gemäß den Feststellungen der deduktiv-empirischen Theorie unter den gegenwärtigen Umständen als Schimäre anzusehen sind. An ihrer Stelle rückt nun der funktionelle Aspekt in den Vordergrund: Demokratie erweist sich als solche nicht mehr durch die Gewährung eines Optimums an Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung, sondern wird unter rein technischen Aspekten der zweckmäßigsten Ausübung der Regierungsgewalt betrachtet. (...)“¹⁹⁸

Unter Berufung auf die empirisch überprüfte Wirklichkeit, wird Demokratie also auf ein funktionales Verständnis von Methode reduziert.¹⁹⁹ Einer der einflussreichsten Vertreter der Elitendemokratie, Joseph Schumpeter, definiert schlicht „(...) die demokratische Methode (...) [als] diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer Entscheidungen, bei welcher einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittels eines Konkurrenzkampfes um die Stimmen des Volkes erwerben“²⁰⁰

Wie hier bei Schumpeter, so wird bei einer Reihe anderer Theoretiker der Elitendemokratie die rein formale Ausrichtung des Demokratieverständnisses deutlich.²⁰¹ Demokratie wird dabei als formaler Ablauf verstanden, und nicht – wie im klassischen Demokratieverständnis – als politische Ordnung, die ihren Ursprung in der Fragestellung der Durchsetzung eines „(...) Optimums an Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung“²⁰² hat. Diese ursprünglichen demokratischen Normen sehen die Befürworter der Elitendemokratie als Fiktion – oder Schimäre – an, was sie anhand empirischer Studien belegen.

Eine dieser frühen Studien wurde in einer US-amerikanischen Kleinstadt Mitte der 1950er Jahre durchgeführt, wobei ihre Verfasser zu dem Schluss kamen, dass “(...) certain requirements commonly assumed for the successful operation of democracy are not met by

¹⁹⁸ Zimpel, 1972: 126

¹⁹⁹ vgl. Zimpel, 1972

²⁰⁰ Schumpeter, 1972 [1942]: 428

²⁰¹ Zimpel, 1972: 102-173

²⁰² Zimpel, 1972: 126

the behaviour of the ‚average citizen“²⁰³ Ausgehend von diesen empirischen Tatsachen schlossen die Autoren der Studie nun auf die Funktionsweise der Demokratie, bzw. auf den Stellenwert politischer Partizipation: „Individual voters today seem unable to satisfy the requirement for a democratic system of government outlined by political theorists. But the system of democracy does meet certain requirements for a going political organization“²⁰⁴

Elitentheoretiker versammeln diese – und ähnliche – Studienergebnisse nun als eine „realistische“ Definitionsgrundlage von Demokratie und behaupten etwa, dass demokratische Systeme nicht *trotz* eines fehlenden politischen Interesses funktionieren, sondern dass politischer Apathie ein stabilisierender Stellenwert politischer Ordnung zukommt. Der krasse Gegensatz zu partizipatorischen Demokratietheorien zeigt sich deutlich, wenn man sich an dieser Stelle etwa die Rousseausche Konzeption des aktiven vernünftigen und verantwortungsbewusst partizipierenden *Citoyen* in Erinnerung ruft.

Während die Vertreter der Elitendemokratie nun ihren Ansatz in der empirischen Wirklichkeit begründet sehen, so wird dem von partizipatorisch ausgerichteten Kritikern vorgeworfen, dass die Elitentheorie, die „über aller Ideologie stehen [will]“²⁰⁵ selbst „(...) tief in einer Ideologie – einer Ideologie, die im tiefen Mißtrauen gegenüber der Mehrheit gemeiner Männer und Frauen und im Vertrauen in die etablierten Eliten, daß diese die zivilen Werte und ‚Spielregeln‘ der Demokratie bewahren, begründet ist“²⁰⁶

Partizipative Demokratietheorien setzen sich ihrem Eigenverständnis nach „(...) von dem gängigen (repräsentativ-demokratischen) Begriff ab, indem sie von „direkter“, „starker“²⁰⁷ oder „Basis“-Demokratie sprechen“²⁰⁸ und gehören dabei zu den jüngeren Ansätzen der zeitgenössischen Demokratietheorien, die „(...) sich im Zuge der sozialen Protestbewegungen der 1960er und 1970er Jahre herausgebildet [haben]“²⁰⁹

Die zeitgenössischen Partizipationstheorien entfernen sich zudem von einer am „Ganzen“ „orientierten Auffassung von Partizipation, entlang welcher der „(...) Teil (...) seine

²⁰³ Berelson et al., 1968 [1954]: 307

²⁰⁴ Berelson et al., 1968 [1954]: 312

²⁰⁵ Bachrach in Waschkuhn in Luhardt/Waschkuhn, 1988:30

²⁰⁶ ebd.

²⁰⁷ vgl. Barber, 1984

²⁰⁸ Weber in Lembcke et al., 2011: 225

²⁰⁹ Weber in Lembcke et al., 2011: 223

Bestimmung vom höheren her [erhält]“²¹⁰ wie das noch bei Aristoteles aber auch bei Rousseau der Fall war:

„Dieses klassische Verständnis von Teilhabe ist durch zwei Charakteristika der Relation von Teil und Ganzem geprägt: durch den Vorrang des Ganzen und durch die Transformation der Teile im Prozess der Partizipation. Durch den Vorrang des Ganzen wird Partizipation von vornherein funktional auf ein gegliedertes Ganzes (...) bezogen.“²¹¹

Diese formale Struktur bleibt, trotz einiger Transformationen, auch im Partizipationsverständnis Rousseaus erhalten, da „[d]er gesetzgebende Gemeinwille, der „immer gleich bleibend, unveränderlich und rein“ (Rousseau 1977: 113; CS IV/1) ist, (...) den Einzelnen voraus [liegt]“²¹² wie weiter oben dargestellt wurde.

Einen solchen Vorrang des Ganzen lehnen die Proponenten der zeitgenössischen, partizipativen Demokratietheorie hingegen ab. Stattdessen müsse „[d]ie Politik (...) darauf vertrauen, dass der faktische Mehrheitswille, den Rousseau als den Willen aller (*volonté de tous*) bezeichnet, den das Gemeinwohl verkörpernden Willen (*volonté général*) [von selbst, Anm.] hervorbringt.“²¹³ In dieser Konsequenz verzichten die Partizipationstheorien auf die Formulierung bestimmter *Tugenden*, die den Menschen zur Partizipation befähigen würde und ihn dadurch auch von anderen unterscheidet.

Als der wesentlichste Theoretiker der zeitgenössischen Partizipationstheorien gilt neben Hannah Arendt²¹⁴ heute Benjamin Barber²¹⁵, dessen grundlegende Gedanken vor allem in Bezug auf die Partizipation hier auszugsweise dargestellt werden sollen.

Barber widerspricht zunächst den Theoretikern der Elitendemokratie und „(...) stützt sich auf die empirisch gut bestätigte Hypothese, dass politische Apathie häufig nicht ein genuines Desinteresse an Politik ausdrückt, sondern zu einem guten Teil dem Gefühl der eigenen Machtlosigkeit geschuldet ist.“²¹⁶ Nach Barber sind die Menschen zwar oftmals sehr interessiert, jedoch fehlt diesen der Glaube an die Wirksamkeit (*efficacy*) der eigenen Beteiligung²¹⁷. Um diesem Problem effektiv entgegenzusteuern setzt Barber in der direkten Umgebung der Menschen an, „[d]a die Individuen sich im alltäglichen Umfeld am

²¹⁰ Weber in Lembcke et al., 2011: 225

²¹¹ ebd.

²¹² Manin 1987: 346 in Weber in Lembcke et al., 2011: 227

²¹³ Weber in Lembcke et al., 2011: 227

²¹⁴ vgl. Arendt, 1981

²¹⁵ Barber, 1984

²¹⁶ Weber in Lembcke et al., 2012: 236

²¹⁷ ebd.

ehsten kompetent fühlen und dort auch den größten Anreiz zur Beteiligung verspüren, weil die Entscheidungen sie unmittelbar betreffen.“²¹⁸ Hier kommt der starke Fokus auf die *transformative Dimension* zum Ausdruck. Partizipation soll sich dabei aus den Institutionen auf die gesamte politische Ebene übertragen.

Partizipation bleibt sich dabei – im Gegensatz nun etwa zu Rousseau – Selbstzweck, ist also wie oben dargestellt wurde nicht das Instrument, um ein höheres Ziel zu erreichen. Sie ist schlichtweg der Ausdruck der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmtheit, oder – wie Benjamin Barber es ausdrückt – „to a degree an end in itself.“²¹⁹ Auf das alltägliche Geschehen umgemünzt bedeutet das, dass „[d]er normative Individualismus [von der Partizipation] (...) unberührt [bleibt]. Ob und inwieweit die Bürger Beteiligung als intrinsisch wertvoll empfinden, bleibt der Entscheidung jedes Einzelnen vorbehalten. Partizipation ist bei Barber kein Instrument, sondern Ausdruck oder Realisierung von Freiheit (...)“²²⁰ Hier kommt also die *intrinsische Dimension* von Partizipation zum Ausdruck.

Während nun also die empirisch orientierten Ansätze der Elitentheorie sich, ihrer deskriptiven Ausrichtung nach, als – von normativen Denken befreite – ‚realistische‘ Erkenntnisse verstehen, kann für Proponenten der normativen Demokratietheorie eine Fixierung auf die empirische Wirklichkeit, die „(...) das humanistische Erbe der demokratietheoretischen Diskussion ausgeschlagen hat“²²¹ keine Definitionsgrundlage der Demokratie darstellen.

Denn Demokratie muss im Verständnis letzterer vielmehr prozessual verstanden werden und „(...) arbeitet an der Selbstbestimmung der Menschheit, und erst wenn diese wirklich ist, ist jene wahr. Politische Beteiligung wird dann mit Selbstbestimmung identisch sein.“²²²

²¹⁸ ebd.

²¹⁹ Weber in Lembcke et al., 2011: 236

²²⁰ Barber, 1984

²²¹ Macpherson, 1977: 15

²²² Habermas, 1973:11 in Luthardt/Waschkuhn, 1988: 31

4. Der „erweiterte Partizipationsbegriff“ im diskursanalytischen Konzept von Kultur

Ausgehend von der forschungsleitenden Fragestellung, eine analytische Grundlage zu entwickeln, die es ermöglichen könnte den prozessualen Wandel im Sinne einer vermehrten *ethnischen Lesart* „politischer Fragen“ zu untersuchen, wurde versucht Anknüpfungspunkte in den Theoriefeldern der Anthropologie und den Demokratietheorien zu finden.

Im Feld der anthropologischen Theoriebildung wurde dabei zunächst auf die *political anthropology* fokussiert, wobei hier erste Ergebnisse in Bezug auf eine – sich wandelnde – Perspektive, oder Lesart, *innerhalb* der anthropologischen Disziplin festgestellt werden konnten. Die theoretischen Neuerungen der *political anthropology*, in erster Linie jedoch die Erkenntnisse Fredrik Barths, wiesen dabei starke Ähnlichkeiten mit der konzeptuellen Trennung eines *dominanten* von einem *demotischen* Kulturdiskurs nach Baumann auf, weshalb dies als erster Anhaltspunkt gewählt wurde.

Zudem konnte eine Akteursebene ausgemacht werden, die im Kontext der sich veränderten theoretischen Grundlagen im Übergang vom Struktur-Funktionalismus zur *political anthropology* – vor allem aber auch hier wieder in der Arbeit Fredrik Barths – zutage tritt. Anstatt die Grenzen von „Kulturen“ (i.S.v. „Gruppen“) von außen zuschreiben zu können, musste die Erforschung ethnischer Grenzen nun die Akteure und ihr Denken zur Grundlage haben, weshalb diese Entwicklung mancherorts auch als „Wiederentdeckung des Individuums“ bezeichnet wurde. Damit ist jedoch nicht das Individuum im Sinne eines Individualismus gemeint, sondern die Dimension eines Akteurs als Grundlage eines methodologischen Individualismus zu betrachten.

Ausgehend von dieser Beobachtung wurde im dritten Abschnitt in das Feld der Demokratietheorien übergeleitet und dabei versucht, diesen Akteur in seinen demokratietheoretischen Kontexten entlang seiner Gestaltungsmöglichkeiten zu lokalisieren. Die diesbezügliche Grundlage konnte zunächst im Begriff der Partizipation ausgemacht werden.

Wie oben dargestellt wurde, handelt es sich bei der politischen Partizipation im Feld der Demokratietheorien um einen mehrdimensionalen Begriff, dessen Stellenwert und Funktion nur im Kontext des jeweiligen Ansatzes erkennbar werden.

Der Unterteilung des Begriffs Partizipation entlang seiner *instrumentellen*, *transformativen* und *intrinsischen* Dimension, ließen sich demokratietheoretische Ansätze und Auffassungen zuordnen, die die Vielschichtigkeit des Begriffes in einem lebendigen und dynamischen Theorienfeld verdeutlichten.

Diese Vielschichtigkeit soll in weiterer Folge im Begriff der „erweiterter Partizipation“ umschrieben bleiben. Der Begriff der „erweiterten Partizipation“ referiert dabei nun neben der formalen Begriffsebene, also etwa der Beteiligung an den Wahlen, auch auf die normative Begriffsebene, wie Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung.

Die konzeptuelle Unterscheidung eines *dominanten* und eines *demotischen* Kulturdiskurses, die – wie gesagt – einen Großteil der Wandlungsprozesse im Kontext anthropologischer Theoriebildung aufnimmt, wird nun um diesen Begriff „erweiterter Partizipation“ ergänzt. Gemeinsam bilden sie – nunmehr als interdisziplinäre, analytische Grundlage – das erste Ergebnis dieser Arbeit. Im nun folgenden Theorieteil kommt diese analytische Grundlage zunächst versuchsweise, und in einem weiteren Schritt eigenständig zur Anwendung.

TEIL II - EMPIRIE

5. Fallbeispiele veränderter politischer und kultureller Lesarten unter Einbeziehung eines Begriffs „erweiterter Partizipation“

Im nun folgenden ersten Abschnitt des empirischen Teils dieser Arbeit werden Diskursfragmente im Kontext von kultureller Differenz und ethnischer Diversität untersucht. Insgesamt werden hier drei Beispiele behandelt.

Die ersten beiden Beispiele entstammen dabei aus einer Forschungsarbeit von Sabine Mannitz²²³, die dominante Konzepte und Taxonomien von kultureller Differenz an vier europäischen Schulen untersucht²²⁴. Die beiden – aus dem Kontext dieser umfassenden Forschungsarbeit entnommenen – Beispiele eignen sich aufgrund ihrer Eigenschaften für einen ersten Versuch einen Begriff „erweiterter Partizipation“ zu Anwendung kommen zu lassen. Denn die ethnischen und kulturellen Dimensionen sind beide Male mit demokratiepolitischen Problemstellungen verschränkt.

Nach diesen beiden „Proben aufs Exempel“ soll – nun ohne die Möglichkeit sich auf bereits vorhandene Ergebnisse zu beziehen – in einem dritten Beispiel die konzeptuelle Unterscheidung des *dominanten* und *demotischen* Kulturdiskurses in Verbindung mit dem Begriff „erweiterter Partizipation“ eigenständig angewandt werden. Auch dieses Beispiel – eine Kontroverse zwischen dem Verfasser eines offenen Briefes mit dem Titel „Migration – ich schieß auf meinen Hintergrund“²²⁵ und einer Redakteurin, die diesen Brief beantwortet – ist durch starke Verschränkungen ethnischer und demokratiepolitischen Fragestellungen gekennzeichnet.

5.1. Partizipation und Schule – Kultur und/oder Demokratie?

Die beiden nun folgenden Beispiele entstammen der Forschungsarbeit „*Pupils' Negotiations of Cultural Difference – Identity management and discursive assimilation*“

²²³ vgl. Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 316-380

²²⁴ vgl. Mannitz in Schiffauer et al., 2002: 255-320

²²⁵ N.N., 2012

von Sabine Mannitz²²⁶ und behandelt – wie der Titel bereits verrät – die Verhandlung kultureller Identität und Differenz. Die Forschungsarbeit verfolgt dabei einen komparatistischen Ansatz, weshalb das diskursive Handeln von Schülern – und Lehrern – in den vier europäischen Städten Berlin, London, Amsterdam und Paris untersucht wurde.

Während bei Baumann - im Kontext der Erforschung von Communities – die Frage nach der sozialen Verhandlung von ‚Kultur‘ und ‚Community‘ selbst in Zentrum steht, so ist es bei Mannitz wie bereits erwähnt der nationalstaatliche Diskurs bzw. die nationalen Vorstellungen zu Zugehörigkeit und deren Einwirken auf die Schüler.

Mannitz fokussiert demnach auf die „(...) nationally specific imaginaries [which] shape effective schemes of classification which govern meanings of culture and imply conditions of integration for those who represent the cultural other.“²²⁷ Diese nationalspezifischen Vorstellungen unterscheidet Mannitz entlang einer konzeptuellen Trennung der Begriffe „*demos*“ und „*ethnos*“:

„Since the French Revolution, liberal democracies have mostly subscribed to the voluntarist understanding that efforts of political will shape the common basis, and that *demos* needs to be differentiated from *ethnos*. (...) Apart from all formal questions of belonging to a state, the degree to which *ethnos* and *demos* colour the nation differs in the four countries, directly affecting the status of ethnic minorities, their options for participation, legitimate representation and identification.“²²⁸

Die Schüler sind also direkt von diesen nationalspezifischen Vorstellungen betroffen und agieren demnach in vorstrukturierten Spielräumen, die als Resultat der nationalstaatlichen Vorstellungen zu begreifen sind. Die forschungsleitende Fragestellung ist demnach „(...) how pupils from ethnic minorities act in this discursive field: do they take over the dominant suggestions as to how they should preferably deal with their particular background and develop an identity in relation to the national collectivity, or do they mobilise own counter-discourse?“²²⁹

Mannitz belegt dabei nicht nur die Auswirkungen dieser unterschiedlichen dominanten Diskurse, sondern gibt auch - ganz allgemein – tiefe und nachdenklich-stimmende Eindrücke in den Alltag an den vier Schulen.

²²⁶ vgl. Mannitz in Schiffauer et al., 2002: 255-320

²²⁷ Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 317

²²⁸ Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 316-317

²²⁹ Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 317

Die beiden nachfolgenden Versuche, die zunächst überhaupt die Umsetzung der oben erarbeiteten interdisziplinären Grundlage auf ihre Machbarkeit untersuchen sollen, können sich hier auf die bereits vorhandenen Forschungsergebnisse stützen. Der Versuch besteht also einfach darin, den diskursiven Akteursebenen den Begriff der „erweiterten Partizipation“ beizustellen. Die beiden folgenden Diskursfragmente aus der Forschungsarbeit von Mannitz, zeichnen sich dabei durch ihre Verschränkung politischer und kultureller Dimensionen aus.

5.1.1. Erster Versuch

Das erste Beispiel entstammt aus einem Gespräch zwischen einem/einer Lehrer/in und zwei Schülerinnen in der *Première*²³⁰ in einem Pariser Gymnasium. Die Ausgangslage wird von Mannitz folgendermaßen beschrieben:

„In one political science class in the *Première*, arguments from culture were, to the teacher’s surprise, brought into the discussion when the topic being discussed was formal citizenship. The issue is part of the regular curriculum in political science. The teacher first explained and distinguished nationality from formal citizenship and political citizenship. Yet instead of valuing the French conditions of citizenship, the pupils from migrant families were preoccupied with the theme of differential treatment. The fact that immigrants do not automatically enjoy full formal equality before naturalisation, even though they participate in the economy and pay taxes like French citizens bothered them.”²³¹

Aus der Beschreibung der Ausgangslage lässt sich aus einer Perspektive „*erweiterter Partizipation*“ zunächst keine spezifische Feststellung machen, außer, dass mit dem Erhalt der Staatsbürgerschaft generell die Möglichkeit, an Wahlen teilzunehmen, verbunden ist, dies also die *instrumentelle Dimension* von Partizipation betrifft. Im nun folgenden Dialog zweier Schülerinnen mit ihrem/ihrer Lehrer/in ändert sich dies jedoch rasch:

“Nadia: Anyone who does not have citizenship cannot vote. But even if you are not French, you still have to pay your taxes”²³²

“Salima: We participate economically; why shouldn’t we have the right to participate politically?...Nationality legislation gives an appearance of justice, but there are many conditions.”²³³

²³⁰ Zweite Klasse der Oberstufe des Gymnasiums – die Schüler sind zwischen 16 und 17 Jahren alt.

²³¹ Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 317

²³² ebd.

²³³ ebd.

Die *instrumentelle Dimension* von Partizipation wird von den beiden Schülerinnen direkt angesprochen. Es geht also um die Möglichkeit, sich an Wahlen beteiligen zu können. Dazu sei an dieser Stelle angemerkt, dass Frankreich – gemeinsam mit Österreich – eines jener Länder in der EU ist²³⁴, in welchem Nicht-EU-Bürger von jeglichen Wahlen ausgeschlossen sind, also auch auf kommunaler Ebene nicht wählen dürfen, wie das etwa in Belgien, den Niederlanden, Spanien, Schweden oder Großbritannien möglich ist²³⁵. Während nun also EU-Bürger in Frankreich bei Kommunalwahlen teilnahmeberechtigt sind, so ist dies den Angehörigen nicht-europäischer Staaten, die sich – zum Teil schon jahrzehntelang – in Frankreich aufhalten, verwehrt, wie im letzten Abschnitt des empirischen Teiles entlang der Auseinandersetzung im Rahmen des französischen Präsidentschaftswahlkampfes noch ausführlicher erläutert werden soll.

Die Schülerinnen setzen dieser Ungleichbehandlung in Bezug auf das Wahlrecht nun die Gleichbehandlung bezüglich der Pflicht, Steuern zahlen zu müssen, entgegen. Dabei erhält die demokratiepolitische Diskussion eine normative Ebene, beinhaltet dabei jedoch keine kulturelle oder ethnische Dimension, wie folgender Gedankengang verdeutlichen soll:

Angenommen es gebe keine reziproken Regelungen auf Kommunalwahlebene innerhalb der EU und auch EU-Bürger dürften in Frankreich ebenfalls nicht wählen. Aus dem Mund eines Deutschen oder einer Italienerin, der/die in Frankreich lebt, arbeitet und dort Steuern zahlt, könnten dann doch ebenfalls genau jene Sätze gekommen sein, wie sie die beiden Schülerinnen formuliert haben. Würde man dort etwa von einer kulturellen Argumentation sprechen?

Es geht also zunächst um eine normative Fragestellung im Kontext demokratiepolitischer Partizipation. Der/die Lehrer/in – in der „political science class“ – greift diese normative Fragestellung jedoch nicht auf. Stattdessen wird den Schülerinnen präsentiert, was diese ohnehin bereits wussten:

“Teacher: I have all the duties of the others, but I do not have all the rights.”²³⁶

Anstatt den – von den Schülerinnen formulierten – Gerechtigkeitsanspruch aufzugreifen und zu versuchen, die staatlichen Maßnahmen entlang einer normativen Dimension von

²³⁴ vgl. Bauer, 2008

²³⁵ Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 317

²³⁶ ebd.

Partizipation zu kontextualisieren, finden sich die Schülerinnen also in ihre Ausgangslage zurück versetzt.

Dabei stellt sich die Frage nach der normativen Ebene hier aus zwei Gesichtspunkten. Für die Schülerinnen ergibt sich die normative Dimension aus einem Vergleich mit den „anderen“. Während „sie“ – die „Immigranten“, wie eine der Schülerinnen später formuliert – im Vergleich mit den „anderen“ nicht wählen dürfen, so müssen sie dennoch wie die „anderen“ Steuern zahlen. Der Anspruch zur Partizipation leitet sich hier argumentativ nicht aus einer *intrinsischen Dimension* – also aus „sich selbst“ heraus – sondern erst im Vergleich mit den „anderen“ ab.

