Zeitschrift für Politische Theorie

Themenschwerpunkt: Realität und Realismus in der Demokratietheorie // Christof Royer (False) Friends? // Manon Westphal Agonaler Pluralismus, Populismus und die Konturen einer realistischen Demokratietheorie // Amadeus Ulrich Furcht und Elend in der Demokratie // Marlon Barbehön Die Realität der Zeit und die Ereignishaftigkeit der Demokratie // Dominik Austrup / Palle Bech-Pedersen Reflective Realism // Robert Brumme / Dennis Bastian Rudolf Zwischen Realität und Realismus // Andreas Busen / Alexander Weiß Interview mit Lisa Herzog und Enzo Rossi // Ulrich Hedtke / Stefan Matern Das Schumpeter-Archiv // Joseph A. Schumpeter Betrachtungen über „disqualifizierte Minoritäten“ und demokratischen Konsens // Behzad Förstl Meinungsöffentlichkeiten // Skadi Krause Anfänge modernen demokratischen Denkens in der Englischen Revolution // Eva-Maria Schäfferle Wer gehört zum Volk? // Nicki K. Weber / Martin Oppelt / Christina Pauls Interview mit Dipesh Chakrabarty

1-2.2022 (Doppelheft)

13. Jahrgang ISSN 1869-3016

Verlag Barbara Budrich

ZPTh – Zeitschrift für Politische Theorie

Herausgeber:
Prof. Dr. André Brodocz, Universität Erfurt
Prof. Dr. Marcus Llanque, Universität Augsburg
Prof. Dr. Gary S. Schaal, Helmut Schmidt Universität Hamburg

Redaktion und Kontakt:
Dr. Hannah Vermaßen, Universität Erfurt
Wiss. Mitarbeiterin an der Professur für Politische Theorie
Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
redaktion@zpth.de
www.zpth.de

Redaktionelle Mitarbeit:
Max Klein, Universität Augsburg

Qualitätssicherung:
Im Abhandlungsteil durchlaufen alle Artikel in der Regel ein doppeltes, anonymisiertes Reviewverfahren. Alle sonstigen Beiträge sind von den Herausgebern und der Redaktion geprüft. Für die Inhalte aller Beiträge sind allein die Autorinnen und Autoren verantwortlich.

Bezugsbedingungen:
ZPTh erscheint halbjährlich mit einem Jahresumfang von ca. 140 S. pro Heft.
Das Einzelheft kostet 30,00 €, das kombinierte Jahresabonnement (Print + Online) kostet für Privatnutzer 56,00 €, für Studierende 46,00 €, das Print-Abonnement 46,00 €, für Studierende 40,00 €, jeweils zuzüglich Zustellgebühr.
Mehrplatzlizenzen: Institutionelles Kombi-Abo (Print + Online) über IP-Adressen 116,00 €.
Das digitale Angebot finden Sie auf https://zpth.budrich-journals.de
Die Bezugsgebühren enthalten den gültigen Mehrwertsteuersatz. Abonnementskündigungen müssen drei Monate vor Jahresbeginn erfolgen, anderenfalls verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Bestellungen bitte an den Buchhandel oder an:
Verlag Barbara Budrich, Stauffenbergstr. 7, D-51379 Leverkusen – Opladen
Tel.: (+49) (0)2171 79491 50, Fax: (+49) (0)2171 79491 69
www.budrich.de – info@budrich.de
www.budrich-journals.de – info@budrich-journals.de
ISSN: 1869-3016
ISSN-Online: 2196-2103
13. Jahrgang 2022
Anzeigenpreisliste Nr. ZPTH23 · Stand: 01.02.2023
Anzeigenverwaltung beim Verlag: anzeigen@budrich-journals.de
Druck: paper & tinta, Warschau
Satz: Linda Kutzki, Berlin – www.textsalz.de
© 2022 Verlag Barbara Budrich Opladen · Berlin · Toronto

Die Zeitschrift sowie alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Zeitschrift für Politische Theorie
Jahrgang 13, Heft 1–2/2022 (Doppelheft)

Inhalt

Themenschwerpunkt: Realität und Realismus in der Demokratietheorie

Andreas Busen / Alexander Weiß
Wirklich demokratisch? Für eine realistische Demokratietheorie 5

Abhandlungen zum Themenschwerpunkt

Christof Royer
(False) Friends? On the Relationship between Political Realism and Agonistic Democracy 23

Manon Westphal
Agonaler Pluralismus, Populismus und die Konturen einer realistischen Demokratietheorie 45

Amadeus Ulrich
Furcht und Elend in der Demokratie. Zur Aktualität des politischen Denkens von Judith N. Shklar 69

Marlon Barbehön
Die Realität der Zeit und die Ereignishaftigkeit der Demokratie. Überlegungen zur Temporalisierung der Demokratietheorie im Anschluss an Arendt und Rancière 91

Dominik Austrup / Palle Bech-Pedersen
Reflective Realism: Does Unwillingness to Participate Legitimize Non-Participatory Democracy? 113

Robert Brumme / Dennis Bastian Rudolf
Zwischen Realität und Realismus. Zum kritischen Umgang mit digitalen Technologien in der Demokratietheorie 133

Interview zum Themenschwerpunkt

Andreas Busen / Alexander Weiß
Hard Facts, Distorted Views, and Hope: How to Square Democratic Theory with Realism. An Interview with Lisa Herzog and Enzo Rossi 155

Das Schumpeter-Archiv und Schumpeters Vorarbeiten, Entwürfe und Notizen zu *Capitalism, Socialism & Democracy*

Stefan Matern
Das Schumpeter-Archiv 177

Ulrich Hedtke
Zu den werkgeschichtlichen und biographischen Hintergründen der Demokratietheorie Schumpeters 185

Joseph A. Schumpeter
Betrachtungen über „disqualifizierte Minoritäten“ und demokratischen Konsens. Auszüge aus seinen im Schumpeter-Archiv publizierten *Pieces of manuscripts, discarded manuscripts, notes and other material for the socialism book* *199*

Weitere Abhandlungen

Behzad Förstl
Meinungsöffentlichkeiten. Ein Idealtypus aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten 203

Skadi Krause
Anfänge modernen demokratischen Denkens in der Englischen Revolution. Eine Abgrenzung gegenüber Republikanismus und Liberalismus 231

Eva-Maria Schäfferle
Wer gehört zum Volk? Eine Rekonstruktion der Unionsbürgerschaft im Lichte gegenwärtiger *Boundary*-Debatten 261

Interview

Nicki K. Weber / Martin Oppelt / Christina Pauls
Von der Provinz zum Planeten. Dipesh Chakrabarty zur Einführung 283

Nicki K. Weber / Martin Oppelt / Christina Pauls
Den Menschen provinzialisieren. Ein Interview mit Dipesh Chakrabarty 289

Rezensionen

Lorina Buhr
Gesellschaft, Natur, Erde: Elemente für eine politische Theorie im Anthropozän. Eine Literatursichtung 311

Sebastian Althoff
Das ‚Zu Viel' digitaler Bilder 327

Alexander Struwe
Der Zwang in der Sache selbst. Adornos letzte Vorlesung zum Konzept einer negativen Dialektik 333

Mario Clemens
Wertepluralismus ohne Relativismus. Entscheiden im Angesicht unvereinbarer Imperative 341

Manuel Kautz
Defizit oder Desiderat? Zwei Sammelbände zur Institutionenfrage in den agonalen und radikalen Demokratietheorien 349

Nachruf

Thomas Krumm
Die Macht der Sprache. Nachruf auf Thomas Noetzel 359

Wirklich demokratisch?

Für eine realistische Demokratietheorie

*Andreas Busen / Alexander Weiß**

1. Warum Realismus in der Demokratietheorie?

Die Moderne ist komplex (Niklas Luhmann), beschleunigt (Hartmut Rosa), multipel (Shmuel N. Eisenstadt), sie ist durch Kapitalismus, Digitalisierung und Globalisierung geprägt und sie weist Vulnerabilitäten durch Klimawandel, Pandemien, globale soziale Ungleichheit und Kriegs- und Terrorgefahren auf. In einer derart und zunehmend komplizierten Umgebung transformiert sich Demokratie zum dritten Mal in der Moderne von Grund auf: Nach der ersten Transformation hin zur repräsentativen Demokratie im ausgehenden 18. Jahrhundert und der zweiten Transformation zur Massendemokratie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind wir gegenwärtig Akteure und Zeugen in einer dritten Transformation, deren Ausgang offen scheint. Die ersten beiden Transformationen wurden durch Reflexion und semantischen Umbau in der Politischen Philosophie und der Demokratietheorie begleitet, und eine konstruktive und kritische Begleitung ist unserer Auffassung nach auch die Aufgabe einer an Realität orientierten Demokratietheorie in der gegenwärtigen Transformation. Aber um das zu leisten, muss – so die Ausgangsthese – die Demokratietheorie die ihr zunehmend entgleitende Wirklichkeit begrifflich und theoretisch zunächst erfassen, um auf der Basis eines solchen Realismus die Demokratie in ihrer Transformation sowohl davor zu bewahren, zu sehr an der Gültigkeit all ihrer Normen und der Stimmigkeit all ihrer Institutionen festzuhalten, als auch davor, schleichende oder abrupte Übergänge der Demokratie in etwas nicht wünschenswertes Anderes zu erleben. Besonders in Zeiten beschleunigter gesellschaftlicher und politischer Veränderung kann Demokratietheorie sich nicht auf überzeitliche oder – noch abstrakter – überkontextuelle Wahrheiten verlassen, ohne sich dadurch der Gefahr auszusetzen, einen Begriff von Demokratie zu vertreten, der immer weniger zur Wirklichkeit passt und sich potenziell gar als Hindernis für demokratische Transformationen erweist.

* Andreas Busen, Universität Hamburg, Kontakt: andreas.busen@uni-hamburg.de
Alexander Weiß, Universität Rostock, Kontakt: alexander.weiss@uni-rostock.de

A. Busen / A. Weiß, Wirklich demokratisch? Für eine realistische Demokratietheorie,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 5–21 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.01

Nach den Krisendiagnosen über Demokratie und der Metareflexion über den Diskurs der Krise in den ersten beiden Dekaden den 21. Jahrhunderts (vgl. Merkel 2016; Urbinati 2016; Schaal 2016) hat sich zuletzt die Debatte dahingehend zugespitzt, dass vom ‚Ende der Demokratie' gesprochen wird (vgl. Levitsky/Ziblatt 2018; Runciman 2019). Dass Demokratie heute, in der dritten Gegenwelle der Demokratisierung, anders gefährdet ist als in den ersten beiden Gegenwellen im 20. Jahrhundert und nicht mehr vor allem durch Panzer und erkennbare Putsche, sondern durch schleichende Prozesse der Aushöhlung von Institutionen beseitigt werden kann (vgl. Diamond 2020; Przeworski 2019: 172–191) und dass sich neben der Demokratie autokratische Alternativen auftun, die nicht nur für ihre Machthaber*innen attraktiv scheinen (vgl. Applebaum 2020; Brennan 2016), ist immer nur für solche Demokratietheorien überraschend, die sich zu lange zu wenig mit Veränderungen der Realität befasst haben. Stattdessen brauchen wir etwas, was im Kontext dieses Themenschwerpunktes als ‚realistische Demokratietheorie' zu bezeichnen ist.

Für diese ist das Wissen um veränderte Mechanismen und Handlungslogiken in der Demokratie zentral. Darüber hinaus ändern sich zugleich die Bedingungen, in denen Demokratie sich bewähren muss, sowohl durch gesellschaftstransformierende Prozesse wie die Digitalisierung als auch auf der Ereignisebene durch Pandemie, den Krieg in der Ukraine oder den Klimawandel, fundamental. Welche dieser und vergleichbarer sonstiger Realitätsausschnitte sind aber für die theoretische Reflexion über Demokratie relevant? Während diese Frage zunächst offen und Gegenstand der Beiträge im Themenschwerpunkt über *Realität und Realismus in der Demokratietheorie* ist, stellen wir die These voraus, dass Demokratietheorie erheblich mehr Realität zusammen mit erheblich mehr methodischer Reflexion über ihren Realitätsbezug braucht. Ein Rückgriff auf ‚Realismus' als programmatischen Ansatz scheint hier nahezuliegen, allerdings zeigt sich, dass mit dem Label ‚Realismus', zumal disziplinübergreifend, verschiedene Positionen verbunden wurden und werden.

