

## Gutes Leben und Migration

*Andreas Exner*

Die Geschichten von Murat, Eda,<sup>1</sup> Edisa, Stefan und Janez sowie von Eugen und Nana erzählen vom Leiden an Grenzen. Das ist in gewissem Sinn sogar dann der Fall, wenn es sich um individuelle Erfolgsgeschichten handelt. Denn das bessere Leben beginnt erst hinter der Grenze, oder es musste ein anderes, zuvor vielleicht auch gutes Leben vor dieser Grenze enden. Oder aber die Grenze trennt das erfolgreiche Leben der einen vom fortdauernden schlechten Leben der Anderen und markiert gerade deshalb eine Verbesserung, einen sozialen Aufstieg eben.

Von welchen Grenzen aber ist hier eigentlich die Rede? Zuerst einmal erscheinen die Migrationsgeschichten ja ausgesprochen unterschiedlich. Und das sind sie auch. Man könnte also fragen, ob ein so grobes Konzept wie das der Grenze unter solchen Bedingungen Sinn macht. So berichtet Eda von ihrer hybriden Identität, die weder ganz der türkischen, noch einer österreichischen entspricht, oder jedenfalls nicht dem Bild von solchen Identitäten, das zum Beispiel Medien zeichnen. Edisa wiederum erlebt nicht den Wechsel aus ihrem Geburtsland Bosnien nach Österreich, sondern den von der Steiermark nach Kärnten als einen „Kulturschock“, wie sie sagt.

Der basketballbegeisterte Janez aus Slowenien dagegen quert Zeit seines Lebens eine Grenze, wie andere zwischen dem Burgenland und Wien pendeln, so fährt er zwischen seiner Familie in seinem Geburtsland und Österreich hin und her, wo er sein Einkommen und seine Berufung findet. Ähnlich und doch wiederum ganz anders ergeht es Stefan, der mit seiner Frau ein prekäres, von vielen Hindernissen geprägtes Leben der Saisonarbeit erfährt. Für Murat wiederum scheint das zuerst erzwungene Leben in Österreich ein Versprechen von Wohlstand und Aufstieg wahr gemacht zu haben, das Stefan und seiner Familie vielleicht für immer versagt bleiben wird.

Man könnte, um die Bandbreite möglicher Grenzerfahrungen noch zu erweitern, auch an die Migration von hochqualifizierten, gut bezahlten Arbeitskräften etwa im Management denken. Sie wird selten unter

---

1 Siehe Kapitel „Zuschreibungen und Konstruktionen“

---

dem Begriff der Migration behandelt, was schon darauf hindeutet, welche Klassenperspektiven sich in der Migrationsdebatte insgesamt niederschlagen – weniger jene der Unternehmerschaft, sondern jene bestimmter Segmente der Lohnabhängigen. Für die soziale Welt einer „globalen Managerklasse“, wie die soziologische Literatur beschreibt, ist die relevante Grenze nur selten der Nationalstaat, der die Angehörigen dieser Schichte sogar über sein Territorium hinaus fördert und beschützt. Für sie relevant ist vielmehr die Grenze der Firmen, für die sie tätig sind, weniger jene gegenüber dem Gastland. Die Identität scheint dann mehr mit dem „Arbeitgeber“ verwachsen als mit dem Geburtsland. Nana und Eugen kommen dieser Erfahrung nahe, sind jedoch stärker zur Hybridität gezwungen, zwar Teil einer relativ privilegierten Schichte, aber aufgrund ihrer Herkunft aus Rumänien, einem Land der EU-Peripherie, benachteiligt.

In jeder Hinsicht sind unsere Lebensverhältnisse das Ergebnis von Strukturen, die ohne unser Zutun auf uns wirken, die unsere Handlungen lenken, aber ebenso sind diese Verhältnisse das Resultat von Interpretationen, Wahrnehmungen, und von Spielräumen, die wir erschließen können oder die uns zufallen. Auch eine Betrachtung der Frage von Migration und Arbeit und die unter heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen daran gekoppelte Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines „guten Lebens“ muss sich in diesem zweideutigen Feld bewegen.