Dabei stellt sich die Frage, ob die Schülerinnen eine normative Dimension von Partizipation überhaupt kennen. Das Problem betrifft also die *transformative Dimension* von Partizipation und leitet dabei direkt in die Frage über ob die beiden Schülerinnen im Dialog mit dem/der Lehrer/in gerade einen Begriff von Demokratie kennengelernt, bzw. ihr Verständnis von Demokratie ausgebildet haben. Ohne diese Frage hier beantworten zu können, so muss zumindest festgestellt werden, dass sie nicht mit den Ideen der normativen Dimension von Partizipation und von Demokratie vertraut gemacht worden sind. Die Schülerin kommt zu folgendem Schluss:

„Nadia: Immigrants were always treated as inferiors.“²³⁷

Worauf der/die Lehrer/in nichts anderes übrig zu bleiben scheint, als die bereits vorgetragene Rechtsdimension zu wiederholen:

“Teacher: In the French constitution, citizens and foreigners do not have the same rights.”²³⁸

Vor dem Hintergrund eines „erweiterten Partizipationsbegriffs“ kann hier also zunächst von einer eher „eindimensionalen“ politischen Diskussion gesprochen werden. Während die Schülerinnen normative Dimensionen im Kontext politischer Partizipation ansprechen und – von ihrem Gerechtigkeitssinn geleitet – grundlegende Fragestellung bezüglich der Legitimation restriktiver Politik im Wahlrecht aufbringen, so bleiben diese Fragestellungen unbeantwortet.

²³⁷ ebd.

²³⁸ ebd.

Aufgrund der Diskussion geht zwar hervor, dass die Schüler „preoccupied with the theme of differential treatment“²³⁹ waren, jedoch lässt sich dies ursprünglich nicht auf kultureller Ebene, verorten sondern einer demokratiepolitischen Dimension zuteilen. Mannitz fokussiert dabei eher auf den weiteren Verlauf des Dialogs:

“The teacher answered Nadia’s comment that ‘Immigrants were always treated as inferiors’ with reference to citizenship as the crucial difference, for, according to the French constitution, ‘citizens and foreigners do not have the same rights’. Yet Nadia apparently meant an inequality that is not ruled out by naturalisation. In the course of the discussion it became clear that the aim of the minority youths could be described as one of acquiring recognition of their cultural origin:

Salima: For example, someone who is Tunisian, that’s his official status, but what does that mean when he was born here and when he’s been to school here: somehow he’s French.

Nadia: But there’s his family and culture.

Teacher: That’s the whole question of identity.”²⁴⁰

Während die Perspektive entlang der Betrachtung eines Begriffs „erweiterter Partizipation“ den Satz „Immigrants were always treated as inferiors“ quasi als eine Art Schlusspunkt (wenn nicht sogar Totpunkt), jedenfalls als Resultat eines demokratietheoretisch einseitigen Diskurses begreift, erfährt das Statement entlang einer kulturanalytischen Perspektive eine weiterer Möglichkeit der Kontextualisierung. Der Satz steht hier also stellvertretend für das Bedürfnis der Schülerinnen nach Anerkennung ihrer kulturellen Wurzeln. Dabei wird – wie auch im nun folgenden zweiten Beispiel – in ersten Umrissen ersichtlich, wie sich die Interpretationsmöglichkeiten entlang einer perspektivischen Veränderung – wie sie im Begriff der „erweiterten Partizipation“ reflektiert werden – verändern können.

5.1.2. Zweiter Versuch

Ein zweites Beispiel – das wie das obige ebenfalls „*Pupils’ Negotiations of Cultural Difference – Identity management and discursive assimilation*“ von Mannitz entstammt – untersucht den Schulunterricht an einer Rotterdamer Schule. Die Situation stellt sich folgendermaßen dar:

²³⁹ ebd.

²⁴⁰ ebd.

„The following brief discussion (...) took place during a preparatory lesson in social studies for a visit to the Parliament in The Hague. Volkan, who was considered the most ‘Dutchified’ Turkish pupil at Tinbergen School and who had Dutch as well as Turkish citizenship, expresses his lack of interest in politics and said that he would not make use of his right to vote at the next general election. His unwillingness was immediately criticised by both the teacher and some *autochtonen* Dutch pupils.“²⁴¹

Im Gegensatz zum ersten Beispiel lassen sich bereits entlang dieser einleitenden Darstellung mehrere Dimensionen von Partizipation erkennen. Ein Schüler bringt hier also mangelndes Interesse an Politik zum Ausdruck und konstatiert, dass er nicht von seinem Wahlrecht – *instrumentelle Dimension* – Gebrauch machen wird. Nach dieser einleitenden Darstellung erfolgt, wie auch schon weiter oben in dem Beispiel mit den beiden Schülerinnen, nun der Dialog in der Klasse:

“Volkan: I’m not going to vote. I’m not interested in politics. They promise everything, but in the end they cheat you.

Teacher: But you have a Dutch passport, you have the right to vote. By voting you are participating in Dutch society. Foreigners pay taxes, they live and work here: they should also use their right to vote. You have the right; why not use it?

Autochtoon boy: Yes, why, my friend? It’s discriminatory that foreigners who live here and who have no Dutch passport cannot vote in general elections. You have the right to do so and you don’t use it?

Volkan: This is typical rubbish. What does that have to do with my background? I know many Dutch people here at school who are not interested in politics. They are never bothered with questions about their background. Am I less Dutch when I don’t vote, or what?”²⁴²

Beim Versuch, die Problemstellung entlang eines Begriffs „*erweiterter Partizipation*“ zu betrachten, ergibt sich auch hier die Möglichkeit zusätzlicher Analyseebenen. Dies betrifft zunächst den oben diagnostizierten „Mangel an politischem Interesse“.

Betrachtet man die diesbezügliche Aussage des Schülers abermals: „I’m not going to vote. I’m not interested in politics. They promise everything, but in the end they cheat you.“²⁴³, so muss dieser „Mangel an Interesse“ des Jugendlichen doch vor dem Hintergrund einer extrem politischen Aussage begriffen werden. Diese Aussage betrifft dabei explizit die politische Repräsentation, das (Fehl-)Verhalten der politischen Repräsentanten und den damit verbundenen Vertrauensverlust, den der Schüler explizit formuliert.

²⁴¹ Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 347

²⁴² Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 347-48

²⁴³ ebd.

Das ‚Interesse‘ – an dem es nun mangelt – wird in die *instrumentelle Dimension* von Partizipation übersetzt und formuliert dabei das Statement, nicht am Wahlakt teilnehmen zu werden. Da dies aus dem Argwohn des Schülers gegenüber den politischen Eliten resultiert, ergeben sich auch hier – wie bereits im Falle der beiden Schülerinnen – erweiterte Fragestellungen auf normativer Ebene im demokratietheoretischen Kontext.

Auch hier muss die Gesamtsituation wiederum vor dem Hintergrund einer *transformativen Dimension* von Partizipation betrachtet werden und auch hier stellt sich die Frage, mit welchen Dimensionen von demokratischer Partizipation der Schüler bereits vertraut ist – also wie seine „Idee“ von Demokratie überhaupt aussieht.

An die Aussage des Schülers „I am not interested in politics“²⁴⁴ schließt unmittelbar eine zweite „They promise everything (...)“²⁴⁵. Dies entspricht einer Gleichsetzung des „politischen Raumes“ mit den „Vertretern der politischen Repräsentation“.

Das Statement des Schülers, nun nicht an diesem Raum teilnehmen zu wollen, könnte – je nach Perspektive des demokratietheoretischen Ansatzes – völlig konträr interpretiert werden. Für die Anhänger der Elitendemokratie wäre es wohl ein weiterer Beleg dafür, dass die Demokratie auch ohne die Wahlbeteiligung des Schülers funktionieren wird. Für die Vertreter der partizipatorischen Demokratietheorie, wie Barber, könnte es nun ein Ausdruck eines fehlenden Glaubens an die Wirksamkeit (efficacy) der eigenen Beteiligung²⁴⁶ sein.

Anstatt nun den Vertrauensverlust des Schülers entlang der normativen Dimensionen von Partizipation zu erörtern bleibt hier, wie auch im vorangegangenen Beispiel, eine übergeordnete Struktur von gesellschaftlicher Zugehörigkeit vorrangig. Der Lehrer/die Lehrerin und der Mitschüler sehen den Schüler nicht in einen Konflikt mit den Normen des politischen Systems, sondern mit der holländischen Gesellschaft geraten. Die Aussage des Schülers: „This is typical rubbish. What does that have to do with my background?“²⁴⁷ kann dabei wiederum bereits als der Schlusspunkt eines Dialogs verstanden werden, der nicht auf die normativen Dimensionen eingegangen ist. Mannitz kommt hier zu dem Schluss:

²⁴⁴ ebd.

²⁴⁵ ebd.

²⁴⁶ ebd.

²⁴⁷ Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 347-348

He [Volkan, Anm.] wants to be treated equally, and that includes the right to be as non-political as his *autochtoon* Dutch peers (...) Volkan's protest, that indigenous Dutch pupils would never be bothered with such pressure over their isolation or participation, reveals the hierarchical effects of the official group classifications that target special policies towards luminal allochtonen.²⁴⁸

Die Tatsache, dass der Schüler nun auf die vergleichende Ebene mit den *autochthonen* Holländern wechselt, so wie die beiden Schülerinnen ihre Frage mit dem „Steueraufkommen“ indirekt mit den französischen Staatsbürgern verglichen, muss jedoch nicht unbedingt bedeuten, dass es hier um eine Frage nach Anerkennung geht.

Aus einer Perspektive „*erweiterter Partizipation*“ könnte es vielmehr bedeuten, dass ihm – unter der Voraussetzung, dass ihm die normativen Dimensionen von Partizipation nicht zugänglich, weil unbekannt, sind - kein anderer Begriff zur Verfügung steht, um auf seine Selbstbestimmung und Autonomie aufmerksam zu machen, als dies über die „anderen“ zu tun. Wie im ersten Beispiel, so lassen sich also auch hier durch die Anwendung der interdisziplinären Grundlage zusätzliche Perspektiven und Interpretationsräume erschließen.

5.1.3. Anmerkungen

Eine erste Annäherung des Begriffs „*erweiterter Partizipation*“, wie oben an zwei Beispielen versucht wurde, brachte erste Vorstellungen der Möglichkeiten der interdisziplinären Grundlage mit sich. So ergaben sich an einigen Stellen aufgrund einer veränderten Perspektive ergänzende und auch alternative Betrachtungsweisen zu bereits vorhandenen Akteursebenen.

Insgesamt wird deutlich, dass die Äußerungen der Akteure zumeist auf wesentliche demokratietheoretische Problemstellungen verweisen. Fragen nach der Legitimität der Verweigerung der Teilnahme an Wahlen zum einen, oder ein völliger Vertrauensverlust in die politische Repräsentation. In beiden Fällen verweilen die Problemstellungen jedoch auf der formalen - der *instrumentellen* - Dimension von Partizipation, auf der diese normativen Fragestellungen selbstredend weder behandeln werden können, was schließlich auch auf die *transformative Dimension* von Partizipation rückwirkt.

²⁴⁸ ebd.

Im nun folgenden Beispiel werden ähnliche Problemstellungen behandelt. Auch hier verschränken sich also wieder Dimensionen von Partizipation und kulturspezifische, bzw. ethnische Problemstellungen. Wie auch im letzten Beispiel des Schülers handelt es sich dabei um einen Menschen mit sogenanntem „Migrationshintergrund“.

5.2. Partizipation und Medien – Politik und/oder Kulturdiskurs?

Die Grundlage des folgenden Versuches ist ein Briefwechsel, der im online-Format der österreichischen Tageszeitung „Der Standard“ publiziert wurde. Die Kontroverse umfasst den ‚offenen Brief‘ eines anonym gebliebenen Verfassers sowie die Antwort der Standard-Redakteurin Olivera Stajić²⁴⁹ auf diesen Brief.

Der Inhalt des ersten Briefes mit dem Titel „Migration? Ich scheiß‘ auf diesen Hintergrund“²⁵⁰, der im Februar 2012 veröffentlicht wurde, soll im nun Folgenden ungekürzt wiedergegeben werden. Anders, als in den vorangegangenen Versuchen – wo mit den bereits bestehenden Resultaten der Forschungsarbeit von Sabine Mannitz gearbeitet werden konnte – waren die beiden folgende Briefe noch nicht Teil einer wissenschaftlichen Untersuchung.

Bevor ich nun zum ersten Brief komme, sollen zunächst die Umstände skizziert werden, die den Schreiber zum Verfassen dieses „Wutbriefs eines Migrationshintergrund-Verweigerers“, wie dieser untertitelt ist, bewogen haben.

Die Ausgangslage stellte sich so dar, dass der Mann/die Frau wenige Tage zuvor als Zuhörer/in an einer Podiumssitzung der Arbeiterkammer Wien teilgenommen hatte. Die Veranstaltung mit dem Titel „*Migrant ist nicht gleich Migrant*“²⁵¹ war öffentlich frei zugänglich und der Autor des offenen Briefes befand sich im Publikum. Sein Schreiben bezieht sich inhaltlich direkt auf diese Veranstaltung und die Eindrücke, die der Mann/die Frau von der Podiumsdiskussion mit nach Hause genommen hat.

Der Brief ist dabei an jene Politiker, vorwiegend aus den beiden Regierungsparteien SPÖ und ÖVP bzw. den Vorfeldorganisationen der Sozialdemokraten, adressiert, die im Podium saßen: Integrationsstaatssekretär Kurz, die Ministerin für Unterricht, Kunst und Kultur

²⁴⁹ Stajić, 2012

²⁵⁰ N.N., 2012

²⁵¹ Arbeiterkammer-Wien, 2012

Schmied, Arbeiterkammerpräsident Tumpel, die Integrationsstadträtin der Stadt Wien Frauenberger, und der Minister für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz, Hundstorfer:

„Migration? Ich scheiß‘ auf diesen Hintergrund“

„Wutbriefs eines Migrationshintergrund-Verweigerers“

„Kürzlich saß ich nur wenige Meter von euch entfernt. Ihr habt in der Arbeiterkammer über "Menschen mit Migrationshintergrund" diskutiert. Ich brauchte einige Zeit, bis mir klar wurde, das bin doch ich, über den ihr daherredet! Mit jedem Mal, wo ihr das Wort "Mensch mit Migrationshintergrund" in den Mund genommen habt, habe ich mehr zu kochen begonnen. Doch wie ich es gelernt habe, blieb ich ruhig sitzen, versuchte ich, brav zu sein. Ich nahm mir vor, euch am Ende zu fragen, was das Ganze soll. Doch ihr habt - so feige -, ihr habt euch nur getraut, am Podium von oben herab über mich zu reden, und dann habt ihr nach euren Statements plötzlich die Diskussion für beendet erklärt, ihr habt keine Fragen aus dem Publikum zugelassen, was für eine Schande!

Wutbürger kommen von überall her ...

Also schreibe ich euch jetzt diesen formlosen Brief, ganz ohne Floskeln, ganz ohne höfische Höflichkeit, ich will das nicht für mich behalten, es muss aus mir raus. Ich bin wütend. Ja, hört, hört, auch einer, der Pollak heißt und dessen Eltern nicht in Österreich geboren sind, kann ein Wutbürger sein! Ihr Politikerleute, wie komme ich dazu, dass ich mir euer beleidigendes Integrationsgerede anhören muss? Niemand hat mir zusätzlich Druck zu machen, niemand hat von mir eine andere Integration zu verlangen als von denen, deren Eltern in Österreich geboren sind! Niemand hat irgendein Sonderrecht über mich, nur weil ihr diesen scheinheiligen, stupiden Begriff "Mensch mit Migrationshintergrund" entdeckt habt!

Leistungsnachweis aufgrund des Geburtsortes?

Speziell Sie, Herr Kurz, Herr Leistungsmanager, speziell von dir will ich wissen: Warum verlangst du gerade von mir einen Leistungsnachweis? "Integration durch Leistung" nur wegen des Geburtsorts meiner Eltern? Wie absurd ist das denn? Wäre ich ein besserer Mensch, wenn meine Eltern keine Zuwanderer wären? Müsste ich dann nichts mehr beweisen, keine Extraleistung mehr erbringen? Dürfte ich dann schlecht in Deutsch sein? Würden dann vielleicht plötzlich meine Mathematikkenntnisse mehr zählen als meine Deutschkenntnisse? Hätten Sie, Herr Integrationsstaatssekretär, dann nix mehr mit mir zu tun? Ach, wie schön ...

Was ich bin, das braucht keinen Hintergrund

Aber im Ernst, was soll der Scheiß? Ich habe das echt viel zu lange ignoriert. Genug, basta! Was ich bin, das nennt sich Mensch, auch in Österreich! Was ich bin, das braucht keinen Hintergrund. Ich brauche so was um nichts mehr als Sie, Herr Kurz, Frau Schmied, Herr

Tumpel, Frau Frauenberger, Herr Hundstorfer! Ein echter Loser ist, wer das nicht kapiert! Migration? Ich scheiß' auf diesen Hintergrund!

Ein Migrationshintergrundverweigerer²⁵²

Ohne eine vorangegangene Analyse, auf die man sich stützen kann, stellt sich hier nun zunächst die grundlegende Frage, wie man dieser Brief kategorisieren soll. Wie soll man ihn betrachten? In welchen Diskurs einordnen? Als Brief eines Angehörigen einer ‚ethnischen Minderheit‘ – jener mit „Migrationshintergrund“ – wie aus dem Briefkopf und der Signatur hervorgeht? Nein, dort steht nämlich eindeutig, dass es sich um einen „Migrationshintergrund-Verweigerer“ handelt! Und auch im Brief selbst schreibt der anonyme Verfasser klipp und klar: „Was ich bin, das braucht keinen Hintergrund. (...) Was ich bin, das nennt sich Mensch“ Also würde eine solche Kategorisierung hier dem Bestreben des Schreibers doch wohl entgegenlaufen?

Entlang einer Fragestellung, die von einem demokratiepolitischen Begriff der Partizipation – im Sinne von aktiver Gestaltung und Teilnahmemöglichkeit – ausgeht, lässt sich der Brief einfacher kategorisieren. Es stellt in mehrfache Hinsicht eine klare Kritik an den Bedingungen der Partizipationsmöglichkeiten bzw. an den demokratiepolitischen Abläufen dar. Diese sollen hier zunächst erörtert werden und als Ausgangspunkt dienen.

Bereits der einleitende Satz und die Formulierung „Kürzlich saß ich nur wenige Meter von euch entfernt“ beziehen sich auf das alltägliche Verhältnis des Verfassers zur politischen Repräsentation. Dieses Beziehungsverhältnis wird in weiterer Folge vom Verfasser scharf und in aller Deutlichkeit kritisiert – steht also zunächst im Zentrum des Schreibens. Die Zahl der Formulierungen, die diese Kritik zum Ausdruck bringen, ist zahlreich, so wurde von den Repräsentanten „über ‚Menschen mit Migrationshintergrund‘“ geredet und nicht etwa „mit“ ihnen, oder es wurde „von oben herab geredet“ die Diskussion wurde „für beendet erklärt“ und die Politiker haben „kein Fragen zugelassen“.

Am stärksten kommt dieser völlig autoritäre Raum jedoch in einer anderen Formulierung des „Migrationshintergrundverweigerers“ zum Ausdruck, nämlich wenn er schreibt: „Ich brauchte einige Zeit, bis mir klar wurde, das bin doch ich, über den ihr daherredet!“ Bevor also nun irgendeine Zuteilung des Briefes entlang einer vorgefertigten Kategorie

²⁵² N.N., 2012

stattfinden soll, muss zunächst dieser Erkenntnisprozess des „Migrationshintergrundverweigerers“ selbst festgehalten werden.

Wie kann dieser Erkenntnisprozess aus einer demokratietheoretischen Perspektive bzw. aus einer Perspektive eines Begriffs „erweiterten Partizipation“ verstanden werden? Die Frage ist schnell beantwortet: er ist Ausdruck völlig undemokratischer Verhältnisse – vielmehr das genaue Gegenteil von dem was Demokratie bedeutet. Was den Verfasser des anonymen Schreibens nämlich so wütend macht, ist die Tatsache, dass er über *keinerlei* Partizipationsmöglichkeiten verfügt, gleichzeitig aber der Inhalt des Gesprächs ist. Er lauscht nun quasi einer Verhandlung, die ihn selbst betrifft, ohne einer einzigen Möglichkeit sich einbringen zu können.

Anstelle des Rechts auf Selbstbestimmung tritt hier also eine völlige Fremdbestimmtheit. Anstatt der Möglichkeit zur Partizipation tritt die Exklusion durch die politische Repräsentation. Diese inkludiert den Autor des Wutbriefes nun gleichzeitig an anderer Stelle in einen Status, der diesem fremd ist – und den er ablehnt: „Mit jedem Mal, wo ihr das Wort "Mensch mit Migrationshintergrund" in den Mund genommen habt, habe ich mehr zu kochen begonnen.“

Abgesehen von der Tatsache, dass dieser Veranstaltung aus einer demokratiepolitischen Perspektive nur ein völliges Armutszeugnis ausgestellt werden kann, soll an dieser Stelle der Titel der Veranstaltung ins Gedächtnis gerufen werden: „Migrant ist nicht gleich Migrant“. Findet sich der Autor des Briefes nun von der Veranstaltung exkludiert, jedoch in einen verordneten Status inkludiert, so ist dieser Status nun in zwei Pole unterteilt. Es gibt dort „zwei Migranten“, wobei zunächst nur feststeht, dass sich diese beiden unterscheiden dürften. Der Grund warum es dort „zwei Migranten“ gibt lässt sich für den „Migrationshintergrundverweigerer“ wohl erraten. Einer von Ihnen ist der, an dem sich der Verfasser des Wutbriefes in Zukunft laut Veranstalter orientieren soll. Der zweite ist der, der ihm – entlang der vom „Integrationsstaatssekretär“ ausgegeben Losung „Integration durch Leistung“ – ebenfalls als eine Art „Orientierungshilfe“ dient. Er ist das Negativbeispiel – der „Leistungsverweigerer“ – dem man nicht nahe kommen sollte.

Dieser Leistungsbegriff, bzw. der Prozess der „Entfremdung“ von der eigenen Leistung und der damit verbundene Verlust der Selbstbestimmung, sind also die wesentlichen Punkt in diesem anonymen Schreiben und tatsächlich fällt auf, dass es nicht primär der Begriff

des „Migrationshintergrunds“ selbst ist, sondern eben dessen Konnotation als fremdbestimmter Leistungsanspruch:

„Niemand hat mir zusätzlich Druck zu machen, niemand hat von mir eine andere Integration zu verlangen als von denen, deren Eltern in Österreich geboren sind! Niemand hat irgendein Sonderrecht über mich (...) Speziell Sie, Herr Kurz, Herr Leistungsmanager, speziell von dir will ich wissen: Warum verlangst du gerade von mir einen Leistungsnachweis? "Integration durch Leistung" nur wegen des Geburtsorts meiner Eltern? Wie absurd ist das denn? Wäre ich ein besserer Mensch, wenn meine Eltern keine Zuwanderer wären? Müsste ich dann nichts mehr beweisen, keine Extraleistung mehr erbringen? Dürfte ich dann schlecht in Deutsch sein? Würden dann vielleicht plötzlich meine Mathematikkenntnisse mehr zählen als meine Deutschkenntnisse? Hätten Sie, Herr Integrationsstaatssekretär, dann nix mehr mit mir zu tun? Ach, wie schön!“²⁵³

All diese Fragestellungen ließen sich beliebig erweitern und spiegeln die Abstraktheit der Begriffe vor dem Hintergrund der Fremdbestimmtheit. Wer sagt wann und nach welchen Kriterien, was *Integration* bedeutet und welche *Leistung* dazu notwendig sei? Der Migrationshintergrundverweigerer verschafft diesen abstrakten Begriffen die nötige Klarheit: „Niemand hat irgendein Sonderrecht über mich, nur weil ihr diesen scheinheiligen, stupiden Begriff "Mensch mit Migrationshintergrund" entdeckt habt!“

Entlang eines Versuches, der sich an einem Begriff „erweiterter Partizipation“ orientiert, steht hier also zum einen der Aspekt der Exklusion von jeglicher Partizipationsmöglichkeit im Vordergrund. Gleichzeitig erfolgt ein fremdbestimmter Inklusionsprozess in eine Statuskategorie, die der Autor nun nicht beeinflussen kann und die als Fremdbestimmung wahrgenommen wird. Wie entlang der Ausführung ersichtlich wird, lässt sich als ein Grund dieser harschen Ablehnung die Verbindung mit einem Leistungsbegriff erkennen. Aus einer demokratietheoretischen Position kann dieser Brief – vom ersten bis zum letzten Satz – als Schreiben gegen eine autoritäre Obrigkeit gewertet werden.