1.1 Ein breites Angebot: Verschiedene Realismen

Wie verhalten sich die verschiedenen Realismen zueinander? Zunächst ist festzuhalten, dass die Fragen, ob Realität bestehe und wie sie zu erkennen sei, von den Fragen zu unterscheiden sind, welche Rolle die je erkannte Realität in der Politischen Theorie spielen solle und welche Effekte diese Realität auf die politische Praxis hat. Die ersten beiden Fragen sind von den letztgenannten unabhängig zu beantworten. Hier zeigt sich also eine disziplinäre Grenze: Während Realismen in der Philosophie der Frage nachgehen, ob es sinnvoll sei, eine denk- oder sprachunabhängige Wirklichkeit anzunehmen, liegt die Hauptfrage in der Politischen Theorie eher darin, welche Rolle der Realitätsbezug in der Theorie einnehmen solle. Allgemeine ontologische und erkenntnistheoretische Fragen werden dabei zunächst unberührt gelassen. Dies bedeutet auch, dass ein Realismus in der Politischen Theorie nicht auf einen ‚naiven Realismus' reduzierbar ist, der annimmt, dass Dinge prinzipiell einfach erkennbar seien, sondern sehr wohl mit verschiedenen Varianten ontologischer und epistemologischer Positionen vereinbar ist.

Die Frage des Realitätsbezugs in der Politischen Theorie ist demnach etwa formulierbar und zudem relevant sowohl für konstruktivistische Positionen – sei es in der Variante des Sozialkonstruktivismus (vgl. Berger/Luckmann 1966), des radikalen Konstruktivismus (vgl. Schmidt 1986; von Glasersfeld 1997) oder in der Variante des den Konstruktivismus auf soziale Tatsachen beschränkenden Ansatz bei John Searle (1997) – als auch für Positionen eines ‚direkten' oder ‚naiven' Realismus, in dem angenommen wird, dass unsere Wahrnehmungsinhalte gute Hinweise auf Wirklichkeit sind (in der Philosophie vertreten von Dewey 1911 bis Putnam 1994) oder eines ‚neuen Realismus', der die Pluralität von Perspektiven, denen allerdings Wirklichkeitsbezug unterstellt wird, anerkennt (vgl. Gabriel 2014; 2016).

Aus der Forderung nach mehr Berücksichtigung dessen, was Realität ist, ergibt sich also keineswegs eine Disposition für einen bestimmten Ansatz in der Ontologie oder Epistemologie. Gleiches gilt für die Ethik und ihre metaethische Frage nach der Existenz moralischer Tatsachen (vgl. Stahl 2013): Während Realist*innen (auch: Kognitivist*innen) hier die Position vertreten, dass moralische Tatsachen Teil der für den Menschen erkennbaren Wirklichkeit sind (und den Urteilen über sie entsprechend ein Wahrheitswert zukommt) (vgl. Brink 1989), bestreiten ‚Non-Kognitivist*innen' genau dies und bezeichnen moralische Positionen als Ergebnisse menschlicher Konstruktion (vgl. Blackburn 1993; 2006). Beide und weitere Ansätze sind für die realistische Demokratietheorie relevant, und wir folgen hier keineswegs Nida-Rümelins (2018: 12) Vorschlag eines „umfassenden Realismus", der eine solche Verbindung der Forderung nach mehr Berücksichtigung von Realität und der Anerkennung der Realität moralischer Fakten für unabdingbar hält.

Wenn derartige philosophische Realismuspositionen hier nicht gemeint sind, dann liegt es nahe, Realismen in der Politischen Theorie und, allgemeiner, in der Politikwissenschaft auf ihre Relevanz für eine realistische Demokratietheorie zu untersuchen. Die Verortung klassischer Positionen als Realismus, etwa im Fall von Machiavelli (vgl. Mindle 2009), Hobbes (vgl. Douglas 2016) oder Hamilton (vgl. Allen 2004) und weiteren, beruht zumeist auf der Beobachtung zweier Annahmen in diesen Positionen: Zum einen zeigt sich in ihnen ein Skeptizismus in der Einschätzung dessen, was politisch möglich ist, und zum anderen werden bestimmte Handlungsmotivationen, die auf Interessenverfolgung, Eigennutzenmaximierung und dem Gebrauch von Macht beruhen, als andere überwiegend angenommen. Realismus in dieser Version führt Aussagen darüber durch, wie politische Realität ist – nämlich mehr durch Macht und partikulare Interessen geprägt als durch Normen und Gemeinwohlinteresse. Auch der Realismus in den Internationalen Beziehungen (vgl. Reichwein/Rösch 2021) ist durch derartige Annahmen über eine bestimmte, nämlich von Staaten und ihren Interessen geprägte Realität charakterisiert.

Gegenüber all diesen Realismen in der Philosophie und der Politikwissenschaft steht der hier vorgeschlagene Realismus in der Demokratietheorie insofern verschieden da, als er weder zu entscheiden versucht, ob Realität bestehe oder in welchem ontologischen Modus sie vorliege, noch, ob oder wie sie erkannt werden könne. Er legt sich auch nicht auf bestimmte Annahmen über die Realität fest, sondern er formuliert übergreifend für

verschiedene Perspektiven auf die politische Realität eine Forderung: mehr Realitätsbezug mit mehr methodischer Reflexion!

2. Ein neuer politiktheoretischer Realismus?

Auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage, welche Art von Realität auf welche Weise in der Demokratietheorie, oder auch in der politischen Theorie insgesamt, Berücksichtigung finden könnte, erscheint die jüngere Debatte um einen ‚Realismus' in der politischen Theorie besonders vielversprechend – entwickeln dessen Vertreter*innen ihre Position doch gerade in kritischer Auseinandersetzung mit solchen Ansätzen, die aus ihrer Sicht in zu weitgehender Abstraktion von der Wirklichkeit Theorien entwickeln. Auch wenn diese Debatte vergleichsweise jüngeren Ursprungs ist,[1] kann ‚Realismus' (beziehungsweise *realism*), gerade mit Blick auf den englischsprachigen Raum, inzwischen als etablierte Strömung innerhalb der zeitgenössischen Politischen Theorie gelten (vgl. Jubb 2017; Rossi/Sleat 2014).[2] Gleichwohl ist damit keineswegs eine homogene Position bezeichnet. Wie bei so vielen ‚-ismen' ist es auch hier der Fall, dass die Theoretiker*innen, die dem Realismus zugerechnet werden (oder sich – was noch seltener vorkommt – selbst als solche bezeichnen) deutlich unterschiedliche Sichtweisen vertreten. Uneinigkeit herrscht unter anderem darüber, wer als die Gründungsfiguren des Realismus anzusehen sind (wobei Stuart Hampshire, Bernard Williams und Raymond Geuss als die Hauptanwärter gelten dürften[3]), inwiefern Moral ein Teil von Politik ist oder auch inwiefern es spezifisch politische Werte gibt (und, wenn ja, welche dies sind) (vgl. Hall/Sleat 2017).

Ungeachtet solcher Unterschiede lassen sich aber durchaus eine Reihe von grundlegenden Annahmen identifizieren, die als ‚Kern' eines politiktheoretischen Realismus charakterisiert werden können. Hierzu zählt nicht zuletzt ein spezifisches Verständnis von Politik. Unter Politik verstehen Vertreter*innen des Realismus eine autonome Sphäre menschlichen Handelns (vgl. Rossi/Sleat 2014), die zugespitzt durch das charakterisiert werden kann, was Jeremy Waldron in einer einflussreichen Formulierung als die „circumstances of politics" (Waldron 1999: 102) bezeichnet hat – nämlich die Notwendigkeit, allgemeinverbindliche Entscheidungen zu treffen, während gleichzeitig eine tiefgreifende und unauflösbare Uneinigkeit darüber vorherrscht, welche die jeweils richtige oder beste Entscheidung ist. Realist*innen gehen dabei typischerweise davon aus, dass

1 Als ‚Startpunkt' dieser Debatte wird verschiedentlich auf einen Aufsatz von William Galston aus dem Jahr 2010 verwiesen, in dem dieser verschiedene Forschungsperspektiven und -richtungen als Beiträge zu einem neuen *Realism in political theory* identifiziert (Galston 2010). Die bei Galston und in der anschließenden Debatte diesem Realismus zugeordnete (beziehungsweise als dessen Vorläufer*innen identifizierte) Autor*innen und Texte reichen allerdings zeitlich deutlich weiter zurück. Vgl. hierzu allerdings die kritische Einschätzung zum Versuch einer ex-post Konstruktion einer realistischen Traditionslinie von McQueen (2017).

2 Siehe zur – relativ frühen – Aufarbeitung dieser Strömung im deutschsprachigen Raum insbesondere den von Dirk Jörke und Frank Nullmeier organisierten Themenschwerpunkt in dieser Zeitschrift (Jahrgang 3, Ausgabe 1, 2012).

3 Vgl. Hall 2020 für eine neuere Darstellung, die gleichberechtigt den Einfluss ebendieser drei Denker verhandelt.

diese ‚circumstances of politics' nicht etwa ein kontingentes Merkmal gegenwärtiger pluralistisch verfasster Gesellschaften, sondern ein konstitutives Element menschlicher Vergesellschaftung darstellen – was wiederum auch Politik zu einem unaufhebbaren Aspekt menschlichen Lebens macht (vgl. Sleat 2013: 45 f.). Eine damit bereits implizit angesprochene zweite realistische Grundannahme hinsichtlich der ‚circumstances of politics' ist, dass diese (jenseits einer totalitären Dystopie) nicht aufgelöst werden können – zumindest nicht dauerhaft. Wie fein austariert rechtlich-institutionelle Strukturen auch sein mögen, wie inklusiv Partizipationsverfahren, wie ausgefeilt Programme zur politischen Bildung der Bürger*innen… ein dauerhafter Konsens beziehungsweise eine vollständige und permanente Auflösung von politischem Dissens können und dürfen nicht erwartet werden.

Ausgehend hiervon mag es nicht überraschen, dass den Proponenten einer ‚realistischen' politischen Theorie bisweilen ein „conflictual understanding of politics" (Szücs 2018: 36) zugeschrieben wird, als dessen Eckpfeiler Dissens, Konflikt, Macht und Machtkämpfe identifiziert werden können. Dass dieses Politikverständnis aber trotzdem keinesfalls deckungsgleich mit einem kruden Machiavellismus oder auch einer ‚realistischen' Konzeption von Politik ist, wie sie sich etwa stellenweise im Bereich der Internationalen Beziehungen findet[4], lässt sich vielleicht mit Verweis darauf verdeutlichen, dass ein politiktheoretischer Realismus Politik primär als *Praxis* in den Blick nimmt. Grundlegend ist hierbei zunächst die Annahme, dass Politik durch politisches Handeln angetrieben, gestaltet und aufrechterhalten wird. Das Handeln einzelner Akteure wird dabei als grundsätzlich rational betrachtet – womit aber gerade nicht ein ‚vernünftiges' Handeln im Sinne einer universalistischen Idee von Vernunft gemeint ist. Vielmehr ist politisches Handeln aus realistischer Sicht primär durch die Verfolgung von (Partikular-) Interessen, strategisches Abwägen, Taktik, das Organisieren von Mehrheiten und vielem mehr geprägt. Wo diese Sichtweise zunächst eher einer Vorstellung von instrumenteller Vernunft (oder bis zu einem gewissen Grad auch von ‚Rationalem Entscheiden') ähnlich scheint, schließen Realist*innen keineswegs aus, dass politisches Handeln auch etwa durch Altruismus, die Eingebundenheit in partikulare Sozialbeziehungen sowie ganz allgemein durch Normen und Überzeugungen informiert sein kann. Politisches Urteilen – ein weiteres zentrales Konzept für viele Realist*innen (vgl. exemplarisch Geuss 2009) – weist gerade mit Blick darauf, wie Menschen konkrete Situationen und Problemlagen wahrnehmen und einschätzen, konstitutiv eine ethische Dimension auf. Gleichwohl sind (individuelle wie kollektive) praktische Urteile aber nicht *allein* durch die Bezugnahme auf Normen und Werte informiert, sondern umfassen ebenso bereits angesprochene Aspekte wie Interessen, strategische Überlegungen und so weiter (vgl. Rossi/Sleat 2014: 690).