Die Biographien, von denen in diesem Buch zu lesen ist, konstruieren Migration als Thematik, als Problem und Chance. So wird auf implizite Weise, nämlich durch die Vielfalt der konkreten Lebensgeschichten, sichtbar, dass wir es nicht mit einem einheitlichen Block an Lebenserfahrungen zu tun haben, oder mit binären Identitäten, wie die sattem bekannte Rede von In- und AusländerInnen suggeriert. Dennoch: Zugleich macht gerade diese Vielfalt an persönlichen Erfahrungen und der Interpretationen von sich selbst und der sozialen Umwelt, von Identität, Heimat und Herkunft deutlich, dass es tatsächlich eine wesentliche strukturelle Grenze gibt, die, ob eins will oder nicht, in das Leben der Menschen hineinregiert. Diese Grenze zwingt es in bestimmte Bahnen, und bleibt gerade dann noch deutlich sichtbar, wenn sie eben keine besondere Rolle zu spielen scheint, wie im Leben der globalen *business elite*. Diese Grenze setzt der Staat.

## Das Wirken des Leviathan

Der Staat bleibt auch in den Arbeitsverhältnissen, denen die MigrantInnen ausgeliefert sind, oder die sie zu ihrem Vorteil nutzen können, stets präsent. Sei es in der Form von Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigungen, oder in der Form von Unterstützungen und Arbeitsgesetzen. Allerdings ist der Staat noch in einer anderen Form der große sichtbar Unsichtbare, der das Leben lenkt und leitet, wozu einst nur ein Gott für fähig gehalten worden wäre. Die kapitalistische Produktionsweise, die Menschen als Arbeitskräfte auf einen Arbeitsmarkt drängt, ist aus sich heraus so instabil, dass sie ohne einen Herrschaftsapparat namens „Staat“ nicht existieren könnte. Schon ihre Grundvoraussetzung, das Privateigentum an Produktionsmitteln, kann ohne das Gewaltmonopol des Staates nicht bestehen, oder nicht in einer Weise, die eine geregelte Akkumulation von Kapital ermöglichen würde; und die daran anschließenden Produktions- und Konsumtionskreisläufe der so genannten kleinen, nicht rein profitorientierten Warenproduzierenden in Form von Landwirtschaft und Gewerbe; und nicht zuletzt den Konsum der Lohnabhängigen oder prekären Ich-AGs.

Der Staat erst ermöglicht auch im wahrsten Sinn des Wortes „begrenzte“ Klassenkompromisse. Solche Kompromisse verhindern eine beständige soziale Unruhe oder bannen die Gefahr von Revolten der in Bedrängnis stehenden sozialen Klassen oder Schichten bzw. können diese jedenfalls über längere Zeit abschwächen. Wenn es „uns“ in Österreich doch so gut geht, dann kann eins ja in der Tat froh sein, so mag es scheinen, nicht in Kroatien, oder gar in Serbien oder Bulgarien, und noch viel schlimmer irgendwo in Afrika leben zu müssen, hinter der Grenze aller Grenzen, nämlich jener der EU. Für die unmittelbare Lebenssituation eines zur Staatsbürgerschaft gezwungenen Menschen stimmt das auch nur allzu sehr. Das Leben scheint vom Staat abhängig zu sein, ganz gleich ob man nun soziale Transferleistungen in Anspruch nimmt oder nicht. Ja, mehr noch, der Staat erscheint wie eine übermenschliche Macht, die buchstäblich nicht mehr nur über den Tod, sondern auch über das Leben und seine Fortsetzung entscheidet, den Menschen erst zu einem Menschen macht. Jedenfalls gilt der Mensch ohne seine Staatsbürgerschaft heutzutage erschreckend wenig. Als der eigentliche Schutzwürdige erscheint demnach der Staat, nicht der Mensch als solcher, ob staatenlos oder mit einer Staatsbürgerschaft versehen.