Wie bereits einleitend erwähnt wurde, ist dieser offene Brief, der an die anwesenden Repräsentanten adressiert war, zwar nicht von diesen selbst, jedoch von einer Redakteurin des online-Formates der Tageszeitung „Der Standard“ beantwortet worden. Dieses Antwortschreiben soll im Folgenden – ebenfalls ungekürzt – wiedergegeben werden.

²⁵³ N.N., 2012

Ich brauch' meinen Hintergrund

Eine Entgegnung auf den Wutbrief "Migration? Ich scheiß' auf diesen Hintergrund!"

Lieber Migrationshintergrund-Verweigerer,

ich höre mir auch seit Jahren das "Integrationsgerede" der Politiker und Experten an. Manchmal von der Seite, und immer öfter sitze ich auch mittendrin. In einem Punkt sind wir uns einig, lieber Wutbürger: Sie haben alle kein Recht, von mir mehr zu verlangen, nur weil meine Eltern nicht in diesem Land geboren wurden. Menschen aus der Generation meiner Eltern haben als hart arbeitende Gäste in diesem Land mindestens genauso viel geleistet wie eloquente Nachwuchspolitiker und "Integrationsexperten". Wir, ihre Kinder und Enkelkinder, leisten auch unseren Beitrag. Nicht mehr oder weniger als andere in unserer Generation. Dabei kämpfen wir mit den gleichen sozialen Problemen wie der Rest der Gesellschaft. Zusätzlich dazu integrieren wir uns fleißig: Wir balancieren zwischen Identitäten und zwischen den Ansprüchen unserer Eltern und jenen der Mehrheitsgesellschaft; wir kämpfen mit Behörden, mit Vorurteilen und mit offener Diskriminierung.

Für den "Migrationshintergrund" unserer Eltern hat sich damals keiner interessiert. Und seien wir uns ehrlich: In Österreich hat man für diese Menschen jahrzehntelang überhaupt wenig Interesse gezeigt. Sie waren da und sollten bald wieder gehen. Sie blieben aber, und ihre Kinder auch. Das brachte grundsätzliche gesellschaftliche Veränderungen mit sich. Und weil Politik gerne Probleme wälzt - und auf die eigenen Leistungen aufmerksam macht -, benannte man das Problemfeld und ging daran, es zu lösen.

"Mensch mit Migrationshintergrund" ist kein besonders schöner, ein mäßig treffender und ein oft falsch verstandener Begriff. Das Gleiche gilt auch für "Integration". Aber wir brauchen diese Begriffe, um über dieses angebliche Problem eine demokratische Diskussion führen zu können. Wir müssen diesen semantischen Kompromiss eingehen, um kommunizieren zu können, dass wir mit unserem Gegenüber und seinen Ansichten darüber, wie wir das Zusammenleben gestalten sollen, nicht einverstanden sind.

Ich will und kann mich dem "Migrationshintergrund" nicht verweigern. Er ist ein Teil meiner Identität. Ich kann und will auf ihn nicht verzichten, weil ich mit dem Herrn Kurz, Frau Schmied, Herrn Tumpel, Frau Frauenberger, Herrn Hundstorfer und vielen anderen darüber diskutieren will, wie wir in Zukunft vermeiden können, dass Sie wütend werden. Wir müssen darüber diskutieren, ob es notwendig ist, diesen Begriff so zu verwenden, dass sich jene, die er bezeichnet, explizit ausgeschlossen und vor den Kopf gestoßen fühlen. Wir müssen ihn derzeit verwenden, damit wir ihn bald abschaffen können.²⁵⁴

Die „Entgegnung“ der Standard-Redakteurin bezieht sich primär auf zwei Ebenen des anonymen Briefes des „Migrationshintergrundverweigerers“. Zunächst ist es die Ebene des Leistungsbegriffs, der sich vor allem über die ersten beiden Absätze ausdehnt, zum zweiten

²⁵⁴ Stajić, 2012

– und das ist hier der eigentliche Zweck der „Entgegnung“ – geht es um eine Verteidigung des Begriffs „Migrationshintergrund“.

Betrachtet man den Begriff des „Migrationshintergrundes“ hier versuchsweise aus einer Perspektive von „*dominanten*“ und „*demotische*“ Kulturdiskurs – so geht nicht klar hervor, wie die Redakteurin „ihren eigenen Migrationshintergrund“ diesbezüglich begreift. Zum einen weist sie mehrfach auf die Charakteristik desselben als ein *soziales Konstrukt* hin „Wir müssen ihn [Begriff: Migrationshintergrund] derzeit verwenden, damit wir ihn bald abschaffen können“, bzw.: „(...) wir brauchen diese Begriffe, um über dieses angebliche Problem eine demokratische Diskussion führen zu können“ (*demotic discourse*). An anderer Stelle wird er als Essenz formuliert: „Ich will und kann mich dem "Migrationshintergrund" nicht verweigern. Er ist ein Teil meiner Identität“ (*dominant discourse*).

Eine solche ‚Widersprüchlichkeit‘ ist im Kontext ethnischer Diversität von mehreren Autoren erarbeitet worden. Wofford weist hier auf folgende Gefahr hin: „When we come across “informants” who contradict themselves, or who can’t explain their own motivations, we think of it as “noise” and it gets edited out: nonsense, by definition, does not make sense.”²⁵⁵ Stattdessen müssen diese Widersprüche einbezogen werden: „Instead of editing out these „unreasonable answers, we need to add what Lila Abu-Lughod calls a “counter-discourse”, where people are” confused, life is complicated, emotional and uncertain,” to our analyses of social change and mobilization.”²⁵⁶ Ein Hinweis auf die Emotionalität der Gesamtsituation findet sich dabei in etwa in einem Artikel vom August 2012: „Angstfrei durchs Sommerloch - Mit der Einrichtung des Integrationsstaatssekretariats ging ein hörbarer Erleichterungsseufzer durch die Redaktionstuben.“²⁵⁷ Baumann spricht in diesem Zusammenhang außerdem von einer *dual discursive competence* und verweist damit auf die Tatsache, dass die Akteure nicht bloß einer der beiden Diskursformen – der *dominanten* oder der *demotischen* – verhaftet sind, sondern kontextbezogen und zweckgerichtet auf den einen, oder den anderen zugreifen.²⁵⁸

Eine andere Interpretation ergibt sich wiederum entlang der Verwendung des Begriffs der „*erweiterten Partizipation*“ und hat dabei weniger etwas mit ‚Unsicherheit‘ zu tun als mit

²⁵⁵ Wofford in Joseph et al., 2007: 18

²⁵⁶ ebd.

²⁵⁷ vgl. Stajic, 2012(b)

²⁵⁸ Baumann, 1996: 189

einer Tatsache, auf welche die Redakteurin selbst verweist, nämlich, dass sie an politischen Prozessen aktiv teilnimmt „(...) ich höre mir auch seit Jahren das "Integrationsgerede" der Politiker und Experten an. Manchmal von der Seite, und immer öfter sitze ich auch mittendrin.“ In diesem Kontext verweist sie schließlich auf einen Ansatz, der weiter oben bereits im Begriff der Responsivität (Bedürfnissensibilität) aufgetaucht ist. Die Redakteurin nimmt hier eine Vermittlerrolle ein. Im Medium des „offen Briefes“ verdichten sich diese Prozesse aus dieser Vermittlerrolle – die eben nicht nur einen Ansprechpartner haben – und erscheinen als widersprüchlich, was jedoch schlicht auf die unterschiedlichen Kontexte verweist, in denen diese Diskurse in der sozialen Wirklichkeit stattfinden.

Die Vorstrukturierung wird mit dem Statement, wonach man Begriffe – wie etwa den „Migrationshintergrund“ – braucht „(...) um über dieses *angebliche* Problem eine demokratische Diskussion führen zu können“ verdeutlicht und verweist auf die österreichische innenpolitische Landschaft. Der gesamte offene Brief der Redakteurin muss dabei vor dem Hintergrund einer starken Zunahme politisch rechter und rechtsextremer Politdiskurse in Österreich gesehen werden.

Vor diesem Hintergrund und den zugrunde liegenden realpolitischen Verhältnissen und Positionen in Österreich²⁵⁹ bekommen das neu geschaffene Integrationsstaatssekretariat und die Ambitionen des jungen Staatssekretärs eine zusätzliche Perspektive. Gleichzeitig kann der Diskurs auch vor dem Hintergrund der meritokratischen Ansätze innerhalb ÖVP selbst gesehen werden.²⁶⁰ Ohne auf diesen Themenbereich hier vertiefend eingehen zu wollen, so müssen diese Begriffe, wie auch der Slogan „Integration durch Leistung“, jedenfalls im Kontext einer umfassenderen politischen und ideologischen Ausrichtung verstanden werden.

Aus der Perspektive des Begriffs „*erweiterter Partizipation*“ referiert die Redakteurin entlang der Umschreibung eines „Integrationsgeredes“, in welchem sie „(...) immer öfter

²⁵⁹ Die Österreichische Volkspartei (ÖVP), welcher Integrationsstaatssekretär Kurz angehört, schließt eine Koalitionsvariante mit der Rechtsaußen-Partei FPÖ auch im Jahr 2012 nicht aus. Von 2000-2006 hatte die ÖVP in Koalition mit der FPÖ Kanzler und Regierung gestellt, was unter anderem zu Sanktionen der EU und zur Entsendung eines Weisenrats geführt hat.

²⁶⁰ Die sarkastische Anrede „Herr Leistungsmanager“ kann in einem allgemeineren Kontext betrachtet werden. Denn der Leistungsbegriff wird in der ÖVP in Wortkreationen eingebaut, etwa im Begriff der „Leistungsträger“. In Deutschland haben Studien die stark polarisierende Wirkung dieses Begriffs belegt (vgl. Bothe, 2004). In Österreich schaffte es der „Leistungsträger“ sogar unter die zehn Vorschläge der Jury zum „Unwort des Jahres 2011“ (vgl. Un-/Wort des Jahres, 2011).

„mitten drin sitzt“ klar auf eine repräsentativen Ordnung. Der Begriff ‚Migrationshintergrund‘ ist dabei ein Vehikel der Responsivität, eines sachlichen Austauschs, und dabei eine Basis für vernunftgeleitete Gespräche über kulturelle Differenz. Dabei will die Redakteurin „(...) mit dem Herrn Kurz, Frau Schmied, Herrn Tumpel, Frau Frauenberger, Herrn Hundstorfer und vielen anderen darüber diskutieren „(...), wie wir in Zukunft vermeiden können, dass Sie [der Migrationshintergrundverweigerer, Anm.] wütend werden.“

War der Begriff des Migrationshintergrundes im Schreiben des „Migrationshintergrundverweigerers“ nun an eine demokratiepolitische Kritik gebunden, und die Verweigerung des Begriffs ein Ausdruck der Restaurierung von Selbstbestimmung – „Was ich bin, das nennt sich Mensch, auch in Österreich! Was ich bin, das braucht keinen Hintergrund“, so wird der Begriff des „Migrationshintergrundes“ im Antwortschreiben der Redakteurin nun als zentrales Organ des demokratischen – hier jedoch repräsentativen – Diskurses aufgefasst. Aus einer demokratietheoretischen Perspektive stehen dabei der Anspruch auf Selbstbestimmung und das Bestreben nach einer verbesserten Responsivität – also der Bedürfnissensibilität der Eliten – gegenüber.

Dabei werden auch unterschiedliche *zeitliche Dimensionen* sichtbar, die direkt mit dem Begriff des „Migrationshintergrundes“ verwoben sind und dabei auch mit der jeweiligen politischen Partizipationsmöglichkeit verbunden stehen. Denn während der „Migrationshintergrundverweigerer“ beschreibt, wie er/sie „(...) einige Zeit [brauchte], bis mir klar wurde, das bin doch ich, über den ihr daherredet!“, so bezieht sich die Redakteurin auf eine Zeitspanne – „Wir müssen ihn derzeit verwenden, damit wir ihn bald abschaffen können“ – in welcher der Begriff verwendet werden soll. Diese zeitlichen Dimensionen können dabei als Ausdruck von politischer Repräsentation betrachtet werden.

5.2.1. Anmerkungen

Aus drei Beispielen ist zunächst hervorgegangen, dass Debatten um ethnische Diversität und kulturelle Differenz in demokratiepolitischen prozesshaften Kontexten stattfinden. Diese politischen Räume sind nicht nur durch gesellschaftliche „objektive“ Gegebenheiten vorstrukturiert, sondern werden auch durch die politischen Perspektiven der Akteure selbst

gestaltet. Dabei werden Diskurse zu kultureller Differenz und ethnischer Diversität im Wechselspiel mit diesen demokratiepolitischen Perspektiven ausgeformt, wie mittels eines Begriffes „erweiterter Partizipation“ verortet werden konnte.

Entlang dieser ersten Versuche wird erkennbar, dass den normativen Dimensionen von Partizipation in allen Fällen – auch im Schulunterricht – eine geringe bzw. keine Bedeutung zukommt. Stattdessen wird deutlich, dass die demokratietheoretischen Fragestellungen – die natürlich aus dem Leben der Akteure herausgegriffen sind und oftmals als Problemstellungen formuliert werden – tendenziell mit einem politischen Raum verbunden werden, in dessen Zentrum gesellschaftliche Innen- und Außengrenzen stehen.

Darauf basierend werden etwa „(Ver-)Weigerungshaltungen“ – wie jene des „Migrationshintergrundverweigerers“, oder auch jene des Schülers, an der Wahl teilzunehmen – vielleicht zu schnell als „Verweigerung“ an einer Mehrheitsgesellschaft aufgefasst.

Um auf die Fragestellung der Vorstrukturierung der öffentlichen Debatten zurückzukommen, und damit zu der Formulierung der Redakteurin, wonach Begriffe wie Migrationshintergrund und Integration gebraucht werden, um eine demokratische Diskussion über dieses „angeblichen Problem“ führen zu können, so wurde bereits oben dargestellt, dass der Diskurs vor dem Hintergrund der Stimmenzuwächse der Rechtsaußen-Partei FPÖ zu betrachten ist. Betrachtet man dies als eine Möglichkeit der Vorstrukturierung, so kann bei den Beispielen der Schüler in Frankreich und Holland von ähnlichen Voraussetzungen ausgegangen werden. Denn auch in diesen Ländern verzeichneten Rechtsaußen-Politiker und ihre Parteien Stimmenzuwächse.²⁶¹ Dabei stellt sich aus einer demokratietheoretischen Perspektive die Frage, ob diese politischen Veränderungen – die als Krisen erlebt werden, wie im Interview mit dem Pariser Journalisten (6) noch dargestellt werden wird – etwa auch auf die *transformative Dimension* von Partizipation dahingehend rückwirken, dass dort Erwartungshaltungen²⁶² generiert werden, die erst die gesellschaftlichen Innen- und Außengrenzen in das Zentrum eines politischen Raumes stellen, der eigentlich die normativen Dimensionen der Partizipation betrifft.

²⁶¹ vgl. Gingrich in Baumann/Vertovec, 2011: 107-128

²⁶² Claessens in Schäffter, 1991: 52

Im nun folgenden Teil soll dieser – und auch anderen Fragestellung – weiter nachgegangen werden. Die Beispiele entstammen dabei zum Teil aus meiner Feldforschung in Frankreich und der damit verbundenen Recherchetätigkeit, die Beispiele aus dem politischen Diskurs in Frankreich ergeben hat.

Der Fokus betrifft dabei das facettenreiche Phänomen des „communautarisme“ und die Spannbreite der Interpretationsmöglichkeiten dieses sozialen Phänomens. Während sich die vorangegangenen Beispiele – mit der Ausnahme des Integrationsstaatssekretärs – der Fragestellung auf der Ebene jener Akteure bewegten, die – als „Regiert-Werdende“ – eher passiv zu den Diskursen stehen, so soll der Fokus jetzt zu jenen wandern, die diese Diskurse erzeugen: die politischen Repräsentanten.

6. Dominante und demotische Kulturdiskurse am Beispiel der Konstruktion des französischen „communautarisme“ unter Einbeziehung eines Begriffs „erweiterter Partizipation“.

Während der erste Abschnitt (5) des empirischen Teils dieser Arbeit die Verschränkungen von demokratiepolitischen und kulturspezifischen bzw. ethnischen Perspektiven von „Regiert-Werdenden“ untersuchte, so werden im nun folgenden zweiten Abschnitt Diskurse auf Ebene der politischen Repräsentation analysiert.

Als Material hierfür dient eine TV-Konfrontation²⁶³ zwischen den beiden – nach dem ersten Wahldurchgang verbliebenen – Spitzenkandidaten des französischen Präsidentschaftswahlkampfes 2012. Als Kontrahenten saßen sich der Herausforderer und spätere Präsident François Hollande (sozialistisch) und der damalige Amtsinhaber Nicolas Sarkozy (konservativ, neoliberal) gegenüber. Der Ausschnitt der Debatte befasst sich mit der – von der Moderation eingeleiteten –Thematik eines Ausländerwahlrechts auf kommunaler Ebene, leitet aber zusehends in die komplexer werdende Thematik des „communautarisme“ (Kommunitarismus) über.

Da dieser Begriff selbst weder unumstritten, noch eindeutig zuordenbar ist, sollen in einem vorgelagerten Kapitel (6.1.) einige Grundzüge des „communautarisme“ geklärt werden. Als Grundlage hierfür dient eine Passage aus einem Interview mit einem französischen Journalisten, den ich während meiner Feldforschung im Frühjahr 2010 in Paris kennenlernte und der mir das Phänomen des „communautarisme“ aus seiner Perspektive erläuterte.

Da der „communautarisme“ starke Überschneidungen mit einer – negativ besetzten – Annahme von „Multikulturalismus“²⁶⁴ aufweist, sollen diese beiden Begriffe zunächst überblicksweise veranschaulicht werden.

²⁶³Sarkozy/Hollande, 2012

²⁶⁴ Der Begriff des „Multikulturalismus“ wird heute zwar universell gebraucht, jedoch ist eine jeweilige Begriffsklärung nach wie vor kontextbezogen. In obigen Darstellungen können daher nur einige Grundzüge der multikulturalistischen Debatte vereinfacht dargestellt werden. Bei Hall etwa findet sich ein Überblick über die verschiedenen „Multikulturalismen“ (vgl. Hall, 2004: 188-227)

6.1. Der „communautarisme“ - Synonym eines „misguided multiculturalism“?

Multikulturalistische Debatten finden zumeist in einem Spannungsverhältnis zwischen zwei konträren Perspektiven auf die Notwendigkeit einer staatlichen bzw. politischen Responsivität (Bedürfnissensibilität) bezüglich kultureller Differenz statt. Während diese einerseits befürwortet wird, und dementsprechende partikuläre politische Maßnahmen nach sich zieht, so werden auf der anderen Seite partikuläre politische Maßnahmen, die kulturelle Differenz im Einzelnen zu fördern suchen – als einem universalistischen Gleichheitsprinzip widersprechend – abgelehnt:

Entlang dieser Pole werden in einem europäischen Kontext oftmals das „Modell“ Schwedens – das, wie Kanada, bereits in den 1970er Jahren eine multikulturelle Politik verfolgte – und die Politik Frankreichs genannt, wo staatliche Interventionen, die sich an kultureller Differenz orientieren, tendenziell abgelehnt werden, da diesen ein universalistisches Gleichheitsideal entgegensteht. Die faktische Möglichkeit eines solchen Universalismus, wie er in Frankreich das Meinungsspektrum beherrscht, wird von den Theoretikern einer „Anerkennung kultureller Differenz“²⁶⁵ dabei prinzipiell in Frage gestellt, ist damit doch eine Annahme kultureller „Neutralität“, im Sinne einer „Differenz-Blindheit“, verbunden, die in keinem liberalen Staat vorzufinden sei²⁶⁶.

Zwischen diesen Polen stehen Menschen, mit divergierenden kulturellen, politischen und sozio-ökonomischen Bedürfnissen, die – wie etwa in den Arbeiten von Sabine Mannitz sehr deutlich wird – vor den realen Herausforderungen einer mehr oder weniger für kulturelle Differenz sensibilisierten Mehrheits- oder Aufnahmegesellschaft stehen. Das Spannungsverhältnis lässt sich dabei folgendermaßen ausdrücken: „Schenkt man (...) [den kulturellen Differenzen, Anm.] zu wenig Beachtung, werden bestehende hegemoniale Strukturen unterstützt und „Minderheiten“-Gruppen benachteiligt. Wird Kultur in der Politik jedoch überbetont, kann sie als Erklärung von sozialer Ungleichheiten dienen (...).“²⁶⁷

Die hier formulierte Überbetonung der Kultur, die als Erklärung von sozialer Ungleichheit dienen kann, erinnert nicht etwa zufällig an die eingangs erwähnte Kritik des

²⁶⁵ vgl. Taylor, 1992: 48-60

²⁶⁶ ebd.

²⁶⁷ Strasser in Sauer/Strasser, 2009 [2008]: 67

Kulturalismus und an die von Doudou Diène formulierte ethnische Lesart politischer, sozialer und ökonomischer Fragen, die die vorliegende Arbeit anleitet. Vielmehr geht es in den multikulturellen Debatten sehr häufig eben genau um dieses Spannungsverhältnis, das dort einen zentralen Stellenwert einnimmt und es wäre wünschenswert, könnte diese Forschungsarbeit – der hier nur ein sehr eingeschränkter Rahmen zur Verfügung steht – auch in diesem Feld einen Beitrag zu den dort stattfindenden Debatten leisten. Das Problem der „Anerkennung“ von kultureller Differenz steht dabei vor Herausforderungen, die nicht zuletzt mit den Selbstbestimmungsmöglichkeiten des Einzelnen betreffen – wie etwa Feministinnen betonen:

„Ansätze, liberale Demokratien durch Gruppenrechte zu erweitern, wurden von Feministinnen vor allem wegen der Gefahr kritisiert, Rechte zuzugestehen, die zwar die Minderheiten stärken, die Selbstbestimmung von untergeordneten sozialen Gruppen innerhalb dieser Minderheiten aber den Interessen der ethnischen oder religiösen Gruppen unterordnen.“²⁶⁸

Entlang der TV-Konfrontation der beiden Präsidentschaftskandidaten weiter unten lässt sich auch diese Problemstellung empirisch belegen. Dabei wird deutlich, dass sich gerade im Kontext dieser Selbstbestimmungsmöglichkeiten – entlang eines Begriffs „erweiterter Partizipation“ – interessante und zusätzliche Perspektiven ergeben.