Vor diesem Hintergrund wird auch ein zweites Charakteristikum nachvollziehbar, das sich nahezu in allen Versionen eines politiktheoretischen Realismus findet – nämlich eine

4 Vgl. für eine differenzierte Diskussion des Verhältnisses zwischen dem jüngeren Realismus in der Politischen Theorie und dem (etablierten) Realismus in den Internationalen Beziehungen Bell (2017).

dezidierte Abgrenzung von einem Verständnis von Politischer Theorie als ‚angewandter Ethik'.[5] Aus realistischer Sicht ist eine – mutmaßlich im Anschluss an John Rawls innerhalb der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hegemonial gewordene – Theoriearbeit, die mit der Diskussion universeller moralischer Werte und Normen (wie Gerechtigkeit, Gleichheit oder auch der Idee allgemeiner Menschenrechte) beginnt und diese dann dergestalt auf konkrete politische Probleme, Kontexte und Fragen bezieht, dass daraus Bewertungskriterien und Lösungsvorschläge entwickelt werden, sowohl verfehlt als auch hochgradig problematisch. Verfehlt ist diese Form von Theorie, so die realistische Kritik, insofern dort die Autonomie von Politik als sozialer Sphäre gerade nicht ernstgenommen wird. Nachgerade problematisch ist sie, weil sie die für politische Problemlagen charakteristische Komplexität auf moralische Fragen reduziert, gleichzeitig aber beansprucht, eine objektive beziehungsweise ‚unparteiliche' Beurteilung politischer Sachlagen vornehmen und etwa mit Blick auf rechtlich-politische Ordnungen konkrete Reformbedarfe identifizieren und entsprechende Reformvorschläge formulieren zu können. Selbst wo die praktische Frage konkret darin besteht, wie ausgehend von einem Ziel wie ‚sozialer Gerechtigkeit' ein Sozialversicherungssystem reformiert werden müsste, ist aus realistischer Sicht sowohl zu bezweifeln, dass politische Theoretiker*innen ein epistemisch ‚besseres' Verständnis des in Frage stehenden Ideals (hier: soziale Gerechtigkeit) für sich reklamieren können, als auch, dass sich aus einer abstrakten Bestimmung des Ideals der politisch-gesellschaftlichen Realität angemessene Vorschläge ableiten lassen. Vielmehr basiert die realistische Position auf der Annahme, dass auch Werte, Normen und andere Formen von Überzeugungen – ebenso wie herrschende Verständnisse von Institutionen, Rollen und so weiter – insofern selbst politisch sind, als sie Gegenstand beziehungsweise das (mehr oder weniger verfestigte) Resultat von politischem Handeln sind.[6] Entscheidend für die Analyse konkreter politischer Phänomene und Problemstellungen ist es deshalb nicht nur, das politische Handeln von Individuen oder Gruppen im Kontext raum-zeitlich spezifischer institutioneller Strukturen, Akteurs- und Machtkonstellationen, hegemonialer Normen und so weiter zu analysieren, sondern – so betonen insbesondere die Vertreter*innen eines ‚radikalen' Realismus[7] – ebendiese spezifische Verfasstheit des Politischen auf ihre Genese im Lichte von Macht und Herrschaft (mithin: auf ihren ideologischen Charakter) hin zu befragen. Somit dürfte schließlich auch ersichtlich sein, warum Realist*innen dezidiert die Interpretation

5 Tatsächlich beschränken sich die Rezeption sowie die produktiven Anschlüsse an die Realismus-Debatte im deutschsprachigen Raum bisher größtenteils auf diesen Aspekt (vgl. dagegen allerdings den Beitrag von Manon Westphal in diesem Themenschwerpunkt).

6 In einer Zuspitzung dieses Gedankens weist Raymond Geuss in seinem einflussreichen Essay *Philosophy and Real Politics* darauf hin, dass die von politischen Theoretiker*innen vorgenommene Analyse von Konzepten und Idealen sowie eine darauf basierende Evaluation realer Verhältnisse – wie auch jede andere Art von Theoriearbeit – selbst als politisches Handeln begriffen werden muss. Insofern ist es eine Frage der „intellectual honesty" anzuerkennen, dass die eigene Theoriearbeit notwendig eine Form der Parteinahme darstellt (Geuss 2008: 29).

7 Vgl. hierzu etwa die von Enzo Rossi vertretene Position im Doppel-Interview zusammen mit Lisa Herzog in diesem Themenschwerpunkt.

zurückweisen, ihre Anliegen (und insbesondere ihre Kritik an politischer Theorie als *applied ethics*) seien letztlich innerhalb der Debatte um ideale und nicht-ideale Theorie (vgl. hierzu Sirsch 2020) zu verorten und beschränkten sich faktisch auf Fragen der Realisierbarkeit *(feasibility)* (vgl. Valentini 2012).

3. Aufgaben für die Demokratietheorie: Welche Realität? Was für ein Realismus?

Ausgehend von dieser knappen Darstellung des neuen Realismus in der Politischen Theorie mag sich nicht auf Anhieb erschließen, inwiefern sich die Demokratietheorie hier mit Blick auf die Berücksichtigung ‚der Realität' tatsächlich produktiv inspirieren lassen kann.

Wo Realist*innen *erstens* auf die Notwendigkeit eines Verständnisses von Politik als autonome, einer eigenen Logik folgende Sphäre und politischem Handeln als einer neben Normen und Werten von Interessen, Taktik und Macht geprägten Interaktionsform hinweisen, scheint dies in demokratietheoretischer Perspektive zunächst kaum über bestehende Ansätze, wie systemtheoretisch informierte Überlegungen (vgl. Luhmann 2002) sowie etwa an Machiavelli anschließende Theorien (vgl. McCormick 2011) oder auch die Beiträge des sogenannten ‚italienischen Realismus' (vgl. Zolo 1997) hinauszuweisen. Bedenkt man umgekehrt, dass ebendiese Ansätze zuletzt verschiedentlich als besonders fruchtbar speziell für die Analyse demokratischer Krisen – von Postdemokratie bis Populismus (vgl. Crouch 2020; Jörke 2006) – identifiziert worden sind, ließe sich dies durchaus als Bestätigung des realistischen Insistierens auf ein entsprechendes ‚Ernstnehmen' von Politik und als Hinweis darauf deuten, dass das Potenzial einer solchen Perspektivierung (gerade gegenüber stärker idealtheoretischen Ansätzen) keineswegs ausgeschöpft ist beziehungsweise sich unter dem Eindruck neuer Herausforderungen für etablierte Vorstellungen und Praktiken von Demokratie gewissermaßen sogar vergrößert. Zu bedenken ist in diesen Zusammenhang allerdings möglicherweise die gegenüber dem neuen politiktheoretischen Realismus formulierte Kritik, dass dessen im Grunde ‚zynische' Perspektive auf reale Politik in Konsequenz mit einem mindestens latent struktur-konservativen Status-quo-Bias einhergeht. Selbst wo die realistische Betrachtungsweise potenziell einen (besonders realitätsnahen) kritischen Nachvollzug politischer Phänomene, Prozesse und Ereignisse ermöglicht, so der Einwand, eröffnet sie allerdings keine über die real herrschenden Verhältnisse hinausgehende Perspektive und kann insbesondere keine Vision einer anderen Art von Politik (die zum Beispiel von einem respektvollen Diskurs unter Gleichen geprägt wäre) entwickeln (vgl. Rutherford 2022). Ein Beleg für diese Einschätzung könnte dabei im Umstand gesehen werden, dass innerhalb der neueren realistischen Literatur neben programmatischen, methodologischen Beiträgen vor allem kritische Gegenwartsanalysen, abgesehen von wenigen Ausnahmen (vgl. Prinz/Rossi 2022; Tong 2020) aber keine demokratietheoretischen

Beiträge zu finden sind. Umgekehrt ist gleichzeitig der Realismus-Debatte von Seiten der Demokratietheorie bisher kaum Beachtung zugekommen, mit Ausnahme einiger Vertreter*innen der radikalen beziehungsweise agonalen Demokratietheorie[8] – was wiederum angesichts des Umstands nicht überraschen mag, dass sich ebendiese Strömungen selbst dem streitbaren Vorwurf ausgesetzt sehen, den Ressourcen für eine konstruktive Theoriebildung zu ermangeln (vgl. Buchstein 2020).

Auch wenn die Gefahr einer weitgehenden Affirmation des Status quo nicht grundsätzlich von der Hand zu weisen ist,[9] ist fraglich, inwiefern dies eine notwendige Folge realistischer Theoriearbeit ist (vgl. Westphal 2022). Dass vielmehr eine realistische Fundierung für die Demokratietheorie allgemein wichtige – konstruktiv über die real herrschenden Verhältnisse hinausweisende – Impulse geben kann, verdeutlicht exemplarisch ein genauerer Blick auf die Verbindung von radikaler beziehungsweise agonaler Demokratietheorie und Realismus, wie ihn Christof Royer und Manon Westphal in ihren Beiträgen präsentieren. *Christof Royer* identifiziert dabei in seinem Beitrag zunächst belastbare Schnittmengen zwischen Realismus und agonaler Demokratietheorie, stellt dann aber fest, dass diese – berücksichtigt man weitergehende, tieferliegende Unterschiede zwischen beiden Positionen – in letzter Konsequenz in regelrecht gegenläufigen politischen Visionen münden. Während er dementsprechend die Vermutung, beide Positionen seien grundsätzlich ‚freundschaftlich' miteinander verbunden, zurückweist, sieht Royer dennoch die Möglichkeit einer produktiven Zusammenarbeit zwischen Agonismus und Realismus. Speziell lässt sich, so Royers These, durch die Ergänzung eines realistischen ‚Pessimismus' die agonistische Demokratietheorie dergestalt stärken, dass ein ‚realistischer Agonismus' sich auch angesichts gegenwärtiger Infragestellungen von Demokratie als besonders belastbare Theorieperspektive erweisen kann. Auch *Manon Westphal* zeigt sich in ihrem Beitrag überzeugt, dass der Realismus der agonalen Demokratietheorie wichtige Impulse liefern kann. Westphal konzentriert sich dabei auf Chantal Mouffes agonalen Pluralismus, in dem sie bereits eine konstitutive Rolle wichtiger Aspekte einer realistischen Theorie ausmacht, den sie aber gleichzeitig als zu wenig sensibel für die konkreten, partikularen Kontexte demokratischer Politik analysiert. Allerdings sieht Westphal in Mouffes jüngeren Arbeiten (und insbesondere in *For a Left Populism* (Mouffe 2018)) Hinweise auf eine zunehmende Sensibilität für einen kontextgebundenen Praxischarakter demokratischer Politik, die ihre Theorieperspektive noch näher hin zum Realismus führt. In einer daran anschließenden Erkundung des Potenzials einer – als weitergehende Annäherung zwischen Agonismus und Realismus verstandenen – ‚realistischen Demokratietheorie' präsentiert Westphal schließlich eine

8 Einen gemeinsamen Bezugspunkt bilden dabei nicht zuletzt einzelne Theoretiker*innen, die von beiden Seiten reklamiert werden, wie zum Beispiel Bonnie Honig und Chantal Mouffe (die beide schon im bereits angesprochenen Aufsatz von William Galston (2010) dem Realismus zugeschlagen wurden).

9 Vgl. für ein entsprechend ‚negatives' Beispiel Burelli (2021). Gegen die Gefahr eines Status-quo-Bias spricht gleichzeitig nicht zuletzt das von vielen Realist*innen geteilte weite und konstitutiv offene Verständnis des Politischen, wie es etwa Matt Sleat auf den Punkt bringt: „The sphere of the political is therefore potentially limitless in the sense that any question can come to be political if it becomes a subject on which a commonly binding decision is deemed necessary" (Sleat 2013: 46).