Der Staat ist das Institution gewordene Prinzip des „Teile und Herrsche“. Ein Weltstaat sähe sich unvermittelt mit sozialen Ansprüchen und Revolten

---

konfrontiert. Nicht zuletzt aus diesem Grund kann der Staat nur im Plural existieren, als Teil eines internationalen Systems von Staaten, die sich wechselseitig anerkennen. Denn die Vereinheitlichung der Lebens- und Arbeitsverhältnisse, die ein Staat ermöglicht, erzwingt, durchsetzt und voraussetzt; eine solche relative soziale Vereinheitlichung, die mit einem Staat also untrennbar verbunden ist, hat nur Bestand in einer Welt der globalen sozialen Spaltung. Insofern formulierte die frühe ArbeiterInnenbewegung ganz richtig, dass das Proletariat kein Heimatland kenne. Allerdings ging der darin mit einbegriffene normative Sinn spätestens im Blutbad des Ersten Weltkriegs unter: Nur wer tatsächlich kein in nationalem, staatlichem Sinne definiertes Heimatland kennt, kann auch soziale Befreiungen vorantreiben, die das individuelle Handeln in den eigenen beschränkten Spielräumen, wie die Migrationsbiographien in diesem Buch sie illustrieren, erweitern würden und damit erst strukturelle soziale Verbesserungen ermöglichen könnten.

Nicht nur dem Weltsystemtheoretiker Immanuel Wallerstein (2004) ist aufgefallen, dass die Freiheit auszureisen, die man mit dem normativ grundlegenden liberalen Wertekanon bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften in Verbindung setzen kann, nur dann auch etwas gilt, wenn die Freiheit einzureisen besteht. Kritisierte der frühere „Westen“ den damaligen „Osten“ dafür, die Menschen nicht ausreisen zu lassen und ihnen daher sogar noch eine Abstimmung mit den Füßen gegen den realen Sozialismus zu verwehren, so gilt diese Kritik heute umgekehrt ganz genauso für den längst globalisierten Kapitalismus westlicher Prägung insgesamt. Ohne das Recht die von ihm selbst produzierten Elendszonen zu verlassen, in die davon profitierenden Zentren einzureisen und dort dauerhaft sich einzurichten, gilt die famose Reisefreiheit nichts. Sie wird im Übrigen immer weiter selbst für NormalbürgerInnen ausgehöhlt.

Genau diese Einschränkung der Reisefreiheit, der „Autonomie der Migration“, wenn man so will, bildet einen Bestandsfaktor für die kapitalistische Produktionsweise. Andernfalls würden die sozialen Verhältnisse erstens weltweit zu einer Angleichung tendieren und damit die sozialen Spaltungen einebnen, die emanzipative Bewegungen so schwer nur überwinden, und dies würde solche Bewegungen in der Folge stärken. Zweitens ginge damit ein wesentliches identitätsstiftendes Moment verloren, das der Nationalstaat ganz gezielt einsetzt, um Konsens zu den Verhältnissen von Herrschaft und Ausbeutung zu sichern. Es ist ja im Grunde eine leicht einsehbare Illusion, sich als eine in Österreich geborene Putzfrau mit zum Beispiel einem Bankmanager in ein imaginiertes Boot namens „Österreich“ zu setzen. Kaum etwas verbindet diese sozialen Positionen – außer der

Abgrenzung gegenüber den AusländerInnen. Aber gerade das verbindet diese beiden Positionen derart machtvoll, dass man noch von keinem Streik von Reinigungspersonal hierzulande gehört hat. Dies würde, so steht zu vermuten, nicht zuletzt eine Aufhebung der Spaltungen, die der Staat in den Köpfen setzt, erfordern. Und das scheint schwierig zu sein.

Dagegen hätte besagter Bankmanager vermutlich viel mit einem „Arbeitsmigranten“ aus der „globalen Managerklasse“ gemein, der es möglicherweise selbst für ziemlich unerheblich einschätzen würde, dass er in Österreich nicht wählen darf. Andere Nachteile erwachsen in dieser sozialen Position aus seiner fehlenden Staatsbürgerschaft in der Regel nicht. Zu vermuten ist, dass die beiden auch einige ökonomische Interessen teilen, die sie beispielsweise vom Reinigungspersonal ein soziales Lichtjahr trennen.