Während also der schwedische (Sozial)Staat bereits seit den 1970er Jahren kulturelle Differenz aktiv fördert, so stellt kulturelle Identität im französischen Universalismus eine „Privatsache“ dar und keine staatliche Aufgabe. Dabei muss hier angemerkt werden, dass es abseits dieser so unvereinbar wirkenden Gegensätze auf realpolitischer Ebene vermehrt zu Annäherungen in der Politik der beiden Länder gekommen ist²⁶⁹.

Zwar ist eine Unterscheidung des französischen Universalismus und des schwedischen Multikulturalismus auch weiterhin als Rahmenbetrachtung zulässig, jedoch sollte dies heute nicht mit den tatsächlich stattfindenden politischen Prozessen gleichgesetzt werden. Eine solche Gleichsetzung „(...) fails however to highlight the similarities between immigration and integration policies of the two countries as well as the increasing convergence that has been taking place since the 1980s.“²⁷⁰

²⁶⁸Strasser in Sauer/Strasser, 2009 [2008]: 68

²⁶⁹vgl. Coulet, 2010

²⁷⁰ebd.

Solche und ähnliche gesellschaftspolitische Prozesse finden dabei zumeist hinter den Kulissen einer politischen Rhetorik statt, die sich oftmals dadurch auszeichnet, ihre *eigenen* Interpretationen zu generieren. Multikulturalismus ist dabei vor allem in jüngster Zeit zu einem politischen Schlagwort geworden, dessen Konnotationen sich zusehends äußerst negativ zu färben scheinen.

Phillips weist darauf hin, dass diese Entwicklung ihre Grundlage in einer verstärkten Annäherung von sicherheitspolitischen Problemstellungen im Kontext mit jenen ethnischer Zugehörigkeit haben könnte:

„In Europe, worries about what are described as homegrown terrorists have prompted a major review of multiculturalism, with commentators asserting that an excess of cultural toleration is preventing minority groups from integration and thus creating a breeding ground for Islamist militants. In the words of one journalist, writing after the 2005 suicide bombs in London, “These British bombers are a consequence of a misguided and catastrophic pursuit of multiculturalism.”²⁷¹

Während sich auch hier wieder Bezüge zu der, eingangs von Doudou Diène formulierten, Kritik feststellen lassen, der ja selbst von einer zunehmenden Perspektive auf „Immigration als ein Sicherheitsanliegen und als eine Bedrohung“ spricht, so scheint Phillips‘ Analyse aus dem Jahr 2007 einen Prozess auf Ebene eines europäischen politischen Diskurses vorweg zu nehmen, der seinen vorläufigen Höhepunkt wohl im Februar 2011 erfuhr, als der englische Premierminister David Cameron – bezeichnenderweise bei einer Sicherheitskonferenz in München – den „Multikulturalismus“ als gescheitert erklärte und stattdessen „(...) auf eine „gemeinsame nationale Identität“ [drängte], um „die Doktrin des staatlichen Multikulturalismus“ zu ersetzen“²⁷². Dieser Verlautbarung war im Oktober 2010 eine ähnliche Aussage der deutschen Kanzlerin Angela Merkel vorausgegangen.²⁷³ Beide politischen Statements wurden dabei vor allem von muslimischen Verbänden in Europa kritisiert.²⁷⁴

Zwar hat auch der damals amtierende französische Staatspräsident Nicolas Sarkozy auf die Frage eines Journalisten²⁷⁵ kundgetan, dass er die Meinung des britischen Premier

²⁷¹ Phillips, 2007: 13

²⁷² vgl. Cameron, 2011

²⁷³ vgl. Merkel, 2010

²⁷⁴ ebd.

²⁷⁵ vgl. Sarkozy, 2011

Cameron und der deutschen Kanzlerin Merkel²⁷⁶ teile, der Begriff des Multikulturalismus ist im französischen gesellschaftspolitischen Diskurs jedoch insgesamt wenig präsent. Stattdessen fungiert in diesem Bereich der Begriff des „communautarisme“ weitgehend als Antagonist zum französischen Ideal des Universalismus.

Insgesamt lässt sich der „communautarisme“ dabei ebenfalls als stark negativ besetzt verorten. Diesbezüglich kann er also weitgehend synonym zu jenem „misguided (...) multiculturalism“ betrachtet werden²⁷⁷, wie dieser in obigen Zitat von dem britischen Journalisten formuliert wurde – jedoch mit dem gravierenden Unterschied, dass es in Frankreich offiziell nie eine, an kultureller Differenz orientierte, multikulturelle Politik²⁷⁸ gegeben hat. „Misguided“ würde demnach also nicht primär aus der Haltung der Mehrheitsgesellschaft, sondern eher aus jener der Minderheiten resultieren, die – um es mit den Worten des ehemaligen Staatspräsidenten Nicolas Sarkozy zu formulieren – dabei vor der „tentation communautariste“ („der kommunitaristischen Versuchung“) stehen.

Eine Recherche der Veröffentlichung diesbezüglicher Publikationen der letzten Jahre ergab zudem, dass das Wort „communautarisme“ in Frankreich heute zum überwiegenden Teil Beispiele einleitet, die sich auf den Islam in Frankreich beziehen.²⁷⁹ Der „communautarisme“ weist heute also zumeist kulturell-religiöse Konnotationen auf und dies vor dem Hintergrund einer stark negativ ausgeprägten Charakteristik des Begriffs selbst: Denn „[d]er „communautarisme“ ist vor allem ein Wort, das im politischen Diskurs Frankreichs seit etwa 15 Jahren einfach als Mittel der „Illegitimität“ funktioniert.“ (*„le communautarisme“ est d'abord un mot qui dans le discours politique en France depuis une quinzaine d'années fonctionne ordinairement comme un opérateur d'illégitimation*“.)²⁸⁰

²⁷⁶ Hall verweist bereits in früheren Schriften auf die Angriffe der konservativen Rechten auf den Multikulturalismus, die durch letzteren die *kulturelle Integrität der Nation* gefährdet sehen (vgl. Hall, 2004: 188-227)

²⁷⁷ Im deutschsprachigen Raum wird oftmals das Bild einer „Parallelgesellschaft“ gezeichnet, das dem Begriff des „communautarisme“, aber auch jenem eines „misguided multiculturalism“ fallweise entspricht.

²⁷⁸ Coulet verweist in diesem Zusammenhang einzig auf eine relativ kurze Phase der Anerkennung kultureller Differenz durch die französische Regierung, die jedoch zweckgebunden war: „It wasn't until 1968 that immigrants emerged as a social issue in French politics. Immigration policy was first aimed at strengthening immigrants' original culture since it was thought to divert workers from union or political engagement.“ (vgl. Coulet, 2010)

²⁷⁹ vgl. Keslassy, 2011

²⁸⁰ vgl. Delannoi et al., 2004

6.2. Interviewauszug – der „communautarisme“ zwischen sozio-ökonomischen und kulturell-religiösen Determinanten.

Dem nachfolgenden Kapitel liegt als Material ein Interview mit einem jungen Pariser Journalisten zugrunde. Dieses stellt das längste Interview meines Feldforschungsaufenthalts zwischen April und Juni 2010 in Frankreich dar. Das mag zum einen an der Tatsache liegen, dass wir uns in der Wohnung eines gemeinsamen Freundes – eines Bühnenbildners – trafen und einige Stunden Zeit hatten, uns zu unterhalten, bis dieser von der Arbeit zurück war. Andererseits – und ich glaube das war der eigentliche Grund – hatte mein Interviewpartner nicht nur eine ungemein wache Beobachtungsgabe, sondern auch die (journalistische) Fähigkeit, die Dinge von mehreren Perspektiven zu beleuchten. So wurde das Interview zu einem Marathon durch die französische Geschichte – die er in Paris studiert hatte – die französische Integrationspolitik, den Umgang der französischen Gesellschaft mit Rassismus, den unterschiedlichen Formen von Rassismus, sowie – nach Eintreffen eines weiteren Freundes, der mit einer Frau aus Côte d’Ivoire liiert war – zu einem Gespräch über Afrika, die ‚afrikanisch-französischen‘ Beziehungen, und Francafrique²⁸¹, also jene politischen und ökonomischen Schattenwelten, die die Beziehungen Frankreichs zu seinen ehemaligen Kolonien heute in einer Art und Weise regeln, die von zeitgenössischen Beobachtern oftmals als neokoloniale Verhältnisse tituliert werden.

Nachdem mir mein Interviewpartner nun etwa eineinhalb Stunden von der französischen Kolonialvergangenheit und den Beziehungen des *Hexagone*²⁸² zu seinen „Übersee-Departements“ auf den Antillen erläutert hatte und wir eine 30minütige Pause gemacht hatten, in der wir uns über die Immigration während des Wirtschaftsbooms der 1960er Jahre unterhielten, kamen wir auf den „communautarisme“ zu sprechen:

X Ja – wie schon gesagt...ich habe den Eindruck, dass seit den 80er Jahren (*Oui comme je te disais.....il y a ...ehm....j'ai l'impression jusqu'aux années 80*)

E Ja (*Oui*)

X ...von den 50er Jahren bis in die 80er Jahre...oder die 90er...also die Menschen mit Migrationshintergrund, die eingetroffen sind...die haben das gar nicht infrage gestellt, dass

²⁸¹ vgl. Francafrique, 2012

²⁸² Wegen seiner geometrischen Form wird Frankreich von den Franzosen selbst oftmals als „Hexagone“ bezeichnet – eine Bezeichnung, die auch vermehrt im Kontext von Diskursen, die die Beziehungen des kontinentaleuropäischen Frankreichs (Hexagone) zu seinen Übersee-Departements (Territoire d’Outre-Mer), also Französisch-Guyana, Martinique, la Réunion, Guadeloupe und Mayotte – in denen heute knapp 3 Millionen Menschen leben – zum Thema haben.

sie sich nach „oben“ einordnen werden...die sagten sich: „Ok...unsere Großeltern haben in einem Werk von Renault angefangen...wie werden...wir, die Kinder - in den 80er Jahren...könnten mittlere Angestellte sein...oder auch was anderes...und die Enkelkinder...könnten...könnten...im Aufsichtsrat eines Konzerns sein...und so weiter...
(...Des années 50 aux années 80...ou 90...les gens d'origine immigrée, qui étaient arrivés...ne demandaient...et je crois qu'à s'insérer ...évidemment par le haut c'est à dire que : ok...nos grands-parents...avaient commencé dans les usines de Renault...nous serions...nous les enfants...dans les années 80 nous pourrions être...cadre moyen...employé...et d'autre...et les petits enfants...pourront être...pourront être dans les conseils d'administration d'une grande société...et cetera...et cetera)

E Ja (*Oui*)

X Das ist nicht passiert...das ist nicht passiert...und seit den 90er Jahren...seit vielleicht 15 Jahren...hat man generell den Eindruck, als...bei den Menschen mit Migrationshintergrund...also man hat dort aufgegeben...man hat die Flinte ins Korn geworfen...denn...denn...diese Integration...nach „oben“ hin...die, war nicht möglich...diese Assimilation...wurde verweigert, sodass nun ein Rückzug stattfindet...ein Rückzug in die Identität...die Religion...das soziale Umfeld...der bewirkt, dass die Menschen aus dem Maghreb sich mehr ihrer Religion zuwenden, die Schwarzafrikaner verstärkt in den afrikanischen Lokalisationen verkehren...die Nordafrikaner sich mehr untereinander befreunden...und dass daraus ein Kommunitarismus entsteht...ein Kommunitarismus, den...den man bedauert, weil man keine Lust drauf hat, dass es hier so wird wie in den USA. *(c'est pas ce qui s'est passé...c'est pas ce qui s'est passé...et depuis les années 90...depuis une quinzaine d'années...on a l'impression que eh...chez les populations d'origine immigrée on a...abandonné...on a jeté l'éponge puisque...puisque...cette intégration...par le haut...n'était pas possible...cette assimilation...était refusée et qu'il y a eu un replit qu'il y a eu un replit...identitaire...religieux...social...eh...qui fait que...le maghrébin...va plus...eh...par exemple...s'axer sur sa religion...le noir africain...eh...va plus aller dans des restos africains...sera plus amené à choisir...ses amis...parmi les nord-africains...eh ça va donner un...communautarisme...un communautarisme...eh...qu'on regrette...parce qu'on n'a pas envie de devenir comme les Etats-Unis, en fait.)*

Die Passage zeigt deutlich die Eigenschaft des „communautarisme“ als Prozess eines gesamtgesellschaftlichen Wandel. An einer Stelle weiter hinten im Interview kommt diese Perspektive abermals sehr deutlich zum Vorschein. Auf mein Nachfragen, warum es denn 15 Jahre seien, wie er meint, ob es hier ein spezifisches Ereignis gegeben habe, erklärt mein Interviewpartner:

X Das ist ein Prozess der 60 Millionen Menschen betrifft, das ist nicht einfach heruntergefallen (i.S.v. „vom Himmel gefallen“) *(„comme ça un processus qui concerne...60 millions de personnes.. c'est pas tombé comme ça“)*

Der „communautarisme“ wird hier also als ein gesamtgesellschaftlicher Prozess begriffen, der keine kulturellen, sondern sozio-ökonomische Ursachen hat und im Speziellen die

soziale Mobilität betrifft. Nachdem die Erwartungen der Zuwanderer hier enttäuscht wurden, setzte der Prozess eines „Rückzugs“ („*repli*“) ein, wobei hier nun zwar kulturelle Deutungsmuster stärker zum Vorschein treten, andererseits die sozio-ökonomische Ebene nicht verlassen wird. Der „communautarisme“ erscheint hier als vieldimensionales Phänomen, in dem soziale und kulturelle Dimensionen ineinander übergehen und sich in der Lokalität – dem Viertel („*quartier*“) – vereinen.

X Man zieht sich zurück...denn...eine höhere Anstellung kam mir nicht zu Teil...ich hab kein vergleichbares Einkommen...ich hab nicht solche Wohnverhältnisse...ich bin nicht aus einem vergleichbaren Viertel...ich hab nicht dieselbe Freizeit [u.s.w., Anm.] also ich stehe im Abseits... (*on se replit puisque...puisque tel poste...professionnel...ne m'est pas accordé...je n'aurais pas tel revenu...je n'aurais pas tel...logement...je n'aurais pas donc tel quartier, je n'aurais pas tel loisir, ...donc je suis...d'emblée ...écarté*)

E mhm

X ...bin ausgeschlossen...von [den Möglichkeiten, Anm.]...dieser Assimilierung... also...ziehe ich mich zurück...in die familiäre Umgebung...ich ziehe mich zurück in mein Viertel... (*écarté de cette... assimilation...donc... moi...je me replie... sur, ma famille...je me replie ensuite sur mon quartier...*)

E Ja (*oui*)

X Ich ziehe mich in meine Religion zurück (*je me replie sur ma religion...*)

E Ja (*Oui*)

X Ich ziehe mich zurück...und in Wirklichkeit...ist dieser Kommunitarismus...sehr stark ein lokaler Kommunitarismus...man ist im selben Viertel. (*je me replie sur ...voilà...et en fait ce communautarisme...il est aussi beaucoup...c'est beaucoup un communautarisme...de quartier...on va être de tel quartier ...*)

E Ah, er ist also lokal [begrenzt] (*ah, c'est localisé*)

X Ja er ist stark lokal begrenzt...(*oui, c'est très localisé*)

Natürlich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, in wie weit der Begriff des „sich-zurück-ziehen“ – was ja eher einem aktiven Vorgang gleichkommt – nicht in einem Widerspruch zu der oben erwähnten sozialen Undurchlässigkeit zu sehen ist. Diese soziale Undurchlässigkeit – das sei an dieser Stelle angemerkt – trägt in Frankreich tatsächlich stark kulturelle Züge. In einer vergleichenden Studie über den Stellenwert politischer und wirtschaftlicher Eliten – der in Frankreich vergleichsweise hoch ist – kommt Hartmann zu dem Schluss, dass – im Gegensatz etwa zu Großbritannien – „[d]ie einer Familie zur

Verfügung stehenden finanziellen Mittel (...) eher indirekt von Bedeutung [für den sozialen Aufstieg, bzw. die Zugehörigkeit zur Elite, Anm.] [sind]. Sie stellen „nur“ die in der Regel unverzichtbare materielle Voraussetzung dar für eine auch auf Dauer gesicherte familiäre Vermittlung jener kultureller Kompetenzen, denen dann das entscheidende Gewicht für die Bildungsselektion zukommt (...)“²⁸³

Diesem bedeutende Umstand, der sich nicht zuletzt als Hinweis auf die Fehlbarkeit der Annahme eines – *kulturell neutralen* – Universalismus ausweist bzw. dessen „Differenz-Blindheit“ bezweifeln lässt, kommt zweifellos auch in dem hier verorteten gesamtgesellschaftlichen Prozess des „communautarisme“ eine wesentliche Rolle zu. Der Prozess eines „sich-zurück-ziehen“ muss – den Ausführungen meines Interviewpartners nach – als Folgeerscheinung betrachtet werden, deren Grundlage eben sozio-ökonomische Prozesse darstellen. Insgesamt wird der kulturell-religiösen Konnotation vergleichsweise wenig Beachtung geschenkt. Stattdessen steht die Frage nach der sozialen Undurchlässigkeit – und damit die sozio-ökonomische Deutungsebene – auch weiterhin im Vordergrund. Da diese Deutungskontexte in Zusammenhang mit der Herkunft der Immigranten stehen, gleichzeitig aber eben sozio-ökonomische Determinanten aufweisen, die auch weiße Franzosen betreffen, gewinnt die Thematik zusehends an Komplexität.

X Nun...bei den Armen...gibt es mehr...gibt es mehr Menschen aus dem Maghreb ...als Weiße zum Beispiel...(donc...chez les pauvres...il y a beaucoup il y a ...plus de...maghrébins... que de blancs...par exemple...)

E Ja, ja...(oui, oui...)

X ...dort sieht man mehr Schwarze als Weiße...also das kann schon zusammenfallen...das ist aber nicht völlig einheitlich...aber man hat in jedem Viertel...also...ich bin in Goutte d'Or²⁸⁴...da findest Du auch Weiße.. (...) insgesamt ist das also eine Community des Viertels...da können Schwarze...Gelbe...Weiße dabei sein...wobei...tatsächlich stimmt das schon, dass...das Soziale eben viel zu oft mit dem „Rassespezifischen“ zusammenfällt... (*regardez il y a plus de noirs que de blancs...donc ...ça peut se retrouver...c'est pas exactement correspondant si tu veux...mais...on est de tel quartier...alors j'ai pas.....je suis de la Goutte d'Or ...je suis du quartier de la Goutte d'Or ...A la Goutte d'Or ...tu peux avoir des blancs ...c'est la communauté du quartier... qui peut inclure...des noirs...des jaunes...des blancs...par contre...même-si...effectivement...de plus en plus... il y a...le social... un peu trop parfois, correspondre au racial...*)

E mhm

²⁸³ Hartmann, 2002: 159

²⁸⁴Goutte d'Or liegt im 18. Bezirk von Paris und ist ähnlich wie Southhall (vgl. Baumann, 1996) von der vergleichsweise hohen Zahl an Zuwanderern – vor allem aus Algerien, sowie aus Afrika südlich der Sahara und südeuropäischen Ländern – gekennzeichnet.

X Ist das zu abstrakt...ist das zu abstrakt was ich sagen will? Das bedeutet, dass das Soziale...im Großen und Ganzen...diejenigen die weniger als tausend Euro im Monat verdienen...oder sagen wir weniger als zweitausend Euro im Monat verdienen...wie ich Dir schon gesagt habe...je weniger...umso mehr Menschen aus dem Maghreb oder Schwarze wird man finden...bei denen die mehr als dreitausend Euro im Monat verdienen umso weniger Schwarze oder Menschen aus dem Maghreb wirst du finden. Drum...das Ökonomische und das Soziale...können mit den Rassen übereinstimmen...manchmal! Das muss man nicht überbewerten! (*C'est abstrait ...c'est trop abstrait c'est que je viens de dire?...C'est-à-dire que le social...grosso modo... ceux qui gagnent moins de mille euros par mois...ou moins de deux milles euros par mois ...comme je te l'ai dit...on trouvera ...de plus en plus de maghrébins ou de noirs... chez ceux qui gagnent plus de trois milles euros par mois on trouvera de moins en moins de noirs ou maghrébins...donc...le social...parfois...l'économique...l'économique...et le social... malheureusement peut...parfois...correspondre...au racial...parfois! ...il ne faut pas exagérer !...)*

Anders als im Diskurs der politischen Repräsentanten – wie im nachfolgenden Beispiel dargestellt werden soll – wird der „communautarisme“ hier also primär als sozio-ökonomisches Problem skizziert. Dabei ist die „Community“ selbst nicht primär kulturbezogen, sondern schöpft einen Teil ihrer Identität aus ihrer sozio-ökonomischen Grundlage. Ein solcher Zusammenhang findet sich auch bei Baumann, der in den 1990er Jahren im Londoner Stadtteil „Southall“ geforscht hat. Wie etwa Goutte d’Or in Paris, so ist auch dieser Londoner Stadtteil durch eine hohe Dichte an Zuwanderung gekennzeichnet. Auf die rhetorische Frage, was, wenn überhaupt, als Grundlage für eine gemeinsame Kultur in diesem „multi-ethnic ghetto“ gelten könnte, schreibt Baumann: „The answers were ambiguous. Southhallians appeared most readily to agree on deprecating their town: it was a place to move out of, and moving out locally was considered moving up socially.“²⁸⁵ Auch hier treten also klar die sozio-ökonomischen Dimensionen in den Vordergrund und Baumann fährt fort: „This seemed to make sense in the light of economic boundaries that reached across ethnic boundaries. Yet these boundaries were accentuated over decades of community-building and had come to dominate the political process in town.“²⁸⁶

Neben der sozio-ökonomischen Dimension wird im Interview mit dem Pariser Journalisten auch eine politische Dimension deutlich. Wie bereits dargestellt, habe ich – um den Prozess der „verweigerten Assimilation“ zeitlich zu kontextualisieren – nochmals nachgefragt, ob der Zeitraum „vor 15 Jahren“ etwa mit einem bestimmten Ereignis

²⁸⁵ Baumann, 1996: 188

²⁸⁶ ebd.

verbunden ist. Nachdem mich mein Interviewpartner darauf hingewiesen hat, dass der Prozess „60 Millionen Menschen betrifft und nicht vom Himmel gefallen sei“ fährt er fort:

X Ich glaube, dass...die extreme Rechte...Jean-Maire le Pen...die vor Lionel Jospin lag, ich glaube 2002, bei den Präsidentschaftswahlen...*(je crois quand-même c'est pas dédain qu'il y ait eu...l'extrême droite...Jean-Marie le Pen...eeeh...qui soit passé devant Lionel Jospin je crois en 2002... aux élections présidentielles)*

E Ja *(oui)*

X also...schon davor...in den 90er Jahren...gab es eine ziemlich rechtsgerichtete Politik...Balladure...war Premierminister...Pasqua war Innenminister...man war der Zuwanderung in Frankreich überdrüssig...ich glaube...das hat sich ernsthaft während der 90er Jahre verfestigt...(*avant...il y avait quand-même dans années 90...des politiques...assez...ehm...de droite...Balladure...a été premier ministre...ehm Pasqua...ministre de l'intérieur...ehm...il y a eu une indigestion...d'immigration en France...je crois...qui s'est...sérieusement manifestée dans les années 90..*

E mhm

X Ich erinnere mich noch immer daran, als ich ein kleiner Junge war...’88...die extreme Rechte...Jean Marie le Pen...erreichte 14% oder 15%...(*moi je me rappelle toujours...quand j'étais môme...en '88 ..l'extrême droite...Jean-Marie le Pen a fait 14% ou 15%...*)

E hmh

X ...bei den Präsidentschaftswahlen *(aux présidentielles)*

E Ja *(oui)*

X ...und meine Eltern waren...waren sehr beunruhigt...also wirklich sehr beunruhigt...angesichts...also sie waren sehr beunruhigt und ich war ein kleiner Junge. Ich war damals acht Jahre...zehn Jahre alt...und ich glaube...dass von da an...da war ein Siedepunkt erreicht...eine Art Siedepunkt...sowohl auf Seiten der Zuwanderer...oder jener mit „Migrationshintergrund“...als auch auf Seiten der – ich mag diesen Ausdruck nicht – aber der angestammten Franzosen...so war das...ich glaube damals...seit dieser Zeit...seit den 90er Jahren...gingen die Wege auseinander...(*...et mes parents étaient...étaient très inquiets...en fait, étaient assez inquiets...?...même-si alors...étaient très inquiets et moi j'étais môme. j'avais huit ans...dix ans...et je crois que c'est à partir de là...qu'il y a eu une...une sorte de ras-le-bol ...une sorte de ras-le-bol ...à la fois ...je pense...côté ...immigrés...ou gens d'origine immigrée...et à la fois côté de...j'aime pas cette expression...mais français de souche ...voilà...je crois, que là, il y a une...dans années-là...dans les années 90...là il y a eu...une...une croisée des chemins)*

E mhm

X Die Wege gingen auseinander...(*il y a eu une croisée ... de chemins)*

E mhm

- X Ich glaube, zuvor hat man versucht sich einander anzunähern [macht dabei eine Geste mit den Händen – die ein Dach symbolisiert – die flachen Hände führen zueinander, Handflächen zueinander gewandt, die Fingerspitzen berühren sich] (*je crois...avant...on essayait converger*)
- E Ja (*oui*)
- X Seit den 90er Jahren (*depuis les années 90...*)
- E Ja (*oui*)
- X ...geht man auseinander... [Die Handhaltungen verändert sich hin zu verkreuzten Armen] (*on diverge*)
- E mhm
- X voilà

An dieser Stelle habe ich die in der Einleitung geschilderte zusammenfassende Frage gestellt, ob sich der „communautarisme“ nun als ein Ausdruck einer allgemeineren Frustration beschreiben ließe, was zu den – dort dargestellten – Ausführungen geführt hat.