Reihe von dadurch eröffneten Arbeitsfeldern, zu denen etwa die Neubestimmung des Einflusses ökonomischer Kontextbedingungen wie auch der strukturellen Macht von Institutionen gehören.

Welche Impulse konkret für die Demokratietheorie können sich nun aber, *zweitens*, aus der für das realistische Selbstverständnis konstitutiven Kritik an politischer Theorie als *applied ethics* ergeben? Zunächst einmal kann diese kritische Abgrenzung Demokratietheoretiker*innen zweifellos als Perspektive zur kritischen Selbstbefragung dienen, aus der heraus sich nicht nur die eigenen Prämissen hinsichtlich ihres Ursprungs und Charakters kritisch reflektieren, sondern insbesondere die (theoretischen wie praktischen) Folgen vergegenwärtigen lassen, die mit der Anwendung abstrakter moralischer Normen und Ideale auf konkrete politische Praxiszusammenhänge einhergehen. (Normative) Demokratietheorien können aber als ein spezifischer Typus politischer Theorie gelten, die sich durch den grundsätzlichen Anspruch auszeichnen, real existierende Institutionen, Verfahren und Praktiken daraufhin befragen zu können, inwieweit in diesen ‚Demokratie' verwirklicht ist – und gegebenenfalls Hinweise darauf geben zu können, durch welche Reformen ein nicht oder nicht hinreichend demokratisches System ‚demokratisiert' werden kann. Für eine solche Theoriearbeit – wie aber auch für die Untersuchung deutlich spezifischerer Fragen, wie etwa danach, welches demokratische Potenzial konkrete Formen digitaler Kommunikation aufweisen, oder auch die Diagnose von demokratischen Krisenphänomenen – ist eine grundlegende Bestimmung der Bedeutung von ‚Demokratie' unabdingbar. Unabhängig davon, ob als ‚Essenz' des Demokratieideals nun das Prinzip der Volkssouveränität, eine spezifische Interpretation von Gleichheit oder eine Konzeption individueller und kollektiver Autonomie steht, bedarf die jeweilige quasi-definitorische Bestimmung von ‚Demokratie' wenigstens einer basalen normativen – wenn auch nicht notwendig moralischen – Fundierung. Dass vermittels der von Realist*innen eingeforderten Fokussierung auf ‚echte' Politik eine solche Grundlage erlangt werden kann, ist allerdings verschiedentlich bezweifelt worden (vgl. Frega 2018; Ulaş 2020). Dagegen sind in neueren Arbeiten unterschiedliche Vorschläge entwickelt worden, wie sich aus der Bezugnahme auf die in konkreten räumlichen und zeitlichen Kontexten vorfindliche soziale und politische Realität durchaus eine entsprechende Fundierung demokratietheoretischer Überlegungen gewinnen lässt. Besondere Aufmerksamkeit hat dabei insbesondere Bernard Williams' Idee eines *Basic Legitimation Demand* erfahren, aus der Realist*innen eine Rechtfertigung legitimer Herrschaft ohne Rekurs auf moralische Gründe ableiten zu können beanspruchen (vgl. Cozzaglio/Greene 2019; Hall 2015; kritisch dazu Wendt 2016).

Dass eine realistische Fundierung von demokratietheoretischen Überlegung aber auch jenseits dieser Strategie erfolgen kann, zeigen unter anderem die Beiträge von Amadeus Ulrich sowie von Marlon Barbehön in diesem Themenschwerpunkt. *Amadeus Ulrich* untersucht in seinem Beitrag, inwiefern sich im Rückgang auf Judith Shklar die Erfahrung von Furcht als ein ‚negativer Realitätskontakt' verstehen lässt, der eine entsprechend realistische Grundlage für demokratietheoretische Überlegungen stiften kann. Gegen Interpretator*innen, die in Shklars ‚Liberalismus der Furcht' eine rein defensive,

die Konservierung des Status quo implizierende Position sehen, argumentiert Ulrich, dass ein Verständnis von Furcht als einer konkreten Praxiserfahrung im Kontext politischen Handelns die Möglichkeit eröffnet, Furchterfahrungen als der politischen Realität selbst entstammende Hinweise auf ungleiche Machverhältnisse nachzuvollziehen. Zumindest Shklars auf dieser Basis entwickelte Demokratietheorie, so muss Ulrich allerdings feststellen, kommt letztlich doch nicht ohne den Rückgriff auf einige basale moralische Grundlagen aus. Auch *Marlon Barbehön* schlägt in seinem Beitrag vor, eine spezifische Realitätserfahrung zum Startpunkt realistischer Demokratietheorie zu machen, nämlich die nur scheinbar einer objektiven Realität zugehörige Zeit – die aber, so Barbehön, produktiver als Quelle eines temporalen Weltverhältnisses erschlossen werden kann. Demokratische Politik lässt sich hiervon ausgehend, so Barbehön, als eine spezifisch durch Zeitlichkeit charakterisierte Form des Umgangs mit Kontingenz verstehen. Anknüpfend an Elemente des Denkens von Hannah Arendt und Jacques Rancière, die er mit Blick auf eine solche Perspektive als besonders anschlussfähig identifiziert, bietet Barbehön schließlich Weisen an, in die sich eine realistische Integration des vorgeschlagenen Verständnisses von Zeit demokratietheoretisch weiterdenken lässt.

Damit ist schließlich bereits ein letzter und besonders grundlegender Hinweis angedeutet, den die Demokratietheorie aus der Auseinandersetzung mit dem neueren politiktheoretischen Realismus gewinnen kann beziehungsweise gewinnen muss. Noch weitgehend unbeantwortet geblieben ist beim bisher Rekapitulierten schließlich die Frage, wie jenseits der Berücksichtigung allgemeiner Elemente ‚realer Politik' mit Phänomenen und Entwicklungen umzugehen ist, die insofern gewissermaßen auf einem anderen Niveau von Realität liegen, als sie als historisch kontingente Entwicklungen beschrieben werden können. Inwiefern sind, mit anderen Worten, die digitale Transformation der Gesellschaft, das Aufkommen von Krypto-Währungen, der Klimawandel oder auch ein durch veränderte Migrationsbewegungen und Überalterung geprägter demographischer Wandel jeweils als Aspekte der ‚Realität' zu betrachten, die nicht nur Herausforderungen für die Demokratie (beziehungsweise die ‚Anwendung' von Demokratietheorien) darstellen, sondern möglicherweise bei der Theoriebildung selbst Berücksichtigung finden sollten? Und, im letzteren Fall: Wie genau kann die Demokratietheorie diese ‚Realität' filtern und aufnehmen, und welcher Stellenwert sollte ihr zukommen?

Wie hier bereits an verschiedenen Stellen angedeutet unterbreitet der Realismus auch mit Blick auf diese Fragen – entgegen dem hartnäckigen Vorurteil, es handle sich dabei im Kern um nicht mehr als eine „anti-Kantian *gesture*" (Scheuerman 2013: 799, Hervorhebung im Original) beziehungsweise eine Sammlung methodologischer Spitzfindigkeiten (vgl. dagegen Rossi 2016) – ein durchaus konkretes und bedenkenswertes methodologisches Reflexionsangebot. Zunächst ist dabei noch einmal daran zu erinnern, dass für Realist*innen Politik beziehungsweise politisches Handeln stets innerhalb des ‚realen' Kontextes, das heißt vor dem Hintergrund der jeweils existierenden ökonomischen Verhältnisse, der gesellschaftlich hegemonialen Normen und Werte, der vorhandenen Institutionen und Positionen und so weiter nachzuvollziehen ist. Dementsprechend steht aus realistischer Sicht grundsätzlich außer Frage, dass auch ‚neue Realitäten' in der theo-

retischen Reflexion von Politik berücksichtigt werden müssen – weil sie nicht einfach einen veränderten Anwendungsbereich von Politik bedeuten, sondern Politik selbst verändern. Wo etwa im Zuge der digitalen Transformation neue Formen der (politischen) Kommunikation entstehen beziehungsweise genutzt werden, eröffnet dies nicht nur neue Strategien, Ressourcen und Machtpositionen und verändert insofern die *Form* politischen Handelns, sondern verändert grundlegend, wie (politische) Fragen und Sachverhalte wahrgenommen werden können (vgl. Beattie 2018). Wenn sich die natürliche und soziale Wirklichkeit dergestalt für Realist*innen als folgenreicher bedingender Faktor für Politik als eine Praxis der kollektiven Welterschließung darstellt, ist damit allerdings keinesfalls auch die Annahme verbunden, politisches Handeln sei durch die jeweils existierenden Verhältnisse determiniert. Im Gegenteil können diese Verhältnisse aus Sicht des Realismus nur als historisch kontingent verstanden werden, weshalb sie perspektivisch stets und prinzipiell uneingeschränkt Gegenstand politischer Gestaltung sind.

Nur scheinbar paradox formuliert liegt damit aus realistischer Sicht die zentrale Herausforderung darin, herauszufinden, wie die Realität eine (politische) Veränderung ebendieser Realität bedingt beziehungsweise verhindert. Deutlich wird hier auch noch einmal, warum Realist*innen Theoriearbeit im Rückgriff auf ‚externe' moralische Gründe ablehnen: Denn auch wenn sich auf diese Weise Perspektiven gewinnen lassen, die utopisch über die real existierenden Verhältnisse hinausweisen, geben sie keinerlei Aufschluss darüber, was einer Überwindung der auf diesem Wege als problematisch identifizierten Aspekte der Realität im Wege steht beziehungsweise mit welchen Mitteln eine entsprechende Transformation erreicht werden könnte. Insofern eine realistische politische Theorie aber am Ziel festhält, ihren Adressat*innen eine Autonomie – und, im Fall von Demokratietheorie, konkreter: kollektive Autonomie – eröffnende Perspektive aufzuzeigen, muss es also darum gehen, innerhalb der real existierenden Verhältnisse Möglichkeiten zu identifizieren, wie die politisch Handelnden selbst ein von ebendiesen Verhältnissen möglichst wenig verfälschtes Verständnis zu gewinnen und praktisch zu wenden vermögen.

Ein Weg zur konstruktiven Identifikation solcher Möglichkeiten, der von realistischer Seite verfolgt wird – und der in je unterschiedlicher Weise auch von Amadeus Ulrich, Marlon Barbehön und Manon Westphal in ihren bereits angesprochenen Beiträgen zu diesem Themenschwerpunkt beschritten beziehungsweise angedeutet wird – liegt darin, bisher vernachlässigte beziehungsweise als irrational gekennzeichnete Formen praktischer Realitätserfahrungen (wie etwa Furcht oder bestimmte basale Ungleichheitserfahrungen) als eine Art ‚unverfälschte' Realitätskontakte zu bestimmen und daran anschließend zu überlegen, wie diese durch entsprechende institutionelle Arrangements für die demokratische Praxis urbar gemacht werden können. Ein zweiter, in jüngeren Arbeiten verfolgter Weg besteht darin, programmatisch eine an den neueren politiktheoretischen Realismus anschließende Form von Ideologiekritik zu entwerfen (vgl. Prinz/Rossi 2017; Aytac/Rossi 2022) – woraus sich wiederum produktive Anschlussmöglichkeiten wie auch die Notwendigkeit zur Abgrenzung gegenüber neueren Arbeiten zur epistemischen Dimension von Demokratie ergeben. Welches Potenzial dabei eine dezidiert realistische

Fundierung einer entsprechenden Theoriearbeit aufweist, zeigt der Beitrag von *Dominik Austrup* und *Palle Bech-Pedersen* in diesem Themenschwerpunkt. Den Ausgangspunkt der von Austrup und Bech-Pedersen präsentierten Überlegungen bildet die Frage danach, welche demokratietheoretischen Schlussfolgerungen aus der Tatsache gewonnen werden können, dass in zahlreichen real existierenden Demokratien ein nicht unerheblicher Teil der Bürger*innen politisch desinteressiert beziehungsweise nicht bereit ist, politisch zu partizipieren. Gegen einen naiven Realismus, dessen Vertreter*innen daraus die Notwendigkeit wie auch die Legitimität nicht-partizipatorischer Institutionen und Verfahren ableiten, betonen Austrup und Bech-Pedersen den konditionalen Charakter politischer Einstellungen: Wo diese nämlich selbst durch problematisierungsbedürftige Aspekte des real existierenden politischen Systems bedingt sind, verhindert ihre ungefilterte Berücksichtigung auf Ebene der theoretischen Reflexion gerade eine kritische Betrachtung ebendieser Aspekte. Ein *reflective realism*, wie ihn Austrup und Bech-Pedersen vorschlagen, muss deshalb in der Lage sein, sowohl bewusste als auch unbewusste Effekte der real existierenden Verhältnisse zu identifizieren und zu berücksichtigen – wofür, wie die beiden Autoren zeigen, Realist*innen in methodischer Hinsicht mit einer spezifischen Form des Transparent-Machens (*elicitation*) sowie Ideologiekritik jeweils leistungsfähige Instrumente zur Verfügung stehen.