## Die Integrationsfalle

So betrachtet entpuppt sich die im politischen wie im alltäglichen Diskurs beliebte Rede von der Integration als äußerst zweideutig. Der Integrationsdiskurs wird von den MigrantInnen in ihren Biographien an jenen Punkten der Interviews, wo auf die eigene Tüchtigkeit, den Fleiß hingewiesen wird, ebenso mitgetragen wie von vielen Nicht-MigrantInnen – so als würde persönliches Glück von eigenem Arbeitseinsatz abhängen. Der Diskurs der qualifizierten Einwanderung schließt hier nahtlos an und wird unter anderem auch von den MigrantInnen immer dann vorbereitet, wenn sie um soziale Positionen konkurrieren. Dies kommt in den Interviews nur sehr selten und eher verdeckt zur Sprache. Doch handelt es sich um mehr als eine Anekdote, dass „gut integrierte“ Türken in Wien durchaus auch FPÖ wählen. Warum? Weil „eben nicht alle herkommen können“.

Dabei hat etwa das Erlernen einer in einem Land dominierenden Sprache tatsächlich keineswegs etwas mit sozialem Zusammenhalt oder mit Gleichheit zu tun. Die Geschichte der Schwarzen in den USA oder der Jüdinnen und Juden in Europa sind nur zwei besonders naheliegende Beispiele – ebenso wie die fortdauernde Diskriminierung von zweisprachigen ÖsterreicherInnen in Kärnten. Zugleich gibt es viele Beispiele langfristiger Verflechtung unterschiedlicher Sprachräume, die nicht mit einem besonders hohen Ausmaß von sozialen Konflikten einhergegangen sind. Die Geschichte der Habsburgermonarchie vor dem Aufkommen der Idee des Nationalstaates und der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise, mit dem ihr innewohnenden Tendenzen der Spaltung

---

der ArbeiterInnenklasse, liegt hier besonders nahe. Ein entfernteres, noch instruktiveres Beispiel führt James Scott (2009) in seinem Buch „The Art Of Not Being Governed“ aus. Darin behandelt er Widerspruch und Symbiose zwischen den historischen staatsförmigen Gesellschaften der Tieflagen in Südostasien und den Flüchtlingskulturen in „Zomia“, den ausgedehnten Berggebieten dieser Region. Solche Gebiete waren bis in die letzten Jahrzehnte hinein für den Staat unzugänglich und blieben daher Refugien von Lebensweisen, die eine Vielfalt an Sprachen und Religionen hervorbrachten, ohne dass diese von besonderen sozialen Konflikten geprägt gewesen wären. Im Gegenteil: Ihre besondere Vielfalt, Fluidität und Hybridität – Eigenschaften, die man gemeinhin eigentlich für typisch „post-modern“ halten würde – erlaubten es ihnen nicht nur, staatsähnliche Strukturen in ihren eigenen sozialen Zusammenhängen zu vermeiden, sondern sich auch gegen staatliche Aggressoren zu wehren. So verzweifelten nicht zuletzt Kolonialbeamte an der Unübersichtlichkeit ihrer Subjekte in „Zomia“ und deren ethnischer „Grenzenlosigkeit“.

Der Integrationsdiskurs wirkt nicht nur gegen den vermeintlichen „Feind“ von „Außen“, den nicht-angepassten Ausländer oder die Ausländerin, sondern immer auch gegen den „inneren Feind“, die „Sozialschmarotzerin“, die Tachinierer, die Unangepassten. Das ist in Österreich mit seiner vergleichsweise immer noch relativ geringen, freilich wachsenden sozialen Spaltung weniger sichtbar als zum Beispiel in Deutschland. Dort hat eine rezente Untersuchung unter der Leitung von Wilhelm Heitmeyer (vgl. IKG 2010) einen starken Sozialdarwinismus von oben festgestellt. Insofern kann die Beobachtung von Edisa nur bestätigt werden, wonach zum Beispiel der anti-muslimische Rassismus eben nichts mit dem Islam als solchem zu tun hat, sondern mit einer Abwertung bestimmter sozialer Positionen. Als Begründung müssen in der Zeit des Menschenrechtsdiskurses indes andere Ideologien herhalten als der zu früheren Zeiten eingängigere Verweis auf Hautfarbe oder Genetik. So kann ein in Österreich geborener Stammtischmacho heute relativ unbesorgt gegen den angeblich patriarchalen Islam wettern und sich nebst einer Abwertung der von ihm diskriminierten AusländerInnen noch als moralisch überlegen darstellen oder fühlen. Dabei spielt weder eine Rolle wie „der Islam“ eigentlich zu interpretieren ist, welche Formen des Islam existieren und so weiter, noch ob die MigrantInnen dazu überhaupt einen Bezug haben.