Während im ersten Teil der Ausführungen des Pariser Journalisten die sozio-ökonomischen Determinanten die Grundlage für die Entwicklung des sozialen Prozess des „communautarisme“ darstellen, so treten nun auch maßgebliche innenpolitische Zusammenhänge hervor. Gemeinsam wird dabei ein sehr konkreter aber auch komplexer gesellschaftspolitischer Prozess deutlich. Sowohl die soziale Undurchlässigkeit der Gesellschaft als auch die Stimmenzuwächse der extremen Rechten stellen in den Deutungen meines Interviewpartners Grundlagen jener Prozesse dar, die den „communautarisme“ ausbilden. Diesen Deutungsformen stehen – wie im nun Folgenden gezeigt werden soll – kulturelle Deutungsformen anderer Art gegenüber.

6.3. Auszüge aus dem TV-Duell der Präsidentschaftskandidaten Hollande und Sarkozy – der „communautarisme“ zwischen Partizipation und Repräsentation

Die TV-Diskussion zwischen François Hollande und Nicolas Sarkozy fand am 2. Mai 2012 statt. Das hier behandelte - *Ausländerwahlrecht auf kommunaler Ebene* - war eines von mehreren Themen, die von der Moderation vorgegeben wurde und folgte unmittelbar auf den Themenblock *Immigration*.

Während sich die Programme der beiden Kandidaten bezüglich des ersten Bereichs annähern – sowohl Hollande als auch Sarkozy sind der Meinung, dass es im Moment

aufgrund der wirtschaftlichen Entwicklung keiner zusätzlichen Zuwanderung bedarf – so divergieren die Positionen bezüglich der Einführung eines Wahlrechts für Nicht-Franzosen und Nicht-EU-Bürger auf kommunaler Ebene. Die Einführung des Wahlrechts, die – da sie ja für EU-Bürger bereits besteht, eher einer Ausweitung auf Nicht-EU-Bürger gleichkommt – wird von Hollande bejaht, während Sarkozy der Reform ablehnend gegenüber steht und sie dabei, wie sich im Folgenden zeigen wird, vor dem Hintergrund der „ethnischen und identitätsbezogenen Spannungen“ als unverantwortliche Maßnahme bezeichnet. Nachdem zunächst François Hollande seine Positionen darstellen konnte, führt Nicolas Sarkozy seine Begründungen weiter aus. Die Stimmung wird dabei zunehmend gereizt, die Kandidaten unterbrechen einander und die Moderation hat schließlich Mühe, zum nächsten Themenblock überzuleiten.

Dabei spannt die Debatte einen weiten Bogen von ihrem Ausgangspunkt, der Wahlrechtsreform, über die ethnischen Spannungen hin zu Problemstellungen kultureller, bzw. religiöser Differenz. Aus einer diskursanalytischen Perspektive lassen sich – im Sinne Baumanns – hier ein *dominanter* und ein *demotischer* Kulturdiskurs erkennen, was direkt auf die konträren Argumentationslinien der beiden Präsidentschaftskandidaten übertragbar ist.

Da hier aus Platzgründen nur jene Auszüge der Debatte dargestellt werden können, die sich aufgrund ihrer Prägnanz besonders dafür eignen, diese Unterscheidung zu verdeutlichen, werden die Zwischenstellen als kurze [Zusammenfassungen] in die jeweiligen Statements eingebunden.

[François Hollande hat auf die Frage des Moderators, wie er zu einer Einführung des Wahlrechts auf kommunaler Ebene stehe, eine Ausweitung desselben auf Nicht-EU-Bürger bejaht und darauf verwiesen, dass dieses in vielen Ländern Europas bereits die Realität darstelle. Hollande befürwortet eine Beteiligung jener, die sich seit mindestens fünf Jahren in Frankreich aufhalten und verweist dabei darauf, dass diese Menschen hier auch Steuern zahlen. Da es zur Durchführung der (Verfassungs)Reform jedoch einer 3/5 Mehrheit im Parlament bedürfe, könne er das Gesetz nur vorschlagen, während dessen Umsetzung auf die Zustimmung zumindest einer Partei der Rechten bzw. der Zentrumsparterie abhänge. Hollande wirft Sarkozy vor, seine Meinung diesbezüglich plötzlich geändert zu haben, da jener selbst bis ins Jahr 2008 ein Befürworter der Reform gewesen sei. Dieser wird nun von der Moderation aufgefordert, Stellung zu beziehen]

Sarkozy: Nun gut – ich habe viel über diese Frage nachgedacht, eine schwierige Frage, bezüglich derer es eine eindeutige Haltung einzunehmen gilt. Was ist in den letzten 10 Jahren passiert? Es ist zu einer außerordentlichen Erhöhung der ethnischen Spannungen gekommen. Wir haben eine Radikalisierung und einen Druck sagen wir es frei heraus

eines französischen Islam während wir eigentlich einen Islam in Frankreich wollen [Sarkozy verspricht sich hier, denn normalerweise ist es umgekehrt: er befürwortet einen französischen Islam, während er einen Islam in Frankreich ablehnt]! Ich halte es daher für unverantwortlich jetzt ein kommunitaristisches Wahlrecht...[korrigiert sich selbst, Anm.] ein kommunales Wahlrecht vorzuschlagen angesichts dieser extrem stark ausgeprägten ethnischen und identitätsbezogenen Spannungen. (*«Bon – j’ai beaucoup réfléchi sur cette question, qui est une question difficile et sur laquelle il faut prendre des engagements clairs : Qu’est-ce qu’il s’est passé depuis 10 ans ? On a une montée des tensions communautaires extravagante. On a une radicalisation et une pression, disons les choses comme elles sont, d’un islam de France alors que nous voulons un islam en France! Je considère comme irresponsable de proposer un vote communautariste et un vote communautaire alors que nous sommes face à des tensions communautaires et identitaires extraordinairement fortes. »*)²⁸⁷

Zunächst möchte ich an dieser Stelle auf die Schwierigkeit des Begriffs „communautaire“ entlang dieser Debatte hinweisen, um Verwechslungen mit den deutschsprachigen Terminologien zu vermeiden.

Das Wahlrecht, um dessen Ausweitung hier gestritten wird, wird im deutschsprachigen Raum als „kommunales Wahlrecht“ bezeichnet und meint dabei die Möglichkeit des Bürgersm, auf der politischen Ebene der Gemeinde mitzubestimmen, also entlang der Idee demokratischer Partizipation sein unmittelbares Umfeld mitgestalten zu können. Ähnliche Debatten zu einer Ausweitung dieses Wahlrechts auf Nicht-EU-Bürger gab es etwa auch in Deutschland²⁸⁸ das gemeinsam mit Frankreich und Österreich kein kommunales Ausländerwahlrecht für Nicht-EU-Bürger vorsieht.²⁸⁹

Der von Sarkozy bereits am Beginn der Debatte eingebrachte Begriff „vote communautariste“ („kommunitaristisches“ Wahlrecht) – den er sofort auf „vote communautaire“ (kommunales Wahlrecht) umwandelt – kann in diesem Zusammenhang als polemisch gewertet werden. Mit ersterem bezeichnet er nämlich nicht das Kommunalwahlrecht sondern er verweist auf den Begriff des „communautarisme“, der im vorangegangenen Abschnitt bereits beleuchtet wurde. Die adjektivische Verwendung von „communautariste“ vor „tension“ (Spannung), wird hier in weiterer Folge mit *ethnische Spannungen* übersetzt.

Im Laufe der Debatte wird deutlich, dass Sarkozy hier exakt jene Verbindung zwischen ‚Ethnos‘ und ‚Kultur‘ (hier v.a. als religiöse Praxis) im Begriff des „communautarisme“ vereinen will, wie sie Baumann als charakteristisch für den *dominanten* Kulturdiskurs

²⁸⁷ vgl. Sarkozy/Hollande, 2012

²⁸⁹ vgl. Bauer, 2008

verortet und dort ebenfalls im Begriff der „community“ feststellt. Die Verwechslung des „vote communautariste“, welche dem Begriff „vote communautaire“ nur scheinbar ähnelt, leitet dabei bereits in den *dominanten* Diskurs über.

[Sarkozy hebt die Bedeutung der Kommunalratswahlen hervor, nachdem er zuvor Hollande unterstellt hat, dass dieser selbige in ihrer Bedeutung verkenne. Hollande erwidert dies und kommt auf die Darstellungen Sarkozys bezüglich des Islam und der ethnischen Spannungen im Rahmen der Wahlen zurück]

Hollande: Warum machen Sie uns glauben, dass die nicht-kommunalen...also [berichtigt sich, Anm.] die nicht-europäischen Ausländer alles Muslime seien? Warum sagen Sie das? Was berechtigt sich dazu zu sagen, dass diejenigen, die keine Europäer sind, Muslime seien? (*Pourquoi vous laissez supposer, que les étrangers non-communautaires sont des ...enfin [il se corrige, Anm.] non-européens sont des musulmans? Pourquoi vous dites ça? Qu'est-ce qui vous permet de dire que ceux qui ne sont pas européens sont musulmans?*)²⁹⁰

Die Fragestellung Hollandes zielt hier bereits auf die Auflösung des *dominanten* Kulturdiskurses ab. Diesem Bestreben Hollandes wird von Sarkozy daraufhin in einer längeren Passage „entgegen gearbeitet“, entlang welcher ihn der Herausforderer oftmals unterbricht und dazu auffordert, seine Frage nun zu beantworten. Die „Verteidigung“ des *dominanten* Kulturdiskurses von Sarkozy soll hier wieder in den prägnantesten Stellen wiedergegeben werden.

[Sarkozy begegnet der Frage zunächst mit der Andeutung eines grundlegenden Unterschiedes zwischen nicht-europäischen Ausländern und anderen. Es gäbe schließlich ein europäisches Projekt und innerhalb desselben das Konzept der Reziprozität²⁹¹].

Sarkozy: Und Sie wissen doch ganz genau, das Wahlrecht für die Zuwanderer - an wen richtet sich das? Das betrifft doch nicht etwa die Kanadier, das richtet sich doch nicht an Amerikaner! Das betrifft im Kern diejenigen, die die Wirklichkeit der französischen Immigration ausmachen...eine afrikanische Immigration... aus Nord-Afrika, Afrika südlich der Sahara...wenn Sie davon nichts wissen wollen...(Et vous savez très bien que le droit de vote pour les immigrés: Il s'adresse à qui? Il s'adresse pas aux canadiens, il ne s'adresse pas aux américains ! Il s'adresse pour l'essentiel à ce qu'est la réalité de l'immigration française, qui est une immigration africaine...Afrique du Nord...Afrique subsaharienne. Si vous ne savez pas ça...)

Hollande: Schon, aber sie haben eine Verbindung zu einer religiösen Zugehörigkeit hergestellt. (*Si, mais vous avez fait un lien avec l'appartenance religieuse.*)

Sarkozy: Darf ich ausreden? (*Puis-je terminer?*)²⁹²

²⁹⁰vgl. Sarkozy/Hollande, 2012

²⁹¹ Die *Reziprozität* meint das wechselseitige Zugeständnis unter den Mitgliedsstaaten, die es EU-Bürgern erlaubt, an kommunalen Wahlen innerhalb der EU teilnehmen zu dürfen.

²⁹²vgl. Sarkozy/Hollande, 2012

Die Charakteristik des *dominanten* Kulturdiskurses wird hier entlang der Redewendung „*pour l'essentiel*“ (im Wesentlichen, im Kern der Sache) verdeutlicht. Diese Essenz wird von Sarkozy nun in mehreren Variationen rekonstruiert:

[Sarkozy fasst das gesagte nochmals zusammen, was bei Hollande abermals die Reaktion hervorruft, eine Antwort auf die Verbindung zur Religion einzufordern. Sarkozy stellt fest, man sei sich also einig, dass es sich bei den betroffenen Personen im Wesentlichen nicht um Norweger oder Amerikaner handelt und wieder fordert Hollande die Verbindung zur Religion ein]

Sarkozy: „Die größten ausländischen Communities in Frankreich sind algerisch, sind tunesisch, sind marokkanisch, aus Mali und sind nicht von der anderen Seite des Atlantik. Es entspricht der Realität, das zu sagen!“ (*Les premières communautés étrangères en France sont algériennes, sont tunisiennes, sont marocaines, sont maliennes ... elles ne sont pas de l'autre côté de l'Atlantique! C'est une réalité que de dire ça*)²⁹³

Diese Darstellung über die demografische Zusammensetzung der Immigration in Frankreich entspricht natürlich den Tatsachen. Immigranten aus Nordafrika stellen in Frankreich aufgrund historischer Verbindungen die größte Gruppe an Immigranten dar. Diese Realität über die Zusammensetzung der Migrationsgruppen in Frankreich ist hier jedoch weiterhin im Kontext der konkreten Fragestellung nach der Verbindung zwischen Wahlrecht und Religion bestehen – sie ist also situationsgebunden. Nicht die Verbindung zwischen „Kultur“ und „Ethnos“ wird hier – wie von Hollande gefordert – argumentativ aufgeschlüsselt, sondern das Verhältnis von „Ethnos“ (kulturell determinierte) und „Gesellschaft“ wird von Sarkozy zum Gegenstand gemacht.

Sarkozy: „Zweitens, wenn Sie die Länder Nordafrikas hernehmen...das sind Ländern muslimischen Glaubens: Ja oder Nein? (*Deuxièmement, si vous prenez les pays d'Afrique du Nord – c'est sont des pays de confession musulmane: Oui ou Non?*) »²⁹⁴

Zur Erinnerung: Die Ausgangslage war die Frage nach dem Wahlrecht auf kommunaler Ebene. Auf die Frage, weshalb Sarkozy all die Nicht-EU-Bürger entlang eines Schemas religiöser Zugehörigkeit erfasst, verweist dieser auf die *Essenz* der französischen Immigration, die eine afrikanische darstellt und nun auf die Essenz der religiösen Anschauungen in den Herkunftsländern dieser Gruppen. Letzteres wird dabei von der Entscheidungsfrage unterstrichen. „Das sind Länder muslimischen Glaubens: Ja oder Nein?“

²⁹³ ebd.

²⁹⁴ vgl. Sarkozy/Hollande, 2012

[Hollande möchte eine Frage einbringen, wird jedoch von Sarkozy daran gehindert. Dieser führt die Tatsache, dass es sich bei Nordafrikanischen Ländern um muslimische Länder handelt, weiter aus und kommt schließlich auf die ethnischen Spannungen zurück]

Sarkozy: „Die ethnischen Spannungen, von denen ich spreche - Von wem gehen die aus? Woher kommen die? Das Problem, das wir zu lösen haben, ist extrem schwierig für die Republik, vorausgesetzt man hat keine Binde vor den Augen und ignoriert die Realität in unseren Vierteln völlig. Wovon kommen die [Spannungen, Anm.]? Von der absoluten Notwendigkeit einen französischen Islam zu haben und nicht einen Islam in Frankreich. Ganz genau da liegt das Problem und nirgendwo sonst! Das nicht in Betracht zu ziehen, das ist Realitätsverweigerung.“ (*Les tensions communautaires dont je parle: Elles viennent de qui – elles viennent d'où? Le problème que nous avons à gérer...extrêmement difficile pour la république...sauf à ce que vous ayez un masque devant les yeux et vous ignorez totalement la réalité dans nos quartiers...ils viennent de quoi? De l'absolu nécessité d'avoir un islam de France et non pas un islam en France! C'est bien là que se trouve le problème, il se trouve pas ailleurs. Refuser de le considérer, c'est refuser de voir la réalité!*)²⁹⁵

[In weiterer Folge verweist Sarkozy wiederum auf die Versuchungen des Kommunitarismus, denen – so seine durchgehende Argumentationsweise – mittels einer Ausweitung des Wahlrechts nur stattgegeben würde und die deren Umsetzung befördern würde. Die Forderung nach getrennten Öffnungszeiten der Schwimmbäder für Männer und Frauen, ebenso einer Geschlechtertrennung bei Arztbehandlungen oder auch unterschiedliche Menüpläne in den Kantinen der Gemeindeämter werden von Sarkozy genannt.]

Der hier dargestellte *dominante* Kulturdiskurs verbindet also – ganz nach der konzeptionellen Unterscheidung Baumanns – die Bereiche „Kultur“ (hier als religiöse Praxis) und ethnische Gruppe im Begriff des „communautarisme“. Nach der Darstellung der Problematiken, die Sarkozy dabei für eine Einführung des Wahlrechts für Nicht-EU-Bürger auf kommunaler Ebene verortet, erfolgt an dieser Stelle eine aus einer Perspektive „erweiterter Partizipation“ bemerkenswerte Aussage:

[Der Moderator fordert Hollande – nach dem dieser die Antwort Sarkozys als eine im Stile einer Deklaration bezeichnet – auf, die Aussagen Sarkozys zu beantworten oder das Thema zu wechseln. Nicolas Sarkozy führt jedoch stattdessen weiter aus:]

Sarkozy: „Ich war es, der den C.F.C.M. [Französischer Rat der Muslime, Anm.] geschaffen hat und ich lasse mich nicht darüber belehren! Aber zu sagen, dass heute...das Integrationsproblem heute...das sich vor allem auf die Immigration bezieht...aus Nordafrika und aus Subsahara-Afrika...das es ein Problem für uns ist, dass der Islam in Frankreich die zweitgrößte Religion geworden ist...dass wir beachtliche Anstrengungen unternommen haben, damit auch genug religiöse Gebetseinrichtungen zur Verfügung stehen...es gibt 2200 Moscheen...übrigens behandelt Frankreich die Muslime in Frankreich besser, als die Christen im Orient behandelt werden.“ (« C'est moi qui ai créé le

²⁹⁵ ebd.

C.F.C.M. [*Conseil Français du Culte Musulman*, Anm.] et je n'accepterai aucune leçon en la matière ! Mais dire que le problème communautaire aujourd'hui, que le problème d'intégration aujourd'hui se pose d'abord pour l'immigration venant d'Afrique de Nord et d'Afrique subsaharienne, que c'est un problème pour nous, que l'Islam de France est devenu la deuxième religion de France, que nous avons fait un effort considérable pour qu'il y ait des lieux de culte, puisqu'il y a 2200 Mosquées...par parenthèse...la France traite mieux les musulmans en France que les chrétiens ne sont traités en orient ! »)²⁹⁶

Der hier in die Debatte eingebrachte C.F.C.M – der *Conseil Français de Culte Musulman* (Dachverband französischer Muslime) taucht plötzlich als eine Art Antagonist zu der – von Sarkozy verweigerten – Möglichkeit einer Ausweitung des Wahlrechts auf Gemeindeebene auf, was an dieser Stelle nur festgestellt werden soll und weiter unten genauer ausgeführt wird. Im Folgenden soll nun die Gegendarstellung François Hollandes erfolgen, dessen Argumentationslinie, wie bereits erwähnt, dem Konzept eines demotischen Kulturdiskurses entspricht:

[Hollande weist zunächst Sarkozy auf die Tatsache hin, dass dieser selbst bis ins Jahr 2008 ein Befürworter der Wahlrechtsreform gewesen sei und dieser erst jetzt seine Meinung ändere (dies ist im Zusammenhang mit dem – hier noch indirekt, später direkt ausgesprochenen – Vorwurf Hollands in Richtung Sarkozy zu sehen, wonach dieser Meinungsumschwung eher an die Wähler Marine Le Pens gerichtet und im Kontext des Wahlkampfes zu werten sei)]

Hollande: Zweitens sagen Sie, dass dies [die Einführung des Wahlrechts, Anm.] spezifisch ethnische Forderungen nach sich ziehen wird. Ich bezweifle dieses Prinzip, denn es gibt Ausländer, die sich seit vielen Jahren hier aufhalten, die tatsächlich aus Afrika oder dem Maghreb kommen, die Muslime oder Nicht-Muslime sein können, praktizierend oder nicht-praktizierend und die eine Beteiligung an einer Kommunalwahl nicht als religiöses Druckmittel erachten. Ich möchte Sie darüber hinaus darauf aufmerksam machen, dass es auch Franzosen gibt, die heute Anhänger der muslimischen Religion sind. Bedürfen diese Franzosen irgendeines religiösen Drucks um...(Deuxièmement vous dites : « ça va introduire des revendications communautaires ». Je mets en cause ce principe parce qu'il y a des étrangers qui sont là depuis des années, qui viennent effectivement d'Afrique ou du Maghreb, qui peuvent être musulmans ou pas musulmans, pratiquants ou pas pratiquants, et qui ne conçoivent pas forcément une participation à une élection locale comme un instrument de pression religieuse. Je vous fais d'ailleurs observer qu'il y a des français qui sont de culte musulman aujourd'hui. Est-ce que ces français-là font des pressions communautaires? ...)

Sarkozy: Na wenn es Franzosen sind, dann werden sie wählen wie französischen Staatsbürger! (*S'ils sont français, ils votent comme des citoyens français !*)

Hollande: ...benötigen wir irgendeines Gruppendrucks, um uns dafür zu entscheiden, ob wir ein bestimmtes Fleisch essen, oder das wir Öffnungszeiten in Schwimmbädern beantragen? (...) Es gibt Muslime in Frankreich, französische Staatsbürger, die keinerlei

²⁹⁶vgl. Sarkozy/Hollande, 2012

spezifisch ethnische Forderungen stellen – soweit ich weiß!!“ (*...est-ce qu'ils font des pressions communautaires, pour que nous mangions une certaine viande ou pour que nous ayions des horaires dans les piscines? (...) Il y a des musulmans en France, citoyens français, qui ne font pas de revendications communautaires – à ce que je sache!!!*)²⁹⁷

Der *demotische* Kulturdiskurs entkoppelt hier die zuvor konstruierte Verbindung zwischen „Ethnos“ und „Kultur“ und löst somit die *dominante* Idee der ‚Community‘ bzw. des „communautarisme“ auf. Während sich das Konzept von Baumann auch hier problemlos anwenden lässt, werden aus einer Perspektive eines Begriffs „erweiterter Partizipation“ – wiederum ergänzend – neue Dimensionen sichtbar, auf die im Folgenden eingegangen werden soll.