Will sich die Demokratietheorie – auch und gerade mit Blick auf den Umgang mit ‚neuen Realitäten' – an den hier zuletzt umrissenen realistischen Positionen orientieren, folgt daraus aber nicht nur eine möglicherweise veränderte Ausrichtung ihrer Frage- und Untersuchungsperspektive, sondern auch die Aufforderung zu einer grundlegenden Selbstbefragung. Wo nämlich die politische Theorie aus realistischer Perspektive (mangels der Verfügung über moralische oder andere Gewissheiten) gerade keine epistemische Autorität beanspruchen kann und insofern selbst als eine – unvermeidlich politische – Praxis begriffen werden muss, muss sich auch eine realistische Demokratietheorie notwendig als reflexive Wissenschaft verstehen. Dies bedeutet zuallererst, anzuerkennen, dass auch etablierte Theoriegehalte (wie etwa bestimmte Vorstellung von Bürgerschaft, Partizipation, Deliberation oder Ähnlichem) keinesfalls eine überzeitliche Geltung beanspruchen können, sondern in je spezifischen Kontexten und in Auseinandersetzung mit je spezifischen Realitäten gewonnen worden sind. Ein unreflektiertes Vertrauen auf beziehungsweise Festhalten an tradierten demokratietheoretischen Prämissen, Konzepten und Modellen bedeutet damit immer auch, bestimmte Elemente (und das heißt auch: bestimmte Macht- und Herrschaftsverhältnisse) historisch kontingenter Realitäten zu reproduzieren beziehungsweise zu affirmieren. Daraus folgt nun sicherlich nicht notwendig, dass die existierenden demokratietheoretischen Archive vollständig geräumt werden müssten – auch wenn eine selbstreflexive Sichtung der Archivbestände etwa in Form einer genealogischen Rekonstruktion ihrer jeweiligen Provenienz durchaus angezeigt sein könnte. Gerade mit Blick auf den Umgang mit ‚neuen Realitäten', krisenhaften Entwicklungen und weiteren Veränderungen der Realität muss die Demokratie allerdings sicherstellen, dass sie nicht demokratische Praxispotenziale in Form neuer Sichtweisen auf und Umgangsweisen mit der vorgefundenen Realität im Keim erstickt,

indem sie beispielsweise im Vertrauen auf etablierte Modelle die Alternativlosigkeit bestimmter Werte, Institutionen und Praktiken proklamiert oder durch die Übertragung von kanonischen Theorien und Konzepten auf neuartige ‚Anwendungsfälle' mutmaßlich besonders belastbare Lösungen präsentiert. Wo die Demokratietheorie dagegen eine unterstützend-erschließende Funktion für eine demokratische Praxis der kollektiven Welterschließung im Angesicht veränderter Realitäten übernehmen will, muss sie sich grundlegend bereit zeigen, ihre theoretischen Annahmen, Konzepte und Modelle angesichts veränderter Realitäten als ungeeignet oder anpassungsbedürftig anzuerkennen – und entsprechend für sicher Gehaltenes zu überdenken, grundsätzlich neue Perspektiven zu verfolgen oder auch die Neu-Kombination existierender Theoriebausteine zu wagen.

Wie an den zuletzt angedeuteten Schlussfolgerungen, die sich für die Demokratietheorie aus einer Konfrontation mit den Einsichten und Forderungen eines politiktheoretischen Realismus ergeben, allerdings ebenfalls deutlich geworden sein dürfte, lassen sich die entsprechenden Einsichten nahezu ausnahmslos forschungspraktisch wenden, auch ohne dabei explizit auf einzelne Beiträge oder Theoretiker*innen der jüngeren Realismus-Debatte zu rekurrieren oder sich anderweitig deklaratorisch der darin vertretenen Position zuzuordnen. Damit soll mitnichten gesagt sein, dass eine weitergehende reziproke Auseinandersetzung zwischen Demokratietheorie und politiktheoretischem Realismus nicht in der hier angedeuteten Weise eine für beide Seiten vielversprechende Perspektive bietet. Eine reflektierte demokratietheoretische Auseinandersetzung mit neuen und veränderten Realitäten kann und muss aber sicherlich nicht erst auf einen solchen vertieften Austausch warten, wie der Beitrag von *Robert Brumme* und *Dennis Bastian Rudolf* beweist. Gegenwärtige Überlegungen zu den Potenzialen für die Demokratie, die sich aus der digitalen Transformation ergeben, basieren – so analysieren Brumme und Rudolf – häufig auf Deutungen, die sich aus etablierten, in vor-digitalen Kontexten gewonnenen, demokratietheoretischen Überlegungen speisen, statt den Fokus auf die tatsächliche Funktionalität des Digitalen zu legen. Als machtvolle Erzählungen laufen derartige demokratietheoretische Bemühungen damit aber Gefahr, durch ihre entsprechend selektive Deutung neue und (noch) offene Perspektiven gerade zu unterdrücken. Erst vermittels einer kritischen Reflexion normativer Modelle von Demokratie, die zentral auf einem Ernstnehmen der Gemachtheit und Kontingenz von Technik (wie von ‚Realität' insgesamt) fußt, lässt sich verhindern – so das Argument –, dass durch demokratietheoretische Perspektiven selbst Macht und Deutung verschleiert werden, und stattdessen in einem entsprechend aufgeklärten Blick auf die (digitale) Realität ausloten, „inwiefern digital-demokratische Strukturen der Forderung nach mehr Authentizität und Autonomie im politischen Prozess tatsächlich gerecht werden".

Das Doppel-Interview mit *Lisa Herzog* und *Enzo Rossi*, das den vorliegenden Themenschwerpunkt abschließt, bietet schließlich ebenfalls deutliche Hinweise darauf, dass ein (demokratietheoretisches) Ernstnehmen von Realität produktiv auf unterschiedlichen Wegen verfolgt werden kann. Gerade weil unsere beiden Interview-Partner*innen zwar gleichermaßen an einer dergestalt grundsätzlich ‚realistischen' Theoriearbeit interessiert sind, ihre jeweiligen Ausgangspunkte aber in (deutlich) unterschiedlichen

Theorietraditionen haben, wird im Austausch besonders plastisch deutlich, welche Schnittmengen sowie Potenziale zur gegenseitigen Inspiration zwischen dem neueren politiktheoretischen Realismus und anderweitig ‚realistischen' Ansätzen bestehen, wofür die beiden Position jeweils konstitutive Prämissen einer Annäherung Grenzen setzen – und nicht zuletzt, welche unterschiedlichen Hoffnungen sich daraus mit Blick auf die mögliche Wirkung einer realistischen Demokratietheorie ergeben.

Literatur

Allen, Brooke, 2004: Alexander Hamilton. The Enlightened Realist. In: The Hudson Review 57 (3), 497–508. https://doi.org/10.2307/4151451

Applebaum, Anne, 2020: Twilight of Democracy: The Seductive Lure of Authoritarianism, New York.

Aytac, Ugur / Rossi, Enzo, 2022: Ideology Critique without Morality. A Radical Realist Approach. In: American Political Science Review, first view, 1–13. https://doi.org/10.1017/S0003055422001216

Beattie, Peter, 2018: Theory, Media, and Democracy for Realists. In: Critical Review 30 (1–2), 13–35. https://doi.org/10.1080/08913811.2018.1466809

Bell, Duncan, 2017: Political Realism and International Relations. In: Philosophy Compass 12 (2), e12403. https://doi.org/10.1111/phc3.12403

Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas, 1966: The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York.

Blackburn, Simon, 1993: Essays in Quasi-Realism, New York.

Blackburn, Simon, 2006: Antirealist Expressivism and Quasi-Realism. In: David Copp (Hg.), The Oxford Handbook of Ethical Theory, Oxford, 146–162. https://doi.org/10.1093/0195147790.003.0006

Brennan, Jason, 2016: Against Democracy. Princeton / New York. https://doi.org/10.1515/9781400888399

Brink, David O., 1989: Moral Realism and the Foundations of Ethics, New York. https://doi.org/10.1017/CBO9780511624612

Buchstein, Hubertus, 2020: Warum im Bestaunen der Wurzeln unter der Erde bleiben?; https://www.theorieblog.de/index.php/2020/10/buchforum-radikale-demokratietheorien-zur-einfuehrung/, 22.12.2022.

Burelli, Carlo, 2021: A Realistic Conception of Politics. Conflict, Order and Political Realism. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 24 (7), 977–999. https://doi.org/10.1080/13698230.2019.1604045

Cozzaglio, Ilaria / Greene, Amanda R., 2019: Can Power be Self-legitimating? Political Realism in Hobbes, Weber, and Williams. In: European Journal of Philosophy 27 (4), 1016–1036. https://doi.org/10.1111/ejop.12476

Crouch, Colin, 2020: Post-democracy After the Crises, Cambridge.

Dewey, John, 1911: Brief Studies in Realism. In: Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods 8 (15), 393–400 und 8 (20), 546–454. https://doi.org/10.2307/2013604

Diamond, Larry, 2020: Breaking Out of the Democratic Slump. In: Journal of Democracy (31) 1, 36–50. https://doi.org/10.1353/jod.2020.0003

Douglas, Robin, 2016: Hobbes and Political Realism. In: European Journal of Political Theory 19 (2), 250–269. https://doi.org/10.1177/1474885116677481

Frega, Roberto, 2018: Democracy and the Limits of Political Realism. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 23 (4), 486–494. https://doi.org/10.1080/13698230.2018.1479814

Gabriel, Markus, 2014 (Hg.): Der neue Realismus, Berlin.

Gabriel, Markus, 2016: Sinn und Existenz: Eine realistische Ontologie, Berlin. https://doi.org/10.5771/0031-8183-2014-2-352

Galston, William A., 2010: Realism in Political Theory. In: European Journal of Political Theory 9 (4), 385–411. https://doi.org/10.1177/1474885110374001

Geuss, Raymond, 2009: What is Political Judgement? In: Richard Bourke / Raymond Guess (Hg.), Political Judgment: Essays for John Dunn, Cambridge, 29–46. https://doi.org/10.1017/CBO9780511605468.002

Glasersfeld, Ernst von, 1996: Der Radikale Konstruktivismus: Ideen, Ergebnisse, Probleme, Frankfurt (Main).

Hall, Edward, 2015: Bernard Williams and the Basic Legitimation Demand: A Defence. In: Political Studies 63 (2), 466–480. https://doi.org/10.1111/1467-9248.12070

Hall, Edward, 2020: Value, Conflict, and Order, Chicago. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226718453.001.0001

Hall, Edward / Sleat, Matt, 2017: Ethics, Morality and the Case for Realist Political Theory. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 20 (3), 278–295. https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293343

Jörke, Dirk, 2006: Warum Postdemokratie? In: Gert Pickel / Susanne Pickel (Hg.), Demokratisierung im internationalen Vergleich: Neue Erkenntnisse und Perspektiven, Wiesbaden, 21–32. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90423-8_2

Jubb, Robert, 2017: Realism. In: Adrian Blau (Hg.), Methods in Analytical Political Theory, Cambridge, 112–130. https://doi.org/10.1017/9781316162576.008

Merkel, Wolfgang, 2016: Democracies and Their Crises Reconsidered: Interview. In: Democratic Theory 3 (1), 91–109. https://doi.org/10.3167/dt.2016.030106

McQueen, Alison, 2017: Political Realism and the Realist ‚Tradition'. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 20 (3), 296–313. https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293914

Mindle, Grant B., 2009: Machiavelli's Realism. In: The Review of Politics 47 (2), 212–230. https://doi.org/10.1017/S0034670500036706

Mouffe, Chantal, 2018: For a Left Populism, London / New York.