Der Integrationsdiskurs hat noch eine weitere problematische Funktion, indem er nämlich eine „Mehrheitsgesellschaft“ konstruiert und diese aus der Kritik nimmt. Wenn aber Lohnarbeit, Wirtschaftswachstum, die repräsen-

tative Demokratie, der Staat selbst recht fragwürdige oder sogar schädliche, häufig auch buchstäblich tödliche soziale Formen darstellen, dann kann eine Integration in diese Formen nicht umstandslos eine legitime politische Forderung sein – gerade in Hinblick auf jene Menschen, die unter dem System aus Arbeit-Wachstum-Grenzen am meisten zu leiden haben.

Ganz praktisch sollte man die Frage stellen, ob etwa die Lohnarbeit tatsächlich eine positiv verstandene Integration im Sinne kulturellen Austauschs, sozialer Kommunikation und erfüllender Beziehungen bedeutet oder nicht eher das Gegenteil. Es ist doch vielmehr bekannt, dass die Lohnarbeit und der Zwang, eine solche finden zu müssen, soziale Beziehungen ausdünn, kulturellen Betätigungen Luft und Freiheit nimmt, und ganz allgemein der Lebensqualität eher abträglich ist, wenn wir von den relativ privilegierten Formen einmal absehen (und selbst dort herrscht häufig ein unmenschlicher Arbeitsdruck, der wenig Kontakte außerhalb des „Jobs“ zulässt). Realpolitisch würde eine solcherart informierte Debatte dann weniger auf „Integration“ zielen, sondern zum Beispiel auf eine Forderung nach allgemeiner Arbeitszeitverkürzung oder einem bedingungslosem Grundeinkommen, also auf Teilhabe – die umgekehrte Perspektive.

Nicht zuletzt beraubt man sich im Integrationsdiskurs der Möglichkeit, durch den „Kontakt mit anderen Kulturen“ die eigenen unhinterfragten Annahmen zur Disposition zu stellen. Weshalb etwa wird gegen das Kopftuch polemisiert, während der Hosenzwang der Männer offenbar für niemanden ein Problem darstellt? Man möge als Mann bloß einmal versuchen, in „Frauenkleidern“ – ja, auch die gibt es bei „uns“ nach wie vor – am Arbeitsplatz aufzutauchen oder sich auch nur ganz einfach auf der Straße zu bewegen. Ebenso wenig wie es kaum einen Österreicher danach gelüftet, sich in Frauenkleidern zu zeigen, gilt offenbar für Frauen aus bestimmten Schichten von MigrantInnen bestimmter Herkunftsregionen das entblößte Haupt als erstrebenswert. Das Tragen eines Kopftuchs folgt bloß der für Kultur überhaupt charakteristischen Schwerkraft von sozialen Gewohnheiten und Bedeutungen. Und man sollte nicht glauben, dies wäre in der „eigenen Kultur“ anders. Vielmehr lässt sich am Kopftuch aufweisen, wie ein post-moderner Rassismus im Licht der Menschenrechtsideologie funktioniert. Weil es inopportun geworden ist, Menschen mit dem Verweis auf ihre Hautfarbe oder bloße geographische Herkunft zu stigmatisieren, muss dafür im Fall der Kopftuchdebatte nun ein Kleidungsstück herhalten und als kulturrassistischer Marker fungieren.