Zunächst lässt sich klar sagen, dass es sich bei der Fragestellung um eine Ausweitung auf ein Wahlrecht um eine Fragestellung im Kontext der *instrumentellen Dimension* von Partizipation handelt. Die Argumentationslinie des Befürworters der Ausweitung des Kommunalwahlrechts wird dabei von dem Argument begleitet, dass die Menschen – auf die diese Ausweitung der formalen Partizipation zutreffen soll – „Steuern zahlen“ und entsprechen somit der Fragestellung wie sie im vorangegangenen Abschnitt (5.1.) bei den Schülerinnen angetroffen wurde. Der normative Wert der Partizipation erstellt sich also auch nicht über deren *intrinsische Dimension*, Partizipation ist hier kein Eigenwert im Sinne der Möglichkeit zur Selbstbestimmung oder Selbstentfaltung, sondern leitet sich argumentativ aus einem Gerechtigkeitsschema ab, das seine Ursprünge nicht in demokratietheoretischen Grundlagen findet.

Die Argumentationslinie des Gegners der Ausweitung des Wahlrechts – Nicolas Sarkozy – ist zum einen gekennzeichnet von einer generellen Ablehnung, die sich auf kulturelle Differenzen stützt. Dabei ist aus einer Perspektive eines Begriffs „erweiterter Partizipation“ ein Spannungsverhältnis sichtbar. Während auf Ebene des kommunalen Wahlrechts eine Beteiligung verweigert wird, so betont Nicolas Sarkozy, dass er es war, der den C.F.C.M. „ins Leben gerufen habe“. Obwohl der Dachverband der Muslime in Frankreich dabei eine religiöse – keine politische – Vereinigung darstellt, wird dieser in eine Debatte um die Ausweitung von politischer Partizipation als Antagonist zur Ablehnung des Wahlrechts eingebracht.

²⁹⁷vgl. Sarkozy/Hollande, 2012

Ohne hier auf die demokratiepolitisch bedenklichen Umstände, unter welchen der erste Präsident des C.F.C.M. ins Amt kam²⁹⁸, eingehen zu wollen, so ergeben sich aus einer Perspektive „erweiterter Partizipation“ in diesem Kontext doch einige Widersprüche, die im Gesamtzusammenhang mit der Forderung nach einem französischen Islam gründen.

Dies betrifft zunächst die Rolle der Frau im Islam, die von der Regierung Sarkozy offen, oder mehr oder weniger getarnt, kritisiert wurde. So griff etwa der französische Innenminister Claude Gueant – ein enger Weggefährte Sarkozys – vor Studierenden der Rechtswissenschaften drei Monate vor den Präsidentschaftswahlen sogar auf den mittlerweile gemiedenen Begriff der „Zivilisation“ („civilisation“) zurück:

„Im Gegensatz zu dem, was die linke, relativistische Ideologie meint, sind für uns die ganzen Zivilisationen nicht gleichwertig. Jene, die die Menschlichkeit verteidigen, erscheinen uns fortgeschrittener als jene, die das nicht tun. Jene, die die Freiheit verteidigen, die Gleich(wertig)keit und die Brüderlichkeit, erscheinen uns jenen übergeordnet, die die Tyrannei, die Unterordnung der Frauen, den sozialen oder ethnischen Hass akzeptieren. In jedem Fall werden wir unsere Zivilisation beschützen müssen.“
(« Contrairement à ce que dit l'idéologie relativiste de gauche, pour nous, toutes les civilisations ne se valent pas. Celles qui défendent l'humanité nous paraissent plus avancées que celles qui la nient. Celles qui défendent la liberté, l'égalité et la fraternité, nous paraissent supérieures à celles qui acceptent la tyrannie, la minorité des femmes, la haine sociale ou ethnique ». « En tout état de cause, nous devons protéger notre civilisation ».²⁹⁹)

Im Kontext der Forderung nach einem französischen Islam – statt eines Islam in Frankreich – wie diese von Sarkozy auch während der TV-Debatte mehrfach erhoben wird, stellt sich doch die Frage, weshalb das Wahlrecht auf kommunaler Ebene, das natürlich auch den islamischen Frauen die Möglichkeit geben würde, an politischen Prozessen zu partizipieren, nun einerseits vehement abgelehnt wird, während andererseits „keinerlei Belehrung“ bezüglich eines kulturellen Dachverbandes geduldet wird bzw. dieser als Antagonist *in eine Wahlrechtsdebatte* einfließt, in welchem sich gerade jene Strukturen reproduzieren, die offiziell nicht erwünscht sind. Denn im C.F.C.M. ist bei einer Anzahl von mehreren tausend Delegierten aus über tausend Moscheen keine einzige Frau zu finden, was von liberalen Muslimen selbst offen kritisiert wird.³⁰⁰

Das Anliegen einer Gleichberechtigung von Männern und Frauen wird offiziell also vehement verfochten, dennoch scheint eine Einführung des Wahlrechts auf

²⁹⁸ vgl. Schenker in Heidenreich et al., 2008

²⁹⁹ vgl. Losson, 2012

³⁰⁰ vgl. Kabtane, 2012

Kommunalebene keine Alternative darzustellen, um die – von Nicolas Sarkozy – formulierten *ethischen Spannungen* abzubauen bzw. das Vorhaben eines französischen Islam zu befördern. Vor dem Hintergrund von „Studien aus Großbritannien und Frankreich, [die] belegen (...), dass sich der Interessenschwerpunkt insgesamt vom Herkunfts- zum Aufnahmeland umorientiert, wenn die Mitbestimmungsmöglichkeiten für Migranten erweitert werden“³⁰¹ bleibt hier also ein Widerspruch bestehen, der an dieser Stelle nicht aufgelöst werden, sondern nur zu weiteren Untersuchungen anregen kann.

Eine andere Dimension die aus einer Perspektive eines Begriffs „erweiterter Partizipation“ ersichtlich wird, ist die veränderte Struktur des politischen Raumes entlang der Argumentationsweise im *dominanten* Diskurs. Während die Fragestellung bezüglich eines Wahlrechts für Ausländer auf kommunaler Ebene klar den politischen Raum Frankreich betrifft und im Zuge der Dekonstruktion durch einen *demotischen* Diskurs auf diesen Raum „zurückgeholt“ wird, so wird dieser politische Raum im *dominanten* Kulturdiskurs zusehends transformiert, bis dies in der Feststellung endet, dass „(...) Frankreich die Muslime in Frankreich besser behandelt als die Christen im ‚Orient‘ behandelt werden“³⁰². Mittels eines Begriffs „erweiterter Partizipation“, der sich an den demokratischen Partizipationsmöglichkeiten orientiert, lassen sich dabei also auch die Transformationen dieser politischen Räume nachverfolgen.

6.4 Anmerkungen

Entlang der oben dargestellten Debatte lässt sich zunächst feststellen, dass die normativen Dimensionen von Demokratie – im Kontext einer Wahlrechtsdebatte – nicht präsent sind.

Demokratiethoretische Ebenen – wie etwa das Wahlrecht – und Dimensionen von „Integration“ scheinen heute ganz allgemein in einem hohen Maß an Selbstverständlichkeit aneinandergeschnitten zu sein. So schreibt etwa auch Bauer, dass „[d]ie Frage der politischen Partizipation von Migranten (...) nicht von der Diskussion um die Integration der Zuwanderer zu trennen [ist].“³⁰³ und in Deutschland, wo im Jahr 2006 vom damaligen Vizekanzler Franz Müntefering (Sozialdemokratische Partei) eine

³⁰¹ Bauer, 2008: 13

³⁰² vgl. Sarkozy/Hollande, 2012

³⁰³ vgl. Bauer, 2008

Partizipationsmöglichkeit an Wahlen für Nicht-EU-Bürger auf kommunaler Ebene eingefordert wurde, meinte dieser in diesem Kontext:

„Man müsse bei der Ausländer-Integration dazulernen, (...) "Es reicht nicht, andere zu tolerieren, man muss sie akzeptieren. Das ist ein wichtiger Unterschied. (...) Es müsse dafür gesorgt werden, "dass die Kinder in der Vorschulzeit unsere Sprache lernen und dass sie Verbindung mit unserer Kultur bekommen", sagte Müntefering weiter. Er forderte die Ausländer auf, "die Tradition, die Kultur bei uns, die deutschen Regeln, wie sie im Grundgesetz formuliert sind" anzunehmen. Das Grundgesetz sei "eine ganz große Kultur."³⁰⁴

Auch hier fällt auf, dass keinerlei Bezüge zu einer normativen Dimension von Partizipation artikuliert werden. Demokratische Partizipationsmöglichkeiten werden stattdessen entlang kultureller Sichtweisen formuliert – anstatt eines „Selbst“ und dessen „Verwirklichung“ treten hier wieder die gesellschaftlichen Innen-, bzw. Außengrenzen in das Zentrum des politischen Raumen. Die Positionen unterscheiden sich hierbei zwar, jedoch dominieren in allen Fällen Perspektiven auf *Kollektivität*, während jene auf *Individualität* abhandelnkommen.

Dies gilt auch für den Kontext der TV-Debatte, wo weder der Befürworter, noch der Gegner der Wahlrechtsreform die Notwendigkeit oder Verweigerung politischer Partizipation aus einem gesamtpolitischen Konzept von Demokratie heraus argumentieren. Aufgrund dieses Mangels werden keine Fragestellungen zur Selbstbestimmung – *intrinsische Dimension* – artikuliert und können deshalb auch nicht transportiert werden – *transformative Dimension*.

Das soll jedoch nicht – wie in den oberen Fällen auch – bedeuten, dass keine *transformative Dimension* vorhanden sei. Das Wahlrecht, die *instrumentelle Dimension*, wird dabei eben nur an anderen – nicht in der Demokratie selbst verankerten – Normen verhandelt. Diese Normen – ob nun ökonomischer, oder kultureller Herkunft – sind sich dahingehend ähnlich, dass sie zuerst auf ein Kollektiv referieren und nicht auf das Individuum (und dessen Selbstbestimmung). Sie leiten sich aus dem Vergleich kultureller Mehrheiten mit ethnischen Minderheiten oder den Steuerzahlern ab.

Mit einem Wegfall der *intrinsischen Dimension* von Demokratie scheint im *dominanten* Kulturdiskurs auch eine Verschiebung von partizipatorischen zu repräsentativen Formen eine mögliche Tendenz. So ließe sich aus einer Perspektive „erweiterter Partizipation“ –

³⁰⁴vgl. Müntefering, 2006

und der damit verbunden Möglichkeit, auch Repräsentationsformen in den Diskursen zu verorten – die TV-Debatte vor dem Hintergrund einer verweigerten Partizipation bei einer gleichzeitigen Befürwortung von (starken) Repräsentationsformen etwa auch als eine Bevorzugung von elitistischen Ansätzen werten. Betrachtet man dabei nun die fünf Kernannahmen, die der Elitendemokratie zugrunde liegen³⁰⁵, kann die TV-Debatte aus einer zusätzlichen Perspektive *gelesen* werden.

Erstens sehen alle Theorien der Elitendemokratie nur beschränkte Beteiligungsformen für die Bürger vor, die in der Regel über den Akt der Wahl nicht hinausreichen.

Die Beschränkung auf die klassische Staatsbürgerrolle korrespondiert zweitens mit einer tendenziell pessimistischen Einschätzung der Vernunftfähigkeit der Bürger.

Drittens gehen diese Theorien von der Existenz politischer Eliten aus, die viertens ein hohes Maß an politischer Autonomie besitzen sollen.

Fünftens resultiert die Legitimität einer Demokratie aus der Akzeptanz des Outputs des demokratischen Prozesses seitens der Bürger. *Die politische Partizipation besitzt keinen intrinsischen Wert mehr*³⁰⁶

In diesen, wie auch in anderen Beispielen wird also deutlich, dass eine Verschränkung von Diskursen um kulturelle Differenz oftmals mit demokratietheoretischen Fragestellungen verbunden ist. Eine interdisziplinäre Grundlage kann hier zusätzliche Perspektiven lokalisieren, wie im Folgenden nochmals zusammengestellt werden soll.

³⁰⁵ Scharpf, 1970 in Lembcke et al., 2011: 445

³⁰⁶ Schaal in Lembcke et al., 2012: 445

7. Resümee

7.1. Zusammenfassung

Ausgehend von der Kritik einer zunehmend „ethnischen und rassenspezifischen *Lesart* politischer, ökonomischer und sozialer Fragen“, die der UN-Sonderbeauftragte gegen Rassismus, Doudou Diène, im Juni 2007 angesichts der Errichtung des Ministeriums für „Immigration, Integration, nationale Identität und solidarische Entwicklung“ durch die Regierung Sarkozy in Frankreich formuliert hatte, ging es in dieser Diplomarbeit darum, analytische Grundlagen zu erarbeiten, die es ermöglichen würden, diesen Prozess eines perspektivischen Wandels untersuchen zu können.

Die Kritik Diènes wurde dabei nicht isoliert – auf das Ereignis der Ministeriumsgründung – verstanden, sondern vielmehr als symptomatisch für eine zunehmende *Kulturalisierung* und *Ethnifizierung* des „Politischen“ aufgefasst.

Im ersten Arbeitsschritt wurde zunächst das Feld der anthropologischen Theoriebildung herangezogen und dort nach Anhaltspunkten gesucht (2.), die es ermöglichen würden eine interdisziplinäre Grundlage zu erarbeiten, um den – von Diène formulierten – perspektivischen Wandel analysierbar zu machen. Ausgehend von der Subdisziplin der *political anthropology* erfolgte dabei zunächst eine Darstellung des Struktur-Funktionalismus und dessen grundlegender Annahmen (2.1.), denen von Raymond Firth ein prozessualer Ansatz (2.2.1.) und von Evans-Pritchard ein interpretativer Ansatz (2.2.2.) entgegengestellt wurde. Im darauffolgenden Kapitel wurden schließlich die theoretischen Innovationen Fredrik Barths (2.3.) vorgestellt, der eine Gleichsetzung von ‚Kultur‘ und ‚ethnischer Gruppe‘, die der Anthropologie erst mit der Wende zur Postmoderne vollständig abhandeln gekommen ist, als voreingenommen kritisierte.

Von den Erkenntnissen Raymond Firths und Evans-Pritchard beeinflusst, wick in der ‚political anthropology‘ das Konzept der *Struktur* einer Perspektive auf den gesellschaftlichen bzw. politischen *Prozess*. Diese Veränderungen dürfen dabei jedoch nicht als Ergebnis bloßer theoretischer Überlegungen gesehen werden. Vielmehr müssen sie im Kontext einer sich verändernden Welt und ihrer politischen Räume betrachtet werden: „A rapid decade, from 1950 to 1960, saw the end of empire become a widely accepted project, if not an accomplished fact. (...) Imperial relations, formal and informal,

were no longer the accepted rule of the game (...)”³⁰⁷ Auch die Protagonisten der ‘political anthropology’ in den 1960er Jahren waren sich dieser Tatsache durchaus bewusst:

„From a viewpoint of the sociology of knowledge, it is no accident that this alteration of analytical focus from structure to process has developed during a period in which the formerly colonial territories of Asia, Africa, and the Pacific have been undergoing far-reaching political changes that have culminated in independence. Anthropologists who directed or undertook fieldwork during the 1950’s and early 1960’s found that they could not ignore or neglect the processes of change or resistance to change, whose concrete expressions were all around them“³⁰⁸

Neben den prozessualen Zugängen der ‚political anthropology‘, die sich von den statischen Ansätzen des Struktur-Funktionalismus unterschieden und dabei zunächst ganz allgemein eine Perspektive auf gesellschaftlichen Wandel freimachten, wurde in der Auseinandersetzung mit den theoretischen Innovationen bei Barth deutlich, dass eine Gleichsetzung von ‚Kultur‘ mit ‚ethnischer Gruppe‘ eine grundlegend andere Sichtweise – oder *Lesart* – auf ‚Kultur‘ befördert, als dies entlang einer Perspektive erfolgt, die zwischen diesen Entitäten trennt.

Dem Wandel in der Theorie kommt dabei die Neudimensionierung der Rolle des Individuums auch dahingehend gleich, dass hier der gestaltende Akteur schließlich zur einzigen Quelle bezüglich der „Grenzen“ von ‚kultureller‘, oder vielmehr ‚ethnischer‘ Zugehörigkeit und Ethnizität wird. Der Zugang eines methodologischen Individualismus wurde dieser Erkenntnis auf theoretischer Ebene gerecht.

Im diskursanalytischen Konzept Gerd Baumanns findet sich diese Unterscheidung zwischen ‚Kultur‘ von ‚Ethnos‘ wieder. Zwar stehen auch bei Baumann die Akteure im Zentrum, jedoch bleibt ihr Handeln auf das diskursanalytische Modell bezogen. Auf Ebene der Gestaltungsmöglichkeiten der Akteure bedeutet dies, dass diese „(...) depending upon their judgements of context and purpose“³⁰⁹ entweder eine *dominante*, oder eine *demotische* Diskursvariante bevorzugten.

Von dieser Dimension eines gestaltenden Akteurs wurde in das Feld der zeitgenössischen Demokratietheorien übersetzt. Der gestaltende Akteur bildete also die Schnittstelle zwischen der anthropologischen Theorie und dem Feld der Demokratietheorien, wo er sich auf den Begriff der Partizipation übertragen lässt.

³⁰⁷ Clifford/Marcus, 1986: 8

³⁰⁸ Swartz et al., 1966: 3

³⁰⁹ Baumann, 1996: 189

Dabei wurde ersichtlich, dass Demokratie weitaus mehr darstellt, als nur die formalen Funktionen in der repräsentativen demokratischen Ordnung. Sie ist vielmehr auch Ausdruck mannigfaltiger Prozesse *innerhalb* des politischen demokratischen Systems. Diese Prozesse werden von den verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Akteuren dabei auf unterschiedlichste Weise interpretiert.

Die Akteure stehen dabei auch selbst in diesen Prozessen, was im Begriff der „erweiterten Partizipation“ reflektiert wurde. Inhaltlich vereint der Begriff der „erweiterten Partizipation“ dabei die *instrumentelle*, *transformative* und *intrinsische* Dimension von Partizipation.

Der Begriff der „erweiterten Partizipation“ wurde nun in das Feld der anthropologischen Theoriebildung zurückgeführt, genauer gesagt zu jener differenzierten Sichtweise auf ‚Kultur‘ und ‚ethnische Gruppe‘, die ihren Ursprung in der Arbeit Fredrik Barths hat und in der konzeptuellen Unterscheidung eines „dominanten“ von einem „demotischen“ Kulturdiskurs bei Baumann ihren Ausdruck findet. (4.1.). Die Vereinigung des diskursanalytischen Konzeptes mit dem Begriff „erweiterter Partizipation“ stellte dabei die interdisziplinäre Grundlage für die weitere Untersuchung dar.

Im ersten Abschnitt von Teil II – dem empirischen Teil der Arbeit – wurden zunächst zwei Versuche unternommen, die Kombination des kulturdiskursiven Konzeptes mit der Perspektive „erweiterter Partizipation“ zur Anwendung kommen zu lassen. Um die Möglichkeiten perspektivischer Veränderungen aufmerksam machen zu können, wurden dabei zwei kurze Beispiele (5.1.) aus der Forschungsarbeit von Sabine Mannitz herangezogen.

In einem weiteren Schritt (5.2.) wurden zwei Beispiele – die sich aufeinander beziehen – untersucht. Es handelt sich dabei um den Leserbrief eines anonymen „Migrationshintergrundverweigerers“ und das Antwortschreiben einer Redakteurin. Beide Materialien wurden dem Online-Format der Tageszeitung „Der Standard“ entnommen.

Im zweiten Abschnitt von Teil II wurde das erweiterte Konzept im Kontext meiner eigenen Feldforschung und Recherche im politischen Diskurs in Frankreich angewendet. Dabei wurden die unterschiedlichen Perspektiven auf das Phänomen des „communautarisme“ untersucht. Als empirische Grundlagen dienten hierfür zum Einen Auszüge aus einem narrativen Interview (6.1.) mit einem jungen Pariser Journalisten, das ich im Jahr 2010 im

Rahmen meiner Feldforschung aufgenommen habe, und außerdem Teile einer TV-Debatte (6.2.) der Kontrahenten im französischen Wahlkampf 2012, François Hollande und Nicolas Sarkozy.

7.2. Ergebnisse

Durch die Kombination der konzeptuellen Unterscheidung eines *dominanten* und *demotischen* Kulturdiskurses mit einem politikwissenschaftlichen Begriff „*erweiterter Partizipation*“ wurde eine interdisziplinäre, analytische Grundlage geschaffen, die es ermöglichen sollte, Prozesse, die einen perspektivischen Wandel, wie ihn etwa eine „vermehrte Lesart politischer Fragestellungen“ zum Ausdruck bringt, untersuchen zu können.

Als ein *erstes Ergebnis* kann also diese interdisziplinäre analytische Grundlage selbst gelten, die kulturspezifische Diskurse nun stets auch vor der Prozesshaftigkeit politischer Veränderung wahrnimmt, indem sie die normativen Grundlagen von Partizipation als (diskursive) Handlungsoptionen präsent hält.

Dieses „Politische“ bezieht sich im Kontext dieser Arbeit zwar auf den Begriff der „Demokratie“, dabei jedoch nicht primär auf das System der repräsentativen demokratischen Ordnung sondern vielmehr auf die mannigfaltigen Prozesse innerhalb dieser Ordnung, und dabei nicht zuletzt auf jene, die in dieser Ordnung, mit den dort zur Verfügung stehenden Mitteln, darum konkurrieren, was der Begriff Demokratie schließlich zu meinen hat. Diese „Prozesshaftigkeit“ des „Politischen“ vor dessen „Systemhaftigkeit“ steht dabei ganz im Zeichen der ‚*political anthropology*‘. Die analytische Grundlage wurde schließlich in einem zweiten Teil an verschiedenen Beispielen zur Anwendung gebracht.

Ließen sich nun aufgrund dieser Anwendung solche Prozesse, die einen perspektivischen Wandel *ethnischer Lesart* von demokratiepolitischen Problemen begleiten oder diesem zugrunde liegen, tatsächlich verorten?

Betrachtet man die beiden Versuche (5.1.), so lässt sich feststellen, dass sich die Ergebnisse der Untersuchungen ähneln. Während die Ausgangssituation – in Form von Fragestellungen und Statements der Schüler – entlang eines Begriffs „*erweiterter Partizipation*“ relativ eindeutig den normativen Dimensionen von Partizipation zuordenbar

waren, so lag dem anschließenden Diskurs in beiden Fällen ein politischer Raum zugrunde, in dessen Zentrum die gesellschaftlichen Innen- bzw. Außengrenzen standen.

Dabei wurde – besonders im zweiten Versuch – deutlich, dass die Diskurse zwar normengeleitet waren, die Normen, die dabei zur Anwendung kamen, jedoch nicht die „ursprünglichen“ Normen der Demokratie – wie etwa Selbstbestimmung – darstellten, sondern sich aus dem oben skizzierten politischen Raum gesellschaftlicher Grenzen ableiteten. Hier zur Erinnerung die Aussage des Schülers und die Antworten:

Volkan: I'm not going to vote. I'm not interested in politics. They promise everything, but in the end they cheat you.