Nida-Rümelin, Julian, 2018: Unaufgeregter Realismus: Eine philosophische Streitschrift, Paderborn. https://doi.org/10.30965/9783957437754

Przeworski, Adam, 2019: Crises of Democracy, Cambridge. https://doi.org/10.1017/9781108671019

Prinz, Janosch / Rossi, Enzo, 2017: Political Realism as Ideology Critique. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 20 (3), 348–365. https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293908

Prinz, Janosch / Rossi, Enzo, 2022: Financial Power and Democratic Legitimacy: How to Think Realistically about Public Debt. In: Social Theory and Practice 48 (1), 115–140. https://doi.org/10.5840/soctheorpract2021121144

Putnam, Hilary, 1994: The Dewey Lectures 1994. Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind. In: The Journal of Philosophy 91 (9), 445–518. https://doi.org/10.2307/2940978

Reichwein, Alexander / Rösch, Felix, 2021 (Hg.): Realism: A Distinctively 20th Century European Tradition, Basingstoke. https://doi.org/10.1007/978-3-030-58455-9

Rossi, Enzo, 2016: Can Realism Move Beyond a Methodenstreit? In: Political Theory 44 (3), S. 410–420. https://doi.org/10.1177/0090591715621507

Rossi, Enzo / Sleat, Matt, 2014: Realism in Normative Political Theory. In: Philosophy Compass 9/10, 689–701. https://doi.org/10.1111/phc3.12148

Rutherford, Nat, 2022: Is Political Realism Barren? Normativity and Story-telling. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy. https://doi.org/10.1080/13698230.2022.2120658

Schaal, Gary S., 2016: Der aktuelle Diskurs über die Krise der Demokratie. In: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 10, 371–390. https://doi.org/10.1007/s12286-016-0310-0

Scheuerman, William E., 2013: The Realist Revival in Political Philosophy, or: Why New is Not Always Improved. In: International Politics 50, 798–814. https://doi.org/10.1057/ip.2013.39

Schmidt, Siegfried J., 1987 (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt (Main).

Searle, John Rogers, 1997: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Reinbek.

Sirsch, Jürgen, 2020: Designing Realistic Utopias: Ideal Theory in Practical Political Philosophy, Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783748922063

Sleat, Matt, 2013: Liberal Realism: A Realist Theory of Liberal Politics, Manchester. https://doi.org/10.7228/manchester/9780719088902.001.0001

Szücs, Zoltán Garbor, 2018: The A-theoretical Core of Political Realism. In: Studies in Social & Political Thought 28, 31–43. https://doi.org/10.20919/sspt.28.2018.91

Tong, Zhichao, 2020: Political Realism and Epistemic Democracy: An International Perspective. In: European Journal of Political Theory 19 (2), 184–205. https://doi.org/10.1177/1474885118799454

Ulaş, Luke, 2020: Can Political Realism Be Action-Guiding? In: Critical Review of International Social and Political Philosophy. https://doi.org/10.1080/13698230.2020.1774855

Urbinati, Nadia, 2016: Reflections on the Meaning of the "Crisis of Democracy". In: Democratic Theory 3 (1), 6–31. https://doi.org/10.3167/dt.2016.030102

Valentini, Laura, 2012: Ideal vs. Non-Ideal Theory: A Conceptual Map. In: Philosophy Compass 7/9, 654–664. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x

Waldron, Jeremy, 1999: Law and Disagreement, Oxford. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198262138.001.0001

Wendt, Fabian, 2016: On Realist Legitimacy. In: Social Philosophy and Policy 32 (2), 227–245. https://doi.org/10.1017/S0265052516000182

Westphal, Manon, 2022: Against the Status Quo. The social as a Resource of Critique in Realist Political Theory. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy. https://doi.org/10.1080/13698230.2022.2120660

(False) Friends?

On the Relationship between Political Realism and Agonistic Democracy

*Christof Royer**

Keywords: agonistic democracy, political realism, relationship, divergences, fusion of horizons, realist agonism, new realities

Abstract: This contribution probes the relationship between two prominent approaches in contemporary political theory – namely, the one between political realism and agonistic democracy – and its relevance for the (as the editors of this special section dub it) 'new realities' of our age. The point of this article is not to deny that agonism and realism share several core concepts. The point, rather, is that if we analyze these core concepts in more detail we will discover that they play out quite differently in the two approaches and pull agonism and realism in different directions. In many respects, then, agonism and realism are 'false friends': their parallels exist only on a superficial level, which renders an 'assumption of friendship' theoretically flawed and practically counterproductive. One aim of this paper, therefore, is to lay bare the divergences between realism and agonism on a deeper level. The second purpose, however, is to show that a 'fusion of horizons' of the two approaches is by no means impossible. Despite – or rather, because of – the fact that agonism and realism pull in different directions, we can bring them closer together and remedy the weaknesses of the superior approach (i.e. agonism) by supplementing it with elements of realism.

Abstract: Dieser Beitrag untersucht die Beziehung zwischen zwei prominenten Ansätzen der zeitgenössischen politischen Theorie – nämlich zwischen politischem Realismus und agonistischer Demokratie – und ihre Relevanz für die (wie die Herausgeber dieses Themenschwerpunktes es nennen) ‚neuen Realitäten' unserer Zeit. Wiewohl Agonismus und Realismus gewisse Kernkonzepte miteinander zu teilen scheinen, argumentiert dieser Artikel, dass wir, wenn wir diese Kernkonzepte genauer analysieren, feststellen werden, dass sie in den beiden Ansätzen unterschiedlich funktionieren und Agonismus und Realismus in unterschiedliche Richtungen ziehen. In vielerlei Hinsicht sind Agonismus und Realismus also ‚falsche Freunde': Ihre Parallelen bestehen lediglich bei einer oberflächlichen Betrachtungsweise, was eine ‚Annahme der Freundschaft' theoretisch fehlerhaft und praktisch kontraproduktiv macht. Ein Ziel dieses Aufsatzes ist es daher, die Unterschiede zwischen Realismus und Agonismus auf einer tieferen Ebene offenzulegen. Ein zweites Ziel besteht jedoch darin, zu zeigen, dass eine ‚Verschmelzung der Horizonte' der beiden Ansätze keineswegs unmöglich ist. Trotz – oder besser: gerade aufgrund – der Tatsache, dass Agonismus und Realismus in unterschiedliche Richtungen gehen, können wir sie näher zusammenführen und die Schwächen des überlegenen Ansatzes (das heißt des Agonismus) beheben, indem wir ihn mit Elementen des Realismus ergänzen.

* Christof Royer, Ph.D., Central European University / Forward College (Paris)
Kontakt: royerc@ceu.edu

1. Introduction

In linguistics, false friends are words that sound or look identical, or at least very similar, to words in one's native language but have a different meaning in another language. This article is about a potential false friendship in contemporary political theory – namely, the one between political realism and agonistic democracy – and its relevance for the (as the editors of this special section dub it) 'new realities' of our age.[1]

In recent decades, these two approaches have gained particular prominence in Political Theory. Advocates of the former have celebrated a 'realist revival' (Hall 2020; more critically Scheuerman 2013) which is centered around several correctives to what they see as the moralistic and abstract character of contemporary political theory (Galston 2010; Rossi/Sleat 2014; Sagar/Sabl 2021). Proponents of the latter have diagnosed an 'agonistic turn' (Maxwell et al. 2018) which foregrounds the ethical and political value of certain forms of conflict (the *agon*), a commitment to human plurality, and a tragic vision of politics (Wenman 2013; Wingenbach 2013; Flügel-Martinsen 2020). While serious comparisons of the two approaches have remained few and far between, realists often claim that their approach holds an "agonistic" account of politics (McQueen 2017: 10), and agonists assert that agonism chimes with "a kind of political realism, one that jars with the dominant normative, moralistic, and juridical tendencies in contemporary liberal and deliberative theories" (Wenman 2013: 41). Thus, we can identify in contemporary political theory what I call the (tacit) 'assumption of friendship' of the two approaches: that is, the idea that by sharing a number of core concepts, they converge on a fundamental level, which gives them a common theoretical and practical orientation.[2]

The point of this article, then, is not to deny that agonism and realism share several core concepts. The point, rather, is that if we analyze these core ideas in more detail, if we 'dig deeper', as it were, we will discover that they play out quite differently in the two approaches and pull agonism and realism in different directions. In many respects, then, agonism and realism are 'false friends': their parallels exist only on a superficial level, which renders the 'assumption of friendship' theoretically flawed. One aim of this paper, therefore, is to lay bare the divergences between realism and agonism on a deeper level. The second purpose, however, is to show that a 'fusion of horizons' of the two approaches is by no means impossible. Despite – or rather, because of – the fact that agonism and realism pull in different directions, we can bring them closer together and remedy the weaknesses of the superior approach (i.e. agonism) by supplementing it with

1 Large parts of this paper were written on Corfu (Greece), and I would like to thank the staff members of my favorite beach bar (which must remain unnamed) for drinks, support, and inspiration. I would also like to thank the anonymous reviewers of the journal, Alexander Weiß, and Andreas Busen for insightful comments and constructive criticism. The usual disclaimer applies.

2 I will show in the next section how this assumption expresses itself more concretely. Here it should be mentioned that since agonists and realists hardly engage seriously with each other, there are few explicit statements about this 'friendship'. Matt Sleat, on the other hand, states explicitly that his account of 'liberal realism is not a form of radical democracy' (2013: 147). However, his discussion of their divergences remains sketchy. This article can, thus, also be seen as an elaboration on Sleat's claim through a more serious engagement with agonism.

elements of realism. This 'fusion of horizons', as I intend to show, is of both theoretical and practical significance.

The article proceeds in five steps: Section 2 demonstrates how the 'assumption of friendship' manifests itself in contemporary political theory and on which arguments it rests. Sections three, four, and five will 'dig deeper' and bring to the fore the divergences between the two approaches: in particular, I will discuss their respective views on pluralism, tragedy, politics and order, and optimism and pessimism. Finally, I will demonstrate that, despite these divergences, a fusion of horizon – a theoretical vision that I call 'realist agonism' – is possible and promising. I will conclude with some reflections on the theoretical and practical relevance of my analysis.

Before this article gets underway, a proviso is in order. In this essay I analyze and compare two -isms: agon*ism* and real*ism*. Now, one of the reasons why some think that "-isms are evil" (Lake 2011) is that they gloss over nuances and differences. 'Not *all* realists/agonists argue that…' might be a response to what follows. Against this familiar argument I deploy a triple strategy of *simplifying*, *problematizing* and *constructing*: -isms are, undoubtedly, *simplifying* devices that gloss over important differences within certain camps. They are also, however, indispensable building blocks of our political discourse; as such, they – and the dominant strands within them – are legitimate objects of analysis. At the same time I will *problematize* the relationship between agonism and realism, insofar as I will show that the dominant strands within these -isms pull in different directions and that the 'assumption of friendship' rests on shaky ground. Finally, this problematization will allow me to develop a more *constructive* vision of a 'realist agonism' in the final part. My aim, in other words, is to show that while agonism and realism are, in some respects, 'false friends', their horizons can be fused into an imaginative, yet realistic, realist kind of agonism.