Davon ganz unabhängig ist die Frage nach einengenden Familienstrukturen (die sich u. a. in Kleidungs Vorschriften äußern können) zu stel-

---

len, die allerdings keineswegs bloß für MigrantInnen gilt. Allerdings sind hier wiederum Vorsicht und Umsicht geboten. Denn das Kopftuch kann auch als Zeichen von Widerstand gegen die aufdringlichen bis repressiven Integrationsbemühungen der sich selbst als zu einer „Mehrheitsgesellschaft“ angehörenden interpretiert und getragen werden. Die mitunter gar flammenden Lippenstifte und das erotische Selbstbewusstsein junger „islamischer Frauen“ mit Kopftuch scheinen auch weniger von einer angeblichen „islamischen“ Sinnen- und Frauenfeindlichkeit oder patriarchalen Unterdrückung zu sprechen, als vielmehr von einem in allen westlichen Ländern durchaus üblichen Verhalten. Das wäre womöglich mit bürgerlich-kapitalistischen Frauenbildern und deren normativer Funktion in Verbindung zu bringen, und zudem mit jugendlicher Alltagsrebellion, aber schwerlich auf eine sinnvolle Weise mit einer wie immer gearteten „Migrationsdebatte“.

Alles in allem dient die Forderung nach Integration nicht selten auch zur Verlagerung der politischen Kontroverse auf ein scheinbar technisches Feld des Erlernens von Sprachkenntnissen und einiger Umgangsformen, oder der österreichischen Verfassung, die allerdings wohl kaum ein in Österreich geborener Mensch kennt (den Autor eingeschlossen). Diese Verschiebung der politischen Diskussion auf ein scheinbar technisch-neutrales Feld legt dann Initiativen nahe, die sich beispielsweise um die Verständigung zwischen MigrantInnen aus Tschetschenien und solchen aus Nigeria bemühen. Dann gerät etwa der mitunter anzutreffende Rassismus von beispielsweise tschetschenischen Frauen zum Hauptproblem, während die eigentliche Herausforderung dieser „Minoritäten“, die sie von der sie minorisierenden „Mehrheitsgesellschaft“ her erfahren, zu verschwinden droht und damit die Verantwortung der in Österreich geborenen, sich „mehrheitlich“ fühlenden Menschen. Perspektivisch wird so das Herrschaftsverhältnis zwischen „Minorität“ und „Mehrheitsgesellschaft“ zugunsten eines scheinbaren „Allerweltsproblems“ der „fehlenden Verständigung zwischen den Kulturen“ diskursiv aufgelöst.

Wer und was soll sich auf welche Weise ändern?

Die an die Wurzeln unseres Zusammenlebens gehende Frage nach dem Verhältnis zum Staat führt in Bereiche hinein, die vielen Menschen ungewöhnlich kritisch erscheinen, weil der Staat gemeinhin fast als eine Naturnotwendigkeit gilt. Dabei hat schon Max Weber (2005 [1921/22])



festgestellt, dass es keine Funktion oder Organisation gibt, die historisch einzig an den Staat gebunden gewesen wäre. Wir wollen diese Überlegungen hier jedoch nicht weiterführen, sondern nur darauf verweisen, dass der Staat lediglich als ein von den Menschen und ihren Praxen unabhängiges Gebilde erscheint, dies aber nicht in einem substanziellen Sinne ist. Tiefergehend betrachtet ist der Staat vielmehr eine – wie der Staatstheoretiker Nicos Poulantzas (2002) es ausdrückte – „materielle Verdichtung gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse“. Das bedeutet unter anderem, dass soziale Auseinandersetzungen im Staat und in seinen Politiken ihren Niederschlag finden. Auch wenn die soziale Form namens „Staat“ bestimmte Zwänge setzt, die nur auf dem Weg einer gesellschaftlichen Veränderung jenseits von Kapital und Staat aufgeweicht werden könnten, ist der Staat doch sicherlich ebenso wenig ein unwandelbarer Monolith.