Teacher: But you have a Dutch passport, you have the right to vote. By voting you are participating in Dutch society. Foreigners pay taxes, they live and work here: they should also use their right to vote. You have the right; why not use it?

Autochtoon boy: Yes, why, my friend? It's discriminatory that foreigners who live here and who have no Dutch passport cannot vote in general elections. You have the right to do so and you don't use it?³¹⁰

Sowohl der/die Lehrer/in als auch der Mitschüler schließen ihre Aussagen mit der Frage ab, warum der Schüler nicht von seinem Wahlrecht Gebrauch machen will – obwohl er dies eingangs begründet hat. Diese Begründung wird jedoch nicht als normative Problemstellung der Demokratie *insgesamt* wahrgenommen, sondern in einen politischen Raum übertragen, in dessen Zentrum eben das gesellschaftliche „Innen“ und „Außen“ steht, wie die Antworten der Lehrerin/des Lehrers und des Mitschülers veranschaulichen.

Aufgrund der Konzeption dieses politischen Raumes, ist die Kritik des Schülers an der politischen Repräsentation – und die sich *daraus* ableitende Entscheidung, von seinem Wahlrecht keinen Gebrauch machen zu wollen – letztlich als ein Zeichen seiner Abwendung von der holländischen (Mehrheits-)Gesellschaft interpretiert worden, wobei nun die Repräsentanten dieses „imaginären“³¹¹ Inneren“, den Schüler als Repräsentanten eines gesellschaftlichen „Außen“ begreifen. Der Perspektivenwandel einer „ethnischen Lesart“ auf eine demokratiepolitische Frage stößt dabei auf Unverständnis: „Volkan: This

³¹⁰ Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 347 (Hervorhebungen von mir)

³¹¹ vgl. Anderson, 1991 [1983]

is typical rubbish. What does that have to do with my background?“³¹². Mithilfe der interdisziplinären Grundlage wird also eine neue Perspektive auf die Darstellung möglich. Dabei wird deutlich, dass dem Prozess der „ethnischen“ Lesart von demokratiepolitischen Fragestellungen ein Prozess der Verschiebung von normativen Grundlagen einhergeht.

Auch im anschließenden Beispiel (5.2.) wird versucht, die möglichen Perspektiven, die entlang der Unterscheidung eines *dominanten* und *demotischen* Diskurses dargestellt werden können, mit dem Begriff „erweiterter Partizipation“ zu kombinieren. Dabei werden hier gleich mehrere Ergebnisse sichtbar, die aufgrund ihres Umfangs hier nicht vollständig widergegeben werden, sondern bereits in den Anmerkungen (5.2.1.) vorweggenommen worden sind.

Aus einer Perspektive „erweiterter Partizipation“ lassen sich in diesem Beispiel mehrere Positionen verorten, wobei die demokratietheoretischen Implikationen von einer Wahrnehmung starker Fremdbestimmtheit bis hin zu einem – an den politischen Eliten orientierten – Anliegen der Verbesserung der Responsivität (Bedürfnissensibilität) verortet werden können.

Dabei wird – entlang der Debatte über den Verzicht oder den Verbleib des Terminus „Migrationshintergrund“ – eine Dimension erkennbar, die in den ersten Versuchen so nicht vorhanden war. Es geht dabei um den Prozess der Entwicklung von Terminologien, die Statusformen bezeichnen, und dabei auch um deren Legitimität.

Im Antwortschreiben der Redakteurin stehen auch hier wieder die Grenzen gesellschaftlicher Zugehörigkeit im Zentrum, während die demokratiepolitischen Aspekte – die im ursprünglichen Schreiben lokalisiert werden konnten – in den Hintergrund treten, bzw. auf die Ebene der Responsivität transformiert werden. Dabei steht im Zentrum der Auseinandersetzung der Verbleib des Begriffs „Migrationshintergrund“. Die Redakteurin schließt hier also argumentativ an diese „Begriffsverweigerung“ und hält derselben die Möglichkeit einer verbesserten „Responsivität“ (Bedürfnissensibilität) der Eliten entgegenhält, die sie mit diesen erarbeiten will.

Dieses Anliegen ist dabei nachvollziehbar und es muss hier einmal mehr angemerkt werden, dass die jeweiligen Positionen – im Sinne Gingrichs³¹³ – immer nur entlang einer

³¹² Mannitz, 2004 [2002] in Baumann/Vertovec, 2011: 348

³¹³ vgl. Gingrich in Wernhart/Zips, 2001

Vorstrukturierung der öffentlichen Debatte um gesellschaftliche Zugehörigkeit ebenso, wie entlang der realpolitischen Kräfteverhältnisse, verstanden werden können.

Aus einer Perspektive eines Begriffs „erweiterter Partizipation“ kann jedoch zusätzlich gefragt werden, was als eigentlicher Grund für die Verweigerung dieses Wortes „Migrationshintergrund“ gilt. Entlang dieser Fragestellung gewinnt der Gesamtkontext, in dem der anonyme Verfasser diesen Begriff „kennengelernt“ hat und den er ja auch in seinem Schreiben zur Geltung bringt, ebenso an Bedeutung, wie die Tatsache, dass dieser Begriff im Schreiben des anonymen Verfassers hauptsächlich auf den Begriff der „Leistung“ bzw. auf die Tatsache einer diesbezüglichen Fremdbestimmtheit referiert. Die „Verweigerung“ meint in diesem Sinne also eine Auflehnung gegen diese Fremdbestimmtheit – was eine demokratiepolitische Problemstellung darstellt.

Was konnotiert der Verfasser mit diesem Begriff – und was hingegen die Redakteurin? Diese Fragestellungen sind nicht unabhängig von den jeweils eigenen Partizipationsmöglichkeiten zu betrachten. Während der anonyme Verfasser „still sitzen bleibt“ – sitzt die Redakteurin „immer öfter mittendrinn“.

Der Vorstrukturierung der gesellschaftlichen Debatte kommt besonders auch im zweiten Abschnitt **(6)** von Teil II, der versucht die Grundzüge des „communautarisme“ in Frankreich bzw. die ‚Lesarten‘ dieses gesellschaftlichen Phänomens nachzuzeichnen, eine erhöhte Aufmerksamkeit zu. Im ersten Kapitel **(6.1.)** wird der „communautarisme“ aus der Sicht eines jungen Pariser Journalisten skizziert. Dabei stellt sich schnell heraus, dass es sich um einen komplexen gesellschaftlichen Prozess handelt, der von meinem Interviewpartner primär entlang sozio-ökonomischer Determinanten begriffen wird. Darüber hinaus werden auch die sich verändernden, innenpolitischen, Kräfteverhältnisse in Frankreich als Faktor für die Ausformung des „communautarisme“ zur Sprache gebracht. Als grundlegendes Ergebnis kann hier die komplexe Darstellung und Verwobenheit historischer Prozesse gelten, die soziale, ökonomische, politische und zu einem erheblich geringerem Grad kulturell-religiöse Determinanten in einem gesamtgesellschaftlichen Prozess vereinen, der mit dem Begriff „communautarisme“ umschrieben wird.

Die Darstellungen des Journalisten können dabei auch als eine Art Basisreflexion für das anschließende Kapitel **(6.2.)** dieser Arbeit gelten. Hier wurde ein Auszug aus der TV-Konfrontation zwischen den beiden Kandidaten um das Amt des französischen Staatspräsidenten François Hollande und Nicolas Sarkozy untersucht. Dabei wird entlang

der Ausformung eines *dominanten* Kulturdiskurses bei Sarkozy die Wahlrechtsfrage in das Themenfeld des „communautarisme“ transformiert. Anders als in der Darstellung des Pariser Journalisten wird dieses gesellschaftliche Phänomen nun jedoch ausschließlich kulturell-religiös konnotiert. François Hollande hält diesem *dominanten* Kulturdiskurs einen demotischen Diskurs entgegen. Dabei kommen entlang der unterschiedlichen Positionen die Verstrickungen von demokratiepolitischen und kulturellen Dimensionen zum Vorschein, die bereits in den Anmerkungen (6.3.) in Form von Ergebnisse präsentiert wurden, weshalb hier nur noch einige zusätzliche Dimensionen dieser Kontroverse aufmerksam gemacht werden soll, die mittels eines Begriffs „erweiterter Partizipation“ erkennbar wurden.

Dies betrifft zunächst die zeitlich unterschiedlichen Entstehungskontexte des „communautarisme“, die mit ihren Erklärungsgrundlagen – seien diese nun sozio-ökonomisch, oder kulturell-religiös – variieren. Während im Interview mit dem Pariser Journalisten sozio-ökonomische Determinanten die Grundlage für die Beschreibung eines gesamtgesellschaftlichen Prozess, des „communautarisme“, ausbildeten, dabei die relevanten Zeithorizonte bis in die 1950er Jahre zurückreichten und mit den Stimmenzugewinnen der extremen Rechten Ende der 1980er Jahre eine Art „Siedepunkt“ erreicht worden war, der in den 1990er Jahren zu einem Auseinanderdriften der Zuwanderer und der Mehrheitsgesellschaft geführt hat, so ist die zeitliche Kontextualisierung entlang eines kulturell-religiösen Deutungsmusters im Falle des *dominanten* Kulturdiskurses bei Nicolas Sarkozy völlig anders gelagert und betrifft hier die letzten 10 Jahre.

Überträgt man diese Eingrenzung politischer Zeitlichkeit, wie sie nun im Kontext des *dominanten* Kulturdiskurses Sarkozys stattgefunden hat, auf die Verortung der gesamtgesellschaftlichen Prozesse des „communautarisme“, wie sie zuvor bei dem Pariser Journalist stattfand, so fallen ausnahmslos alle zuvor genannten sozio-ökonomischen Gründe aus dem Rahmen dieser neuen Zeitlichkeit.

Der Begriff der „Kultur“ – der entlang eines *dominanten* Diskurs oftmals als „dauerhaft“, oder „fortwährend“ konstruiert wird, worauf bereits in der Auseinandersetzung zwischen Struktur-Funktionalismus und *political anthropology* eingegangen wurde (2.4.) – kann somit über Eigenschaften verfügen, die zu politischen Zwecken instrumentalisiert werden können. Eine vermehrte *ethnische Lesart* könnte dabei im Extremfall etwa einem Verlust

der zeitlichen Kontexte gleichkommen, die für die Darstellung sozio-ökonomischer oder politischer Prozesse bzw. deren Entstehungskontexte wesentlich bleiben.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass in ausnahmslos allen empirischen Untersuchungen – die nicht etwa nach diesem Umstand ausgewählt wurden (!) – die *transformative Dimension* von Partizipation ohne jegliche Formulierung der *intrinsischen Dimension* von Partizipation bleibt. In keinem der dargestellten Versuche oder Beispiele stellt also die demokratische Idee individueller Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung einen Faktor dar bzw. wird der Wert von politischer Partizipation als „in-sich-selbst“ begründet dargestellt. Stattdessen rücken die Grenzen gesellschaftlicher Zugehörigkeit in den Mittelpunkt.

Claessens weist darauf hin, dass das „(...) Fremde (...) einer anderen Sphäre von Erwartungen, einem anderen Erwartungshorizont (...)“³¹⁴ zuzuordnen ist. Dabei könnte es sein, dass entlang eines Begriffs „erweiterter Partizipation“ beobachtet werden konnte, wie diese anderen Erwartungshorizonte, denen eine Fremdheitsbeziehung zugrunde liegt, im Kontext der *transformativen Dimension* von Demokratie zur Wirkung kommen und letztlich die Idee von Demokratie – und Selbstbestimmung – in Schulklassen, Tageszeitungen, Fernsehdebatten und vor einem Millionenpublikum ausformen. Die Möglichkeit einer solchen Entwicklung muss kritisch gesehen werden.

Zeitlich stellt sich – vor dem Hintergrund dieser Tendenzen – nämlich die Frage, wie unterschieden werden soll, wann die Verwendung von ethnischen oder kulturellen Kategorien in Diskursen im Kontext von Macht, Unterdrückung, Entfremdung und Ungerechtigkeit *innerhalb* einer Demokratie tatsächlich mit spezifischen, damit verbundenen ethnischen und kulturellen Anliegen verbunden steht, und wann es sich – im Gegensatz dazu – um Transformationen von Fragen nach Individualität, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung in ethnische Kontexte handelt.

Letzteres nämlich dann, wenn mit der ausbleibenden Artikulierung der *intrinsischen Dimension* von Demokratie auch die Ideen von Selbstbestimmung im demokratiethoretischen Sinne abhandenkommt und möglicherweise nichts anderes übrig bleibt, als (eine Idee von) „Selbstbestimmung“ nunmehr entlang eines Verhältnisses zu einem „anderen“ – der „ebenfalls Steuern zahlt“ oder doch auch „politisch uninteressiert sein darf“ – zu formulieren.

³¹⁴ Claessens in Schäffter, 1991: 52

Die *political anthropology* die sich seit ihrem Bestehen mit der Prozesshaftigkeit und nicht mit den Strukturen von politischen Feldern beschäftigt, könnte genau hier ansetzen und *diese Prozesse* einschließen. Der interdisziplinäre Ansatz scheint hier eine dementsprechende Möglichkeit zu bieten.

7.3. Ausblick

In seinem 2007 erschienen Werk „Consumed!“³¹⁵ vertritt der US-amerikanische Politologe Benjamin Barber die These, wonach der Markt bzw. der Konsum die erwachsene Bevölkerung infantilisiert und dadurch die Demokratie untergräbt. Barber referiert dabei auf die sozio-kulturellen Voraussetzungen von Demokratie, die – wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde – von den Vertretern verschiedener demokratietheoretischer Ansätze unterschiedlich bewertet werden.

Wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde, so weist Barber – im Gegensatz zu den Proponenten der Elitentheorie – etwa darauf hin, dass *politische Apathie* kein Ausdruck von Desinteresse, sondern aus einem Gefühl fehlender Wirksamkeit (efficacy) resultiert. In rezenten empirischen Studien über die Einstellung zum politischen System der Demokratie wird oftmals ersichtlich, dass das Vertrauen in die politische Repräsentation in den letzten Jahrzehnten zwar beständig abnimmt, Studien – etwa in Deutschland und Frankreich – jedoch zeitgleich ergeben, dass „(...) die absolute Mehrheit der Jugendlichen (...) das demokratisch verfasste System für eine gute Staatsform [erachtet].“³¹⁶, der Zuspruch zum demokratischen System und seinen Institutionen selbst also unverändert hoch bleibt. Demgegenüber nimmt das Vertrauen in die politischen Repräsentanten zusehends ab:

„In Frankreich stellen 84 % der 18 bis 24 Jahre alten Personen die Ehrlichkeit von Politikern infrage (...) Es wäre kaum verwunderlich, wenn der Vertrauensverlust in die Politik von Forderungen nach Verfahrensänderungen der repräsentativen Demokratie begleitet wäre insbesondere hinsichtlich des Wahlsystems und der politische Parteien. Das sinkende Vertrauen in Politiker und Regierungen könnte insbesondere in den Augen junger Menschen als Unterhöhlung der Legitimität der politischen Institutionen verstanden werden. Tatsächlich ist dies nicht der Fall. Bei einer Befragung (...) bezeichneten sich 64 % der jungen Menschen im Alter von 18 bis 24 Jahren zufrieden mit der Funktionsweise der Demokratie in ihrem Land. (...) Mehr als drei Viertel (77%) der 18- bis 24-jährigen

³¹⁵ vgl. Barber, 2007

³¹⁶ Frech in Kühberger/Windischbauer, 2009: 49

bezeichnet [das Wählen] (...) als sehr oder extrem wichtig.“³¹⁷ [Hervorhebungen von mir, Anm.]

Während nun das Vertrauen in die politischen Repräsentanten massive Einbußen erfährt, zeigen sich weiterhin knapp zwei Drittel der Befragten durchaus zufrieden mit der Funktionsweise der Demokratie bzw. der politisch repräsentativen Ordnung. „In den Augen“ der jungen Menschen erscheint der Vertrauensverlust nun also nicht als *Unterhöhlung der Legitimität* der politischen Institutionen.

Die hier gemeinte „Legitimität“ setzt dabei ein normatives Verständnis von Demokratie voraus, meint also etwas anderes als jene „Legalität“, die der politische Repräsentant durch den formalen Wahlakt erhält³¹⁸. Die „Legitimität“ politischer Repräsentation leitet sich vielmehr aus Fragen nach individueller Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung ab und setzt die politische Repräsentation in ein Verhältnis zu diesen. Legitimität ist dabei also nicht das Ergebnis der demokratischen Methode, eines formalen Ablaufes, sondern hat ihren Ausgang in normativen Dimensionen der Demokratie. Wenn Bauer etwa festhält, dass „[d]as Festhalten am reinen Abstammungsprinzip und hohe Einbürgerungshürden (...) dazu [führen], dass ein unverhältnismäßig großer Teil der Einwanderer und ihrer Nachkommen immer noch „Ausländer“ sind (...)“ und dieser Feststellung nun anmerkt, dass, „[w]enn landesweit [in Österreich, Anm.] 9% der Wohnbevölkerung – in Wien sogar 19% - nicht Wahlberechtigt sind, (...) das als gravierendes Demokratiedefizit gewertet werden [muss]“³¹⁹, so gründet das hier verortete „Demokratiedefizit“ auf einem normativen Verständnis von Demokratie.

Misst man – wie die Anhänger der Elitendemokratie dies tun – der politischen Partizipationsmöglichkeit keinen intrinsischen Wert bei und begreift Demokratie als formale Methode, kann also auch kein *Demokratiedefizit* verorten werden.

Wie im Zuge dieser Diplomarbeit versuchsweise dargestellt werden konnte, lassen sich im Kontext kultureller Differenz, ethnischer Minderheiten- und Mehrheitsverhältnisse Tendenzen erkennen, die darauf hinweisen, dass sich auf Ebene der *transformativen Dimension* von demokratischer Partizipation heute neue Herausforderungen entwickeln könnten. Die Ergebnisse dieser Diplomarbeit weisen dabei auf mögliche Zusammenhänge zwischen Problemstellungen auf Ebene der *Ethnizität* und dieser *transformativen*

³¹⁷ Muxel, 2011: 151

³¹⁸ vgl. Schmitt, 1980

³¹⁹ vgl. Bauer, 2008

Dimension von Demokratie hin – die als Ausgangspunkt für weiterführende Forschungen in diesem Bereich verstanden werden können.

Entlang einer kritische Sichtweise von „Kultur“ stellt sich dabei – ganz im Sinne Abu-Lughods, die in der Einleitung dieser Arbeit zitiert wurde – die Frage nach der Notwendigkeit „gegen Kultur zu schreiben“. Denn es scheint als würde „Kultur“ auch heute mitunter als jenes „Aggregat“ verstanden werden, dem Individuen einfach zuordenbar sind, anstatt sie als einen Teil des Gestaltungs- und Erkenntnisbereichs eines Individuums zu begreifen, ohne dieses „von außen“ auf „Kultur“ zu reduzieren. Benhabib, die „Kultur“ als das „(...) vielwertige und vielstimmige Gespräch über Generationen hinweg, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch widerstreitende Erzählungen verbindet“³²⁰ wahrnimmt, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „[w]enn man der Ansicht ist, Kultur sei identitätsstiftend, (...) man den Individuen und Gemeinschaften die größtmögliche Chance der Interpretation, Erneuerung und Neuschöpfung einräumen [muß].“³²¹

Eine *politische Anthropologie* die weder *Kultur* noch *Demokratie* auf ihr „herkömmliches“ Verständnis im Sinne repräsentativer Ordnungen betrachtet, sondern diese stattdessen als dynamische, nicht nur mit den gestaltenden Akteuren verbundene, sondern vielmehr von diesen ausgehende, Prozesse, begreift, könnte hier Beiträge zu einem besseren wechselseitigen Verständnis zwischen kulturellen, ethnischen und demokratiepolitischen Fragestellungen liefern.

³²⁰ Benhabib, 1999: 68

³²¹ ebd.

8. Literatur

- ABU-LUGHOD, Lila. 1991. *Writing Against Culture* in FOX, Richard G. (Hrsg.). 1991. *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press.
- ANDERSON, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso.
- ARBEITERKAMMER-WIEN. 2012. *Migrant ist nicht gleich Migrant*, URL: <http://wien.arbeiterkammer.at/online/migrantin-ist-nicht-gleich-migrantin65515.html?mode=711&STARTJAHR=2008> (4.4.2012)
- ARENDT, Hannah. 1981. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Piper.
- AUYERO, Javier/JOSEPH, Lauren. 2007. *Politics under the Ethnographic Microscope* in JOSEPH, Lauren/MAHLER, Matthew/AUYERO, Javier (Hrsg.). 2007. *New Perspectives in Political Ethnography*, Springer.
- BACHMANN-MEDICK, Doris. 2006. *Cultural Turns – Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt.
- BACHRACH, Peter. 1970. *Die Theorie Demokratischer Elitenherrschaft – Eine kritische Analyse* in WASCHKUHN, Arno. 1988. *Sind Eliten (un)demokratisch?* in LUTHARDT, Wolfgang/WASCHKUHN, Arno. 1988. *Politik und Repräsentation – Beiträge zur Theorie und zum Wandel politischer und sozialer Institutionen*, S.29-44, SP-Verlag.
- BACHOFEN, J. J..1967 [1861]. *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen* in BARNARD, Alan. 2002 [2000]. *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press.
- BARBER, Benjamin R..2007. *Consumed – Wie der Markt Kinder verführt, Erwachsene infantilisiert und die Demokratie untergräbt*, C.H. Beck. [orig. 2007. *How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, W.W.Norton & Company]
- BARBER, Benjamin R..1984. *Strong Democracy – participatory politics for a new age*, University of California Press.
- BARNARD, Alan. 2002 [2000]. *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press.
- BARNARD, Alan/SPENCER, Jonathan (Hrsg.). 2006 [1996]. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge.

- BARTH, Fredrik (Hrsg.). 1998 [1969]. *Ethnic Groups and Boundaries – The Social Organization of Culture Difference*, Waveland Press.
- BAUER, Werner T.. 2008. *Das kommunale Wahlrecht im europäischen Vergleich*, URL: http://www.fes.de/wiso/pdf/integration/2008/160208/beitrag_bauer.pdf (5.7.2012)
- BAUMANN, Gerd. 2002 [1996]. *Contesting Culture – Discourse of identity in multi-ethnic London*, Cambridge University Press.
- BAUMANN, Gerd/VERTOVEC, Steven (Hrsg.). 2011. *Multiculturalism I-IV*, Routledge.
- BECKER, Michael. 2006. *Demokratie und politische Legitimität* in BECKER, Michael/SCHMIDT, Johannes/ZINTL, Reinhard. *Politische Philosophie*, Verlag Ferdinand Schöningh.
- BENHABIB, Seyla. 1999. *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit – Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Fischer Taschenbuch Verlag
- BERELSON, Bernard/LAZARFELD, Paul Felix./MACPHEE, William N.. 1968 [1954]. *Voting. A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, University of Chicago Press.
- BERLIN, Isaiah. 1995 [1969]. *Freiheit – Vier Versuche*, S. Fischer. [orig. 1969. *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.]
- BOTHE, Arno. 2004. *Was sind eigentlich Leistungsträger?*, URL: <http://idw-online.de/pages/de/news82862> (6.9.2012)
- BRITO VIEIRA, Mónica. 2009. *The Elements of Representation in Hobbes*, Brill.
- BRUNHÖBER, Beatrice. 2010. *Die Erfindung „demokratischer Repräsentation“ in den Federalist Papers* in LHOTTA, Roland (Hrsg.). 2010. *Die hybride Republik – Die Federalist Papers und die politische Moderne*, S.59-79, Nomos.
- BURGER, Rudolf. 2011. *Das Elend des Kulturalismus – Antihumanistische Interventionen*, zu Klampen.
- BUSSHOFF, Heinrich. 2000. *Politische Repräsentation – Repräsentativität als Bedingung und Norm von Politik*, Nomos.
- CAMERON, James. 2011. *Nach Merkel sagt auch Cameron, dass der Multikulturalismus gescheitert sei*, URL: <http://www.euractiv.com/de/kultur/nach-merkel-sagt-auch-cameron-da-news-501951> (8.3.2012)
- CLAESSENS, Dieter. 1991. *Das Fremde, Fremdheit und Identität* in SCHÄFFTER, Ortfried (Hrsg.). 1991. *Das Fremde – Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, S.45-55, Westdeutscher Verlag.