2. The Assumption of Friendship

Spearheaded by Bernard Williams (2005) and Raymond Geuss (2008), the realist revival in political theory is a relatively recent phenomenon. While this 'new realism' is hardly a homogenous movement, and while its proponents disagree on quite substantial questions, realists nonetheless share a number of core assumptions. Those are eloquently captured by what Edward Hall (2020: 13) calls "the realist sensibility": On the most basic level, realists reject a notion of politics as 'applied ethics' and, thus, insist on the distinctiveness of politics as a separate domain of action. Second, realists are critical of the idealised and optimistic accounts of morality that permeate much of political philosophy. Third, realists stress the conflictual nature of politics and think it is utopian at best and dangerous at worst to believe that conflict and disagreement can be overcome. Fourth, realists take seriously the 'priority of order' in political life. And finally, realists aver that the correct starting point for theorizing is the historical and political reality of how human beings are likely to act within institutional settings (Hall 2020: 9 ff.; also Rossi/Sleat 2014;

Galston 2010). In other words, what lies at the heart of the realist sensitivity is that political analysis cannot start out from abstract principles that lie 'outside' the realm of politics because these principles (and values) are created and constantly re-created through political engagement, friction, and conflict. Any kind of apolitical moralism, therefore, is oblivious to the fact that principles, norms, and values arise out of political struggles and cannot be imposed on it from the outside.

Who, it might be asked, are these 'new realists' – apart from Williams and Geuss? Here we can rely on William Galston's enumeration in his authoritative review essay, one of the first diagnoses of a 'realist alternative' to ideal theories of politics:

> "British theorists such Bernard Williams, Stuart Hampshire, John Dunn, Glen Newey, Richard Bellamy, Geoffrey Hawthorne, Raymond Geuss, and John Gray, who are critical of what they regard as the moralism, legalism, and parochialism of American liberal theory; 'left Nietzscheans', mainly American, such as William Connolly and Bonnie Honig; Machiavellians such as Chantal Mouffe […]". (Galston 2010: 386)

What is so interesting about this list is that Galston portrays as 'realists' a number of thinkers who are commonly associated with the radically democratic tradition of political agonism: William Connolly, Bonnie Honig, Chantal Mouffe. In fact, the only leading contemporary agonist missing in this list of 'realists' is James Tully – a thinker who describes himself as both a realist and agonist and has been described in such terms also by others (Honig/Stears 2011). But if the leading theorists of agonism are simultaneously 'realists', then it seems that there must be a fundamental convergence between realist and agonistic thought. This, then, is how the 'assumption of friendship' expresses itself in contemporary political theory: Not only do agonists frequently portray themselves as realists, but realists confirm that the parallels between the two approaches are, indeed, so strong that Connolly, Honig, Mouffe, and Tully can occupy a place in both camps.[3] But why did it emerge in the first place? To answer this question, let us take a look at the core tenets of agonistic thought.

Not unlike realism, it would be wrong to think that agonism is a homogenous theory of politics – there is not 'one political agonism' but there are many different versions of it. Nonetheless, there are, again, overlaps that allow us to subsume particular thinkers under the label of agonism (Wenman 2013). The first feature of agonistic thought is that conflict is not necessarily a vice, and harmony not necessarily a virtue of ethical and political life; rather, certain forms of struggle, competition and conflict – what agonists call 'the *agon*' – are desirable phenomena. Agonists emphasize the positive role of the *agon* for two reasons: The first is that for agonists human plurality and diversity are not just (as it is for liberals) 'facts' of political life; they are precious values. It is also clear, though, that diversity and plurality inevitably create conflict and struggle, which is why, ultimately,

3 Again, the fact that this is primarily a *tacit* assumption does not invalidate my argument. And those who still insist that there can be no 'assumption of friendship', due to the lack of comparative scholarship on agonism and realism, merely confirm the significance of such a comparison.

conflict and struggle are expressions of agonistic core values. Secondly, the *agon* is also more than simply a by-product of human plurality; struggle is in and of itself a productive force in political life. This creative element of the *agon* is expressed by Derek Edyvane (2008: 329) who argues: "It is not simply that inevitable differences in identities, lifestyles and moralities might lead to conflict; it is rather that identities, lifestyles and moralities are in the first place formed through conflict." Agonists, therefore, advocate a vision of 'unruly' politics, a vision in which administration, law, and the imposition of order can 'displace' politics and act as a straitjacket for progressive political action (Honig 1993). The final element of the agonistic conception of politics is 'tragedy'. The concept of tragedy is employed here to challenge rationalistic ideas of progress which often underlie liberal thought, and to express the idea "of a world without hope of final redemption from suffering and strife" (Wenman 2013: 33). Thus, against the rationalistic idea that, at some point, the progressive development of humanity and rational deliberation will create consensus on controversial social, moral, and political questions, agonists argue that this is unrealistic wishful thinking at best and a dangerous illusion at worst. The world, agonists insist, is a place of never-ending struggle and conflict. It is worth noting that behind these elements, there is the broadly republican understanding of 'politics as non-domination' and the idea of politics as a means to achieve non-domination. It is precisely the triumvirate of plurality, agonistic struggles, and tragedy that leads, in the eyes of agonists, to non-domination: plurality creates perpetual agonistic struggles that are an indicator of freedom; attempts to impose "harmony under the governance of reason" (Hampshire 2001: 22), on the other hand, are for agonists nothing else than attempts to create domination and unfreedom.

We are now in a position to better understand on which elements the 'assumption of friendship' between realism and agonism rests. At the most basic level, both approaches reject what they call 'moralism' and emphasize the creative role of political action, struggle, and conflict. This view is closely linked to a strong belief in value-pluralism that permeates and shapes both approaches. However, both approaches are also supremely interested in the question of 'order' – that is, in the question of the relationship between the unpredictability of human freedom and the imposition of order to tame the free play of political action. Finally, both approaches have a tragic view of political life: for advocates of both camps the rationalism we find in much liberal and Marxist thought, the illusion that conflict and struggle will at some point give way to consensus and harmony, is deeply misleading. We can see, therefore, that the assumption of friendship is, indeed, grounded in a number of shared key concepts. Yet, the assumption is based on a superficial analysis of these core assumptions. It is helpful to conceive of it as resulting from a 'checklist approach': an aversion to moralism features in both approaches – check; the concept of plurality plays an important role in both realism and agonism – check; both approaches share the tragedy of political life – check. I will now dig deeper. I will go beyond the superficiality of the checklist approach to bring to the fore the different meanings of these key concepts in the respective approaches.

3. Moralism, Methodological Pluralism, and Normative Pluralism

Realists and agonists agree that 'moralism' is a vice. But what is meant by 'moralism', and why do they reject it? For starters, it is worth noting that moralism is often – and unhelpfully – treated as a synonym for morality; someone is a moralist if they are interested in moral questions and moral judgments. Beyond this simplistic understanding, though, the concept of moralism has three different meanings. The first use of moralism refers, broadly speaking, to analytic philosophers whose theorizing is so abstract that it hardly has any bearing on the real world. John Gray (2007: 5), for instance, levels a devastating critique against this form of "political philosophy" when he writes that "for the most part […] contemporary political philosophers of the presently dominant school are reduced to talking with each other, and to no one else, about topics of interest to no one else". In this context, moralism simply means (extreme) *abstractness*.[4] The second meaning of moralism is the one we encounter in Williams' and Geuss' writings – a methodology whose first task it is to stipulate moral principles to which politics must conform. This is what realists criticize as the 'ethics first approach'. And the third meaning of moralism is succinctly captured by C.A.J. Coady (2006: 1), when he writes that moralism is "the vice of overdoing morality" – that is, a form of *moral crusading* that ultimately does more harm than good in the real world.[5] Of these three expressions of moralism, realists routinely attack the second one, although it is obvious that at least the first and the second ones are closely intertwined. To be sure, agonists are less explicit about the vice of moralism, but for them, as Wendy Brown (2002) puts it, moralism is nonetheless a form of *anti-politics*. Hence, in the rejection of moralism we undoubtedly find a major point of convergence in realist and agonist thought, which is based on the mutual belief that politics itself is a source of normativity (Sleat/Rossi 2014). That is, norms, values, and even agents simply do not exist 'before politics' as pre-political phenomena; they are forged through political action, struggles, and conflicts. On both accounts, then, politics, and especially political conflict, is an inherently *creative* force. This understanding of politics as a source of creation, however, also brings us up against another, perhaps even more fundamental, issue: agonists' and realists' respective understandings of plurality. And on this point, as we will see, the two approaches diverge in important respects.

In addition to the reason I have just sketched (i.e. the creativity of politics), realists and agonists regard moralism as a vice because of its anti-pluralist nature. For both camps, the 'ethics first approach' leads to what Gerald Gaus (2016) has called the *tyranny of the ideal*. That is, moralism turns a blind eye to the plurality of often incompatible moral values and ideas that characterize political life; as a consequence, moralistic approaches seek to lay down (moral) ideals before political and social actors even have a chance to negotiate them, to struggle over them, and to exercise their right to resist. In other words, moralist approaches suggest that the game is decided before it is even

4 The discussion is also often couched in the terms of 'ideal theory' versus'non-ideal theory' (Valentini 2012).
5 For a similar typology of moralism, see Ivison (2005).

played. But if it is true, as Bernard Williams (2011: 52) insists, that a particular ethical ideal "is only one of many that are equally compatible with human nature", then realists rightly ask why moralists think they can impose an overarching ethical ideal on a world marked by multiple – equally valid – moral values (Stears 2007). In agonism, the concern for plurality also occupies a central role. Indeed, one would be hard-pressed to find a single agonistic thinker who does not emphasize 'deep pluralism' as a central element of moral and political life (Connolly 2007) or who disagrees with William Connolly's (1995: 27) statement that agonism seeks "to tap into a care for the rich diversity of life [that] already flows through the conventional identities installed upon us".

Yet, only a superficial reading of the two traditions would lead to the conclusion that their respective visions of pluralism are congruent. A deeper analysis, in fact, brings to the fore a crucial difference that we can fruitfully understand as realism's 'methodological pluralism' on the one hand and agonism's 'normative pluralism' on the other.[6] For realists, plurality is a *fact* of political life that creates contestation and conflict; these struggles, in turn, are creative forces because they bring into being the elements of political life. For realists, the moralistic approach is, first and foremost, a methodological problem – it is a misguided approach to politics because it has a wrong starting-point (Jubb 2017, 2019; Maynard 2021).[7] For agonists, by contrast, the commitment to pluralism has a normative component. For them, the 'wonder of human plurality' (as Hannah Arendt famously called it) is the necessary pre-condition for the *agon* – the vital clash of different opinions, worldviews, and identities that characterizes a vibrant democratic sphere. And the *agon* is, indeed, something desirable: It is seen by agonists as a tool to break up ossified structures and combat oppressive practices, a tool, that is, to achieve non-domination (Tully 2008a; 2008 b). To put this point slightly differently, the agonistic approach, in contrast to realism, is not limited to exposing a methodological non-starter.[8] Rather, it insists that human plurality, as the enabling condition of the *agon*, is a highly desirable normative value without which the vibrant democratic sphere in which relationships of non-domination are constantly created and re-created through democratic struggles vanishes. And this divergence between realism and agonism is significant. For one of the strengths of agonism is that it not just takes the value of diversity and plurality as self-evident (as other critical-progressivist theories tend to do); rather, it gives a concrete and, in my view, compelling answer to the question of *why* plurality should be regarded as a fundamental *value* of political life. Realism, on the other hand, has been criticized for not being able to demonstrate how its insights are relevant for practical political

6 Admittedly, my use of the term 'methodological pluralism' here is unorthodox. What I mean, as will become clear, is simply that realists emphasize pluralism mainly for their methodological rejection of moralism.

7 As I will argue below, one important exception in this context is the work of John Gray, which, despite being realist in orientation, engages directly with real-world problems.