Von daher gesehen ist es sehr wichtig, die jeweils aktuellen politischen Diskussionen immer auch auf emanzipative Spielräume hin zu befragen. Die Integrationsdebatte scheint in dieser Hinsicht eher fraglich. Auf paradoxe Weise spannend wäre dagegen die Kontroverse um die so genannte Leitkultur gewesen. Dieser Begriff wird heute meist mit nationalistischen Positionen in Verbindung gebracht, wobei er ursprünglich genau in der umgekehrten Richtung gemeint war. Zwar muss man den Begriff der „Leitkultur“ für die reale politische Auseinandersetzung wohl als verloren betrachten, dennoch gilt es seinen ursprünglichen Ansatz noch einmal auf Potenziale kritisch zu befragen. So ist nur wenigen bekannt, dass der Begriff der „Leitkultur“ zuerst vom islamischen Wissenschaftler Bassam Tibi eingeführt worden ist, und zwar in einem Artikel 1999, worin er die Leitkultur mit den von ihm so genannten westlichen Werten gleichsetzt, die er als Demokratie, Säkularität sowie Bürger- und Menschenrechten definierte. Er verstand unter Leitkultur damit auch die Werte einer „kulturellen Moderne“. Die Pointe dieses Begriffs und des von Tibi mit ihm verbundenen politischen Einsatzes lag gerade darin, dass sein Ziel nicht die MigrantInnen waren, sondern die deutsche „Mehrheitsgesellschaft“. Tibis Kritik lautete, dass es dieser Gesellschaft an einer Leitkultur mangle und sie daher nicht in der Lage sei, MigrantInnen zu integrieren. Seine Kritik richtete sich also nicht an MigrantInnen, sondern ganz im Gegenteil an die Aufnahmegesellschaft und wendete deren Diskurs der angeblich mangelnden Integration gegen sie selbst, indem er fragte, was denn überhaupt die strukturellen Voraussetzungen für eine solche Integration sind – wenn man sie eher alltagssprachlich als ein einigermaßen gedeihliches Miteinander von Menschen unterschiedlicher geographischer Herkünfte auffassen möchte.

---

Tibi hielt dahingehend fest, dass eine Gesellschaft, die überhaupt integrieren kann, eine, wie er sich ausdrückt, demokratische, säkulare und auf Basis von Bürger- und Menschenrechten organisierte Gesellschaft sein muss. Wenn sich eine Gesellschaft dagegen zum Beispiel religiös oder über eine Abstammungsgemeinschaft definiert – dies ist in Deutschland der Fall, aber auch in Österreich – dann kann sie niemals Integration leisten. Abstammung muss letztlich als Blutsverwandtschaft gedacht werden und kann nicht als eine politische Gemeinschaft konzipiert werden, die auf bestimmten abstrakten Prinzipien beruht. Das ist historisch in Ländern anders, die eine erfolgreiche bürgerliche Revolution erfahren haben, namentlich in Frankreich, aber auch in England oder den USA.

Dass dort der Rassismus nicht geringer ist als in vielen anderen Ländern ohne eine solche Revolutionsgeschichte zeigt freilich, dass Tibis Ansatz viel zu kurz greift und angesichts der global zunehmenden sozialen Unruhe schon veraltet ist. Frankreich etwa illustriert, dass ein gedeihliches Miteinander eben keineswegs durch sprachliche Anpassung, Säkularität oder religiöse Homogenität hergestellt wird. Die Menschen in den französischen Banlieues gelten gleichermaßen als „nicht integriert“ und „innere AusländerInnen“, sogar als innere Feinde der Republik und als „Abschaum“, wie der politische Diskurs sie ohne Scheu bezeichnet, egal ob sie schwarz, weiß, braun, ob sie muslimisch, christlich oder, wie wohl meist der Fall, areligiös geprägt sind, und auch unabhängig davon, ob sie „Einwandererkinder“ oder solche von in Frankreich geborenen Eltern sind.

Überhaupt gelten die Jugendlichen dieser Welt immer mehr als „nicht integriert“ und „nicht integrierbar“, was sie vermehrte Repression und eine allgemeine Perspektivlosigkeit erfahren lässt – und ihren Widerstand in Form von Revolten und Riots hervorruft. Es ist daher kein Zufall, dass die meisten sozialen Unruhen weltweit durch den Mord von staatlichen Akteuren an Jugendlichen provoziert worden sind, wie der Anthropologe Alain Bertho (2009) aufzeigt.

Dennoch ist an Tibis Kritik insoweit zu erinnern, als es in der Tat nach wie vor darum geht, den Blick umzukehren: von „den Anderen“ auf „uns“. Es ist ein grundlegendes Defizit der Integrationsdebatte – neben den oben genannten, mehr grundsätzlichen Problematiken –, dass sie nicht den Blick auf „sich selbst“ zu richten hilft, sondern von vornherein auf „die Anderen“ fokussiert. Dort, wo Integration scheinbar eine Bringschuld der „Mehrheitsgesellschaft“ identifiziert, besteht diese letztlich eher in verdeckten Aufforderungen an „die Anderen“, die Kurse besuchen, sich anpassen müssten etc. Dagegen wären vielmehr die selbst im bürgerlich-liberalen

Rahmen schwerwiegenden Problematiken einer Gesellschaft, wie sie etwa in Österreich besteht, in den Blick zu nehmen und in einem ersten Schritt zu thematisieren.