- COULET, Cyril. 2010. *Addressing cultural differences resulting from immigration: a comparison between French and Swedish public policies*, URL: http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=772 (8.7.2011)
- DELANNOI, G./TAGUIEFF, P.-A. /TRIGANO, S.. 2004. *Le "communautarisme" : vrai concept et faux problèmes* sous la direction de G. DELANNOI, P.-A. TAGUIEFF et S. TRIGANO, à l'IEPP, le 5 février 2004, URL: http://www.scienceshumaines.com/communautarisme-une-notion-equivoque_fr_3959.html (5.5.2012)
- DIÈNE, Doudou. 2007. *Un expert de l'ONU fustige le ministère d'Hortefeux*, URL: <http://tempsreel.nouvelobs.com/politique/20070611.OBS1378/un-expert-de-l-onu-fustige-le-ministere-de-l-immigration.html> (18.6.2010)
- DUSO, Giuseppe. 2006. *Die moderne politische Repräsentation: Entstehung und Krise des Begriffs*, Duncker & Humblot Berlin.
- DÜRR, Michael/KASTEN, Erich/RENNER, Egon. 1992. *Franz Boas – Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler – Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen*, Staatsbibliothek zu Berlin.
- EIKEL, Angelika. 2006. *Demokratische Partizipation in der Schule – Beiträge zur Partizipationsförderung in der Schule - „Demokratie lernen & leben*, URL: http://degede.de/fileadmin/public/partizipationsfoerderung/01_Demokr._Partizipation_in_der_Schule.pdf (2.9.2012)
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2004. *What is Anthropology?*, Pluto Press – London.
- EVANS-PRITCHARD, E.E..1968. *Theorien über primitive Religionen*, Suhrkamp.
- EVANS-PRITCHARD, E.E..1974. *Man and woman among the Azande* in MOORE, Jerry D. 2012. *Visions of culture – An Introduction to Anthropological theories and theorists*, S.171, Alta Mira Press.
- FRANCAFRIQUE. 2012. *How can François Hollande bring an end to Françafrique?*, URL: <http://observers.france24.com/content/20120510-how-can-françois-hollande-bring-end-francafrique-france-africa-relationship-links-economic-military-colony> (3.10.2012)
- FRECH, Siegfried. 2007. *Wie „tickt“ unsere Jugend in Bezug auf Gesellschaft und Politik* in KÜHBERGER, Christoph/WINDISCHBAUER, Elfriede (Hrsg.). 2009. *Jugend und politische Partizipation – Annäherung aus der Perspektive der Politischen Bildung*, S.41-57, StudienVerlag.
- FREDE, Dorothea. 2001. *Staatsverfassung und Staatsbürger* in HÖFFE, Otfried (Hrsg.). 2001. *Aristoteles – Politik*, S.75-92, Akademie Verlag, Berlin.

- FORTES, Meyer/EVANS-PRITCHARD, E.E. (Hrsg.). 1940. *African political systems*, Oxford University Press.
- GEERTZ, Clifford. 1991 [1983]. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp.
- GELLNER, Ernest. 1996 [1995]. *Anthropology and Politics*, Blackwell.
- GINGRICH, Andre. 1999. *Erkundungen – Themen der ethnologischen Forschung*, Böhlau.
- GINGRICH, Andre. 2001 [1998]. *Ethnizität für die Praxis – Drei Bereiche, sieben Thesen und ein Beispiel* in WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner (Hrsg.). 2001 [1998]. *Ethnohistorie – Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*, S.99-111, Promedia.
- GINGRICH, Andre. 2006. *Nation, status and gender in trouble? Exploring some contexts and characteristics of neo-nationalism in Western Europe* in BAUMANN, Gerd/VERTOVEC, Steven (Hrsg.). 2011. *Multiculturalism (IV)*, S.107-128, Routledge.
- GUGGENBERGER, Bernd. 2010 [2002]. *Demokratietheorien* in NOHLEN, Dieter/SCHULTZE, Rainer-Olaf. 2010 [2002]. *Lexikon der Politikwissenschaft Band I*, S.143-152, Verlag C.H. Beck.
- HABERMAS, Jürgen. 1973. *Kultur und Kritik* in WASCHKUHN, Arno. 1988. *Sind Eliten (un)demokratisch?* in LUTHARDT, Wolfgang/WASCHKUHN, Arno. 1988. *Politik und Repräsentation – Beiträge zur Theorie und zum Wandel politischer und sozialer Institutionen*, S.29-44, SP-Verlag.
- HADAS-LEBEL, Raphael. 2007. *Französische Identitätspolitik*, URL: <http://www.project-syndicate.org/commentary/france-s-identity-politics/german> (12.3.2011)
- HALL, Stuart. 2004. *Ideologie – Identität – Repräsentation, Ausgewählte Schriften 4*, Argument Verlag.
- HARTMANN, Martin/OFFE, Claus. 2011. *Politische Theorie und Politische Philosophie – Ein Handbuch*, Verlag C.H. Beck München.
- HARTMANN, Michael. 2002. *Der Mythos von den Leistungseliten – Spitzenkarrieren und soziale Herkunft in Wirtschaft, Politik, Justiz und Wissenschaft*, Campus.
- HEYER, Andreas. 2006. *Die politische Dimension der Anthropologie – Zur Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*, Verlag Peter Lang.
- HOBBS, Thomas. 1970 [1651]. *Leviathan*, Reclam.
- HÖFFE, Otfried. 2001. *Aristoteles' Politik: Vorgriff auf eine liberale Demokratie?* in HÖFFE, Otfried (Hrsg.). 2001. *Aristoteles – Politik*, S.187-204, Akademie Verlag Berlin.

- HOLLANDE, Francois. 2012. *Hollande propose de supprimer le mot „race“ dans la constitution*, URL: http://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2012/article/2012/03/11/hollande-propose-de-supprimer-le-mot-race-dans-la-constitution_1656110_1471069.html (5.4.2012)
- HOLTHAUS, Leonie/NOETZEL, Thomas. 2012. *Demokratischer Pluralismus versus despotische Herrschaft – zur Theorie liberaler Rechtsstaatlichkeit* in LEMBCKE, Oliver W./RITZI, Claudia/SCHAAL, Gary S. 2012. *Zeitgenössische Demokratietheorie – Band 1: Normative Demokratietheorien*, S.33-62, Springer VS.
- JOSEPH, Lauren/MAHLER, Matthew/AUYERO, Javier (Hrsg.). 2007. *New Perspectives in Political Ethnography*, Springer.
- JÖRKE, Dirk. 2010. *Die Transformation des Republikbegriffs in den Federalist Papers* in LHOTTA, Roland (Hrsg.). 2010. *Die hybride Republik – Die Federalist Papers und die politische Moderne*, S.39-57, Nomos.
- KABTANE, Kamel. 2012. *Le CFCM est un bateau ivre*, URL: http://www.saphirnews.com/Kamel-Kabtane-%C2%A0Le-CFCM-est-un-bateau-ivre%C2%A0_a15435.html (10.10.2012)
- KASCHUBA, Wolfgang (Hrsg.). 1995. *Kulturen – Identitäten – Diskurse, Perspektiven der Europäischen Ethnologie*, Akademie Verlag.
- KESLASSY, Eric. 2011. *La République à l'épreuve du communautarisme*, URL: <http://www.institutdiderot.fr/?p=708> (4.5.2012)
- KÜHBERGER, Christoph/WINDISCHBAUER, Elfriede (Hrsg.). 2009. *Jugend und politische Partizipation – Annäherung aus der Perspektive der Politischen Bildung*, StudienVerlag.
- KUHN, Thomas S.. 1976 [1962]. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp.
- LEMBCKE, Oliver W./RITZI, Claudia/SCHAAL, Gary S.. 2012. *Zwischen Konkurrenz und Konvergenz* in LEMBCKE, Oliver W./RITZI, Claudia/SCHAAL, Gary S. 2012. *Zeitgenössische Demokratietheorie – Band 1: Normative Demokratietheorien*, S.9-32, Springer VS.
- LHOTTA, Roland (Hrsg.). 2010. *Die hybride Republik – Die Federalist Papers und die politische Moderne*, Nomos.
- LOSSON, Christian. 2012. *Affaire Guéant: Juppé “regretted” l’utilisation du mot “civilisation”*, URL: <http://www.liberation.fr/politiques/01012387973-lepenisation-de-gueant-toutes-les-civilisations-ne-se-valent-pas> (8.9.2012)
- LUKES, Steven. 1990 [1973]. *Individualism*, Basil Blackwell.

- LUTHARDT, Wolfgang/WASCHKUHN, Arno. 1988. *Politik und Repräsentation – Beiträge zur Theorie und zum Wandel politischer und sozialer Institutionen*, SP-Verlag.
- MACPHERSON, C.B.. 1977. *Demokratietheorie*, C.H. Beck. [orig. 1973. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press.]
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1975 [1944]. *Eine Wissenschaftliche Theorie der Kultur – und andere Aufsätze*, Suhrkamp. [orig. 1944. *A Scientific Theory of Culture*]
- MANIN, Bernard. 1987. *On Legitimacy and Political Deliberation* in Weber, Florian. 2012. *Selbstbestimmung durch Teilhabe – Theorie der partizipativen Demokratie* in LEMBCKE, Oliver W./RITZI, Claudia/SCHAAL, Gary S.. 2012. *Zeitgenössische Demokratietheorie – Band 1: Normative Demokratietheorien*, S.223-254, Springer VS.
- MANNITZ, Sabine. 2002. *Auffassungen von kultureller Differenz: Identitätsmanagement und diskursive Assimilation* in SCHIFFAUER, Werner/BAUMANN, Gerd/KASTORYANO, Riva/VERTOVEC, Steven (Hrsg.). 2002. *Staat – Schule – Ethnizität, Politische Sozialisation von Immigrantenkindern in vier europäischen Ländern*, S.255-320, Waxmann Verlag.
- MANNITZ, Sabine. 2004. *Pupils‘ Negotiations of Cultural Difference – Identity management and discursive assimilation* in BAUMANN, Gerd/VERTOVEC, Steven (Hrsg.). 2011. *Multiculturalism (III)*, S.316-380, Routledge.
- MANTL, Wolfgang. 1975. *Repräsentation und Identität – Demokratie im Konflikt, Ein Beitrag zur modernen Staatsformenlehre*, Springer-Verlag.
- MARCUS, George E./FISCHER, Michael M.J.. 1999 [1986]. *Anthropology as Cultural Critique – An experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press.
- MERKEL, Angela. 2010. *Merkels Multikulti-Absage sorgt für weltweites Aufsehen*, URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/lob-und-empoeerung-merkels-multikulti-absage-sorgt-fuer-weltweites-aufsehen-a-723993.html> (8.3.2012)
- MILL, John Stuart. 2009 [1859]. *Über die Freiheit*, Felix Meiner Verlag. [orig. 1859. *On Liberty*]
- MOORE, Jerry D.. 2012. *Visions of culture – An Introduction to Anthropological theories and theorists*, Alta Mira Press.
- MUXEL, Anne. 2011. *Französische Jugendliche und Politik* in JUGEND IN AKTION. 2011. *Partizipation junger Menschen – Nationale Perspektiven und europäischer Kontext*, URL:<http://www.jugendfuereuropa.de/downloads/4-20-2755/special-b-6-2011-publ.pdf> (10.9.2012)

- MÜNTEFERING, Franz. 2006. *Müntefering will kommunales Wahlrecht für Ausländer*, URL: <http://derstandard.at/2585481> (5.6.2012)
- N. N. (anonym). 2012. *Migration? Ich scheiß' auf diesen Hintergrund! - Ein Wutbrief eines "Migrationshintergrund-Verweigerers"*, URL: <http://derstandard.at/1326504092967/Kritik-an-Integrationsgerede-Migration-Ich-scheiss-auf-diesen-Hintergrund> (5.5.2012)
- PARSONS, Talcott. 1951. *The social system*, The Free Press, Glencoe, Illinois.
- PETITION. 2007. *Petition gegen Pariser Ministerium für „Integration und Nationale Identität*, URL: <http://derstandard.at/2930563> (4.8.2010)
- PHILLIPS, Anne. 2007. *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press.
- RICHTER, Emanuel. 2012. *Inklusion von Freien und Gleichen – Zur republikanischen Demokratietheorie* in LEMBCKE, Oliver W./RITZI, Claudia/SCHAAL, Gary S.. 2012. *Zeitgenössische Demokratietheorie – Band 1: Normative Demokratietheorien*, S.157-188, Springer VS.
- RAPPORT, Nigel. 2006 [1996]. *Individualism* in BARNARD, Alan/SPENCER, Jonathan (Hrsg.).2006 [1996]. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, S.298-302, Routledge.
- RECKWITZ, Andreas. 2000. *Die Transformation der Kulturtheorien*, Velbrück Wissenschaft.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2000 [1762]. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts*, Insel Verlag. [orig. 1762. *Du Contract Social ou Principes du Droit Politique*]
- SARKOZY, Nicolas. 2007. *Discours sur la culture*, URL: <http://sites.univ-provence.fr/veronis/Discours2007/transcript.php?n=Sarkozy&p=2007-04-04> (16.8.2008)
- SARKOZY, Nicolas. 2011. *Sarkozy et le multiculturalisme (TF1)*, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=CNENhFaeNxs> (8.3.2012)
- SARKOZY, Nicolas/HOLLANDE, François. 2012. *Debat Nicolas Sarkozy contre François Hollande – [Partie 7] – le droit de vote à l'immigrées*, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=5epaHZuOaHA> (5.7.2012)
- SAUER, Birgit/STRASSER, Sabine. 2009 [2008]. *Zwangsfreiheiten – Multikulturalität und Feminismus*, Promedia.

- SCHAAL, Gary S.. 2012. *Oligarchie als bessere Demokratie – Theorien der Elitendemokratie* in LEMBCKE, Oliver W./RITZI, Claudia/SCHAAL, Gary S.. 2012. *Zeitgenössische Demokratietheorie – Band 1: Normative Demokratietheorien*, S.445-472, Springer VS.
- SCHÄFFTER, Ortfried (Hrsg.). 1991. *Das Fremde – Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Westdeutscher Verlag.
- SCHARPF, Fritz W.. 1970. *Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung* in SCHAAL, Gary S.. 2012. *Oligarchie als bessere Demokratie – Theorien der Elitendemokratie* in LEMBCKE, Oliver W./RITZI, Claudia/SCHAAL, Gary S.. 2012. *Zeitgenössische Demokratietheorie – Band 1: Normative Demokratietheorien*, S.445-472, Springer VS.
- SCHENKER, Frank. 2008. *Umkämpfte Laizité* in HEIDENREICH, Felix/MERLE, Jean-Christophe/VOGEL, Wolfram. 2008. *Staat und Religion in Frankreich und Deutschland – l'Etat et la religion en France et en Allemagne*, LIT Verlag Berlin.
- SCHIFFAUER, Werner/BAUMANN, Gerd/KASTORYANO, Riva./VERTOVEC, Steven (Hrsg.). 2002. *Staat – Schule – Ethnizität, Politische Sozialisation von Immigrantenkindern in vier europäischen Ländern*, Waxmann Verlag.
- SCHMIDT, Johannes/ZINTL, Reinhard. 2006. *Gesellschaftsvertrag und Staat* in BECKER, Michael/SCHMIDT, Johannes/ZINTL, Reinhard. 2006. *Politische Philosophie*, S.29-76, Verlag Ferdinand Schöningh.
- SCHMITT, Carl. 1980. *Legalität und Legitimität*, Duncker und Humblot.
- SCHULTZE, Rainer-Olaf. 2010 [2002]. *Partizipation* in NOHLEN, Dieter/SCHULTZE, Rainer-Olaf. 2010 [2002]. *Lexikon der Politikwissenschaft Band 2*, S.723-725, Verlag C.H. Beck.
- SCHUMPETER, Joseph Alois. 1972 [1950]. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, A. Franke Verlag. [orig. 1942. *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Brothers.]
- SEATON, S. Lee/CLAESSEN, Henri J.M.. 1979. *Political Anthropology*, Mouton Publishers.
- STAJIC, Olivera. 2012. *Ich brauch' meinen Hintergrund – Eine Entgegnung auf den Wutbrief "Migration? Ich scheiß' auf diesen Hintergrund!"*, URL: <http://dastandard.at/1326504313866/Ich-brauch-meinen-Hintergrund> (4.4.2012)
- STAJIC, Olivera. 2012(b). *Angstfrei durchs Sommerloch*, URL: <http://dastandard.at/1343744931482/Angstfrei-durchs-Sommerloch> (15.9.2012)

- STRASSER, Sabine. 2009 [2008]. *Ist doch Kultur an allem schuld? Ehre und kulturelles Unbehagen in den Debatten um Gleichheit und Diversität* in SAUER, Birgit/STRASSER, Sabine. 2009 [2008]. *Zwangsfreiheiten – Multikulturalität und Feminismus*, S.63-77, Promedia.
- SWARTZ, Marc J./TURNER, Victor W./TUDEN, Arthur (Hrsg.). 1976 [1966]. *Political Anthropology*, Aldine.
- TAYLOR, Charles. 2009 [1992]. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp. [orig.1992. *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*, Princeton University Press.]
- TILLY, Charles. 2007. *Political Ethnography as Art and Science* in JOSEPH, Lauren/MAHLER, Matthew/AUYERO, Javier (Hrsg.). 2007. *New Perspectives in Political Ethnography*, Springer.
- UN-/WORT DES JAHRES. 2011. *Die Wahl zum österreichischen Un-/Wort des Jahres läuft*, URL: <http://derstandard.at/1319182278137/Die-Wahl-zum-oesterreichischen-Un-Wort-des-Jahres-laeuft> (1.10.2012)
- VINCENT, Joan. 2006 [1996]. *Political Anthropology* in BARNARD, Alan/SPENCER, Jonathan (Hrsg.). 2006 [1996]. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, S.428-434, Routledge.
- WASCHKUHN, Arno. 1988. *Sind Eliten (un)demokratisch?* in LUTHARDT, Wolfgang/WASCHKUHN, Arno. 1988. *Politik und Repräsentation – Beiträge zur Theorie und zum Wandel politischer und sozialer Institutionen*, S.29-44, SP-Verlag.
- WEBER, Florian. 2012. *Selbstbestimmung durch Teilhabe – Theorie der partizipativen Demokratie* in LEMBCKE, Oliver W./RITZI, Claudia/SCHAAL, Gary S.. 2012. *Zeitgenössische Demokratietheorie – Band 1: Normative Demokratietheorien*, S.223-254, Springer VS.
- WOLFORD, Wendy. 2007. *From Confusion to Common Sense: Using Political Ethnography to Understand Social Mobilization in the Brazilian Northeast* in JOSEPH, Lauren/MAHLER, Matthew/AUYERO, Javier (Hrsg.). 2007. *New Perspectives in Political Ethnography*, S.14-36, Springer.
- ZEMB, J.-M.. 1999 [1961]. *Aristoteles*, Rowohlt.
- ZIMPEL, Gisela. 1972. *Selbstbestimmung oder Akklamation? – Politische Teilnahme in der bürgerlichen Demokratietheorie*, Ferdinand Enke Verlag Stuttgart.
- ZINTL, Reinhard. 2006. *Freiheit* in BECKER, Michael/SCHMIDT, Johannes/ZINTL, Reinhard. 2006. *Politische Philosophie*, S.127-163, Verlag Ferdinand Schöningh.

Abstract

Stichwörter: Kulturelle Diversität – ethnische Diversität – Kulturalismus – political anthropology – political ethnography – Demokratietheorie – Ethnizität – Partizipation - communautarisme

Ausgehend von der Fragestellung nach einer vermehrten „ethnischen Lesart“ politischer Problemstellungen setzt sich die Arbeit im ersten Teil mit Grundzügen der anthropologischen und demokratischen Theoriebildung auseinander. Ziel ist es hierbei eine interdisziplinäre Grundlage zu erarbeiten, die es ermöglichen soll, den prozesshaften Wandel, der einem solchen Perspektivenwechsel einhergeht, analysierbar zu machen. Die Ergebnisse dieser Auseinandersetzung werden am Ende des Theorieteils in eine interdisziplinäre Grundlage zusammengeführt. In Teil II kommt diese analytische Grundlage zunächst in zwei Versuchen zur Anwendung. Das empirische Material dieser Versuche entstammt dabei einer Forschungsarbeit von Sabine Mannitz, die die Auswirkungen *dominanter* nationaler Kulturdiskurse auf das diskursive Handeln von Schülern in vier europäischen Ländern untersucht hat. Zwei kurze Diskursfragmente, die sich aufgrund ihrer Verschränkung von kulturspezifischen und demokratiepolitischen Ebenen für eine versuchsweise Anwendung der interdisziplinären Grundlage eignen, werden hier untersucht. Im zweiten Kapitel wird dann versucht, entlang eines Briefwechsels zwischen einem anonymen „Migrationshintergrundverweigerer“ und einer Redakteurin, der dem Online-Format der Tageszeitung „Der Standard“ entnommen wurde, diese analytische Grundlage erstmals eigenständig zur Anwendung kommen zu lassen. Schließlich wird im letzten Teil der Arbeit der Begriff des „communautarisme“ auseinandergesetzt, wobei hier zunächst das bereits erwähnte Interview mit einem Pariser Journalisten untersucht wird, bevor ein Abschnitt aus einem TV-Duell der beiden Spitzenkandidaten des französischen Präsidentschaftswahlkampf 2012, François Hollande und Nicolas Sarkozy, analysiert wird. Thema dieser Auseinandersetzung ist dabei zunächst die Einführung des kommunalen Wahlrechts für Nicht-EU-Bürger in Frankreich, wobei diese Thematik zusehends in eine Debatte über den „communautarisme“ übergeht.

Curriculum Vitae

* am 09.04.1978 in Linz, als Sohn von Christine und Berthold Moser.

Schulbildung

Volksschule in St. Martin/Traun	1984 – 1988
Akademisches Gymnasium Linz	1988 – 1990
Hauptschule Bad Zell	1990 – 1992
Bundesgymnasium Perg	1992 – 1995
Kaufmännische Berufsschule Linz/Urfahr	1995 – 1998
Berufsreifeprüfung WIFI/Linz	1999 – 2000

Berufsausbildung / Beruflicher Werdegang

Kaufmännische Lehre bei Schachermayer-Linz	1995 – 1998
Betreuer im Wohnbereich für AsylwerberInnen, Volkshilfe Österreich	2004 – 2007
Tutor (Tontechnik) bei der Sonderausstellung MACHT-MUSIK im Technischen Museum Wien	2010 – 2011
Redakteur bei META-Communication Wien	2012 – 2012

Universität

Student an der Universität - Wien	seit SS 2001
Publizistik und Politikwissenschaft (Ende WS 2001), Studium an der Universität – Wien	seit WS 2001
Ethnologie und Politikwissenschaft (Umstieg auf neuen Studienplan 2003) Diplomstudium	2003 – 2012
Kultur- und Sozialanthropologie (Ethnologie) Wahlfächern Politikwissenschaft, Theaterwissenschaft und Französisch Feldforschungsaufenthalt/Diplomarbeitsrecherche in Frankreich	Sommer 2010