8 See, however, Louis McNay's critique (2014) that agonism suffers from "social weightlessness" insofar as it glosses over the social and political inequalities that characterize the 'real world'. For McNay, then, agonism itself is based on a methodological non-starter. For a more detailed engagement with this argument, see Royer (2021).

problems.[9] It is accused, in other words, of being 'merely' a methodological approach that serves as a corrective to liberal political philosophy.[10] And the consequence of this criticism is deeply ironical: that an approach to political theory that chides others for their abstractness and hesitancy to engage with 'real politics' suffers from exactly the same problem. There is, thus, a real danger that John Gray's scathing critique also applies to contemporary realists who 'are reduced to talking with each other, and to no one else, about topics of interest to no one else'.[11]

4. Tragedy as a Source of Despair and Hope

To say that realists and agonists have a tragic view of the (political) world in common begs the question of what 'tragedy' means within the respective approaches. It is worth noting that, on the most basic level, tragedy is *not* used here, in the quotidian sense, as a synonym for a 'disastrous event'. While events like war, terrorist attacks, homicides, or accidents are routinely labelled 'tragedies' today, political theorists have a more complex understanding of the term. In his book on the ancient Greek notion of tragedy, Simon Critchley (2019: 34, 48) characterizes tragedy as "the experience of moral ambiguity". According to Critchley, we experience tragedy in situations in which the right course of action is radically uncertain, any action (or inaction, for that matter) comes at a price, and in which it might even be possible that all courses of action are highly problematic. While I agree with Critchley's characterization, its emphasis on the situational occurrence of tragedy can lead to a misunderstanding: while it is true that we experience tragedy in specific situations, tragedy is also to be understood as a characteristic of the human condition – this is what is meant by the idea of 'the tragedy of the human condition' that features so prominently in Greek and Shakespearean tragedy as well as in the Indian culture of the Hindu epic drama (Minnemma 2015). This is important because even stalwart theorists of tragedy frequently insist that it is possible (and necessary) to transcend our tragic condition or to "reduce [our] vulnerability to tragedy" (Lebow 2012: 65 f.). Such 'hope', though, is highly misleading; for, as a "fundamental condition" (Hamilton 2016: 1),

9 Alison McQueen, in her backcover endorsement of Hall (2020), writes that "the revival of political realism has produced a sharp methodological critique of 'ethics-first' theorizing. But that is all this revival has produced so far […]". And I have argued that "if realism wants to be a credible alternative to moralism, and if it wants to be more than a methodological approach, then it must demonstrate, much more concretely, how its skeptical spirit helps us analyse, understand, and probably even address the complex political and moral problems of our time" (Royer 2020: 147).

10 Some realists might reject this criticism. Prinz and Rossi (2017: 362, note 4) insist that realism is not "exclusively a methodological stance", without, however, further elaborating on this claim. And Rossi (2016: 411) makes the point that realism can "move beyond a *Methodenstreit*" but then comes back to the familiar claim that realism "change(s) our starting point altogether".

11 It should be noted, though, that Prinz and Rossi (2021) have recently drawn on realism to show that (and to what extent) questions of sovereign debt are a matter for political adjudication. This is a step in the right direction which, however, does not change the fact that attempts to bring realism together with practical problems have remained few and far between.

anchored in our very humanity, tragedy will neither go away nor ever be overcome. To put it bluntly, difficult choices, struggles, and conflict will remain our lot.

This basic understanding of tragedy can indeed be found in both realism and agonism. Yet, as I will demonstrate, the more specific orientations of both approaches vary in important respects. Let us, again, start with realism. Here, Bernard Williams' characterisation of the tragedy of the human condition, which still stands as one of the most powerful expressions of the realist idea of tragedy, is worth quoting at length:

> "We know that the world was not made for us, or we for the world, that our history tells no purposive story, and that there is no position outside the world or outside history from which we may hope to authenticate our activities. We have to acknowledge the hideous costs of many human achievements that we value, including this reflective sense itself, and recognize that there is no redemptive Hegelian history or Leibnizian cost-benefit analysis to show that it will come out well enough in the end. In important ways, we are, in our ethical situation, more like human beings in antiquity than any Western people have been in the meantime. More particularly, we are like those who, from the fifth century and earlier, have left us traces of a consciousness that had not yet been touched by Plato's and Aristotle's attempts to make our ethical relations to the world fully intelligible." (Williams 1993: 166)

Upon reading this passage it can hardly be denied that the realist vision of tragedy has a deeply pessimistic ring to it. Since the world 'was not made for us', we are homeless, disoriented, and confused, and this is all too often reflected by our actions. The very idea of progress, as Williams' words bring it home all too clearly, is viewed with suspicion. "Here and there", says Christopher Hamilton (2016: 1 f.), "there may be progress in one or more senses – moral, political, technological, and so on – but there is no inevitability about the continuation of such progress". And even if there is progress, these achievements come at "hideous costs". This outlook chimes with the words of Hans Morgenthau (1974: 202) who asserts that there is "a tragic presence of evil in all political action": politics, according to Morgenthau, is simply "the endeavour to choose, since evil there must be, among several possible actions the one that is least evil". There is, then, a profound pessimism in the realist conception of tragedy. We are homeless, stranded in a world that we cannot rationally understand, and yet forced to act within the political realm in which all we can hope for is to choose the least evil form of action.

On the face of it, the agonistic conception of tragedy is strikingly similar. Mark Wenman (2013: 33), for instance, asserts that the concept of tragedy is employed by agonists to express the idea "of a world without hope of final redemption from suffering and strife". Thus, against the rationalistic idea that, at some point, the progressive development of humanity and rational deliberation will create consensus on controversial social, moral, and political questions, agonists argue that this is unrealistic wishful thinking at best and a dangerous illusion at worst. Yet, Wenman's characterization can be misleading: for at the very heart of the radically democratic approach of agonism is, as he himself notes, a distinction between healthy and productive *conflict* and destructive and violent *strife*. From an agonistic perspective, then, the argument that the world is a place

of never-ending struggle and conflict is *not* the same as the one that there is no hope for redemption from suffering and strife. In fact, it is precisely the hope to overcome violent and destructive strife and replace it with the productive *agon* that lies at the heart of Chantal Mouffe's (2005) concept of sublimation, James Tully's (2002: 218) guiding principle of *audi alteram partem* ('always listen to the other side'), or William Connolly's (2005: 47) ideal of "agonistic respect". We can see, therefore, that the agonistic idea of tragedy is a far cry from the gloomy conception of realism: To be sure, for agonists the fundamental tragedy of the human condition is, indeed, the inescapability of conflict, competition, and struggle. At the same time, though, it is the most salient feature of agonism that it does not understand conflict and struggle as something 'bad' that must be overcome. The *agon* is seen as a tool to break up structures of domination and unfreedom. What logically follows from this is that there is nothing pessimistic about the agonistic conception of tragedy; for without this tragedy we would live in a world in which relationships of unfreedom and structures of domination would be frozen and unchallengeable.

It is true that scholars are often hesitant to engage with the concept of tragedy, as they believe it "obfuscates notions of moral agency and responsibility" (Erskine/Lebow 2012: ix). Is, then, an appeal to tragedy an invitation to despair and inaction? Realism and agonism give two subtly different answers to this question. The gloomy realist notion of tragedy can easily lead to despair in the face of our homelessness in the world. It is not, however, an invitation to inaction; indeed it is the very core of the realist notion of tragedy that we have to act *in spite of* the ambiguity, complexity and unintelligibility of the political world. The agonistic notion of tragedy, by contrast, is not even one that invites despair. Agonists construct a direct link between tragedy and progressive political action and, thus, render tragedy a source of hope rather than despair. As Bonnie Honig (2009: 11) puts it: "A tragic perspective […] can be seen rather to issue in a call to action, responsibility, and the creative communities of festival and ritual – not an excuse to withdraw from them".

5. Politics and the Threat to Order versus Politics and the Threat of Order

The attentive reader might have noticed that the comparative analysis of some of the salient characteristics of political realism and agonistic democracy – moralism, pluralism, tragedy – have repeatedly brought us up against the question of politics. I have delayed a more detailed discussion of the respective conceptions of politics, but it is now time to face it head on. And I will do so by probing the relationship of politics and order in the two approaches.

As noted, realists do believe that politics has a creative role. It is, after all, at the heart of their methodological critique of moralism that the latter ignores that political life is created through political action – including conflict and struggle. At the same time, though, many realists also believe in the "priority of order" (Hall 2020: 10) – that is, the

conviction that order is a supreme value without which all others are unattainable.[12] It is, again, Bernard Williams whose conception of order as the 'first political question' is often taken as a reference point by contemporary realists.

> "I identify the 'first' political question in Hobbesian terms as the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation. It is 'first' because solving it is the condition of solving, indeed posing, any others. It is not (unhappily) first in the sense that once solved, it never has to be solved again. This is particularly important because, a solution to the first question being required all the time, it is affected by historical circumstances; it is not a matter of arriving at a solution to the first question at the level of state-of-nature theory and then going on to the rest of the agenda." (Williams 2005: 3)

Of course the question here is an old and familiar one: how can it be *legitimate* that a political entity establishes a coercive order on supposedly free individuals. Williams combines these two values – order and legitimacy – in his 'basic legitimation demand' which locates legitimacy in the political action of citizens and shared judgements that lead to the creation of order. Now, we do not have to delve into the specifics of Williams' 'basic legitimation demand' here because there are two more fundamental points for our purposes. The first is that for realists, political order is a necessary precondition for any further (political) activity; order, on the other hand, is always a fragile achievement that must be constructed and reconstructed time and again. In other words, realists theorize against the backdrop of the ever-present possibility of a collapse of order in which political action might become impossible. The second point is that the consensus that legitimates order does not require unanimity. Williams (2005: 136) is explicit on that point, for there "may be anarchists, or utterly unreasonable, or bandits, or merely enemies" who simply reject the very idea of order and, thus, seek to destroy it. For Williams, this poses the question of "toleration" and its limits. It is important not to overlook the implications of Williams' statement: as much as realists have sought to shift the focus from justice to legitimacy, the realist conception of politics is still the Hobbesian concern with taming human plurality and political action – in other words, precisely because human plurality and political action are not seen as normative values, Williams frames the problem as one of "toleration". A plurality of opinions and worldviews has (merely) to be tolerated, not cherished. And if a particular opinion or worldview is deemed unacceptable by the majority, "the minority group, whatever they say for political reasons, cannot be surprised at what is happening" (Williams 2005: 137). Thus, the realist focus on tolerance always has an eye on those who have to be excluded – for realists, therefore, exclusion becomes the political act *par excellence*.

12 I focus here on so-called 'liberal realists' who often take their cues from Williams. It is true that 'radical realists' such as Geuss, Finlayson, Rossi, or Rakestad are critical of the 'status quo bias' in liberal realism. The latter's main focus is predominantly on ideology critique (for splendid discussions of 'radical realism', see Rossi 2019 and Cross 2021). As such, they come close to the agonistic position I am going to sketch out below and see order as a constant threat. Just as with agonism, though, the difference between these realist approaches to order should not be exaggerated. As Enzo Rossi (2019: 641) puts it, "different strands of realism assign different relative weights to stability and ideology, and resolve the trade-off accordingly".

At a first glance, the agonistic conception of politics seems to have exactly the opposite orientation. For agonists, order is inherently problematic. Order, indeed, all too often serves as a straitjacket that seeks to stifle plurality, freedom, and political action. Appeals to reason and rationality are, according to agonists, all too often an insidious attempt of oppression and domination. In Bonnie Honig's (1993: 6) work we find the agonistic critique of order most eloquently expressed:

> "By denying their regime's role in the *production* of the well-fitted subjects it presupposes, virtue theorists [such as realists, author's note] manage to distance themselves from the remainders of their politics and that distance enables them to adopt a not terribly democratic intolerance and derision for the other to whom their democratic institutions are supposed to be (indeed, claim to be) reaching out." (Italics in the original)

This statement brings to the fore several agonistic themes: any attempt to impose order inevitably creates 'remainders', to wit, 'the other' whose worldviews and opinions are not compatible with the majority. Realism's focus on tolerance switches all too easily to a 'not terribly democratic intolerance', a project of exclusion under the pretense of maintaining order and stability that stifles human freedom and the wonder of human plurality (Brown 2009). Against such a political project, agonists stress the importance of inclusion; but not, to say it again, for exclusively moral reasons or because they think that 'justice' demands it, but because they regard the clash of a plurality of voices as the most effective antidote to oppression and domination. Now, it might be objected that one of the most prominent agonists – Chantal Mouffe – advocates a different model of agonism that seeks to draw lines between legitimate and illegitimate voices. Yet, as Keith Breen (2009: 139) has rightly observed, even Mouffe's conception of agonistic democracy, based on the idea of sublimation, "paradoxically suggests that this condition [of antagonism, author's note] can be largely overcome". In other words, Mouffe has so much trust in the sublimation of dangerous strife into productive conflict that she has precious little to say about the possibility