Letztlich sollten wir uns jedoch auch die Freiheit nehmen, von Tibis Fixierung auf „westliche Werte“ und „Leitkultur“ – auch wenn er sie ganz anders definiert als der integrationsorientierte Mainstream – Abschied zu nehmen. Wäre nicht eher die Frage zu stellen, wie es eine Gesellschaft erreichen kann, weniger identitätsorientiert zu agieren, die Menschen weniger unter den Druck der Festlegung zu setzen, weniger an abstrakten Maßstäben von Leistung, Produktivität, Einheitlichkeit und Wohlverhalten auszurichten – was ja weder den nicht in Österreich Geborenen noch den hier Geborenen gut tut, sondern in der Tat viel unnötiges Leiden verursacht. Die Frage, was „einen echten Österreicher“ oder „eine echte Europäerin“ ausmacht, wird weit weniger problematisch, wenn sie weniger häufig gestellt wird. Sinnvolle – geschweige denn menschliche – Antworten sind darauf ohnehin nicht zu finden. Es ginge also um Verhältnisse, die diese Fragen weniger relevant machen. Das geht nur auf Wegen abseits des Staates bzw. auf jenen, die über ihn hinausführen wollen, und damit auch abseits der kapitalistischen Produktionsweise, die der Staat zu organisieren und aufrechtzuerhalten hilft.

Ist so ein Leben vorstellbar? In kleinen Momenten ist es nicht nur vorstellbar, sondern sogar Realität. Als eine Perspektive taucht es in Widerstandsformen wie dem Protest der Flüchtlinge in der Wiener Votivkirche 2012 auf, oder den Solidaritätsaktionen im Gefolge; auch in internationaler gewerkschaftlicher Solidarität wie etwa mit den migrantischen, illegalisierten LandarbeiterInnen in Almería, die aber – vielleicht wenig überraschend – nicht von den etablierten Gewerkschaften, sondern vielmehr von unabhängigen AktivistInnen getragen wird; oder in Projekten Solidarischer Ökonomien, wie sie in immer mehr Ländern wachsen. Damit steht dann nicht mehr die Frage der Integration im Zentrum, sondern die gesellschaftliche Teilhabe, d. h. wie ein gutes Leben für alle möglich ist. Und da ist die Frage von Kopftuch, Deutsch und Co. ziemlich wenig relevant.

## Literatur

- Bertho, Alain (2009): *Le temps des émeutes*, Bayard Jeunesse.
- Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) (2010): *Deutsche Zustände. Unruhige Zeiten*. Presseinformation zur Präsentation der Langzeituntersuchung *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit*. [http://www.uni-bielefeld.de/ikg/Pressehandout\\_GMF\\_2010.pdf](http://www.uni-bielefeld.de/ikg/Pressehandout_GMF_2010.pdf) (21.3.2012)
- Poulantzas, Nicos (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*, VSA-Verlag.

- 
- Scott, James (2009): *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale Agrarian Studies.
- Tibi, Bassam (1999): „Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. Demokratie zwischen Werte-Beliebigkeit und pluralistischem Werte-Konsens“. In: R. Pechmann/M. Reppenhagen (Hg.), *Mission im Widerspruch*. Aussaat/Neukirchner, unter: [http://www.nbc-pfalz.de/pdf/religionen/tibi\\_multikultureller-werterelativismus.pdf](http://www.nbc-pfalz.de/pdf/religionen/tibi_multikultureller-werterelativismus.pdf) (abgerufen am 29.5.2014).
- Wallerstein, Immanuel (2004): *Absturz oder Sinkflug des Adlers? Der Niedergang der amerikanischen Macht*, VSA-Verlag.
- Weber, Max (2005 [1921/22]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Zweitausendeins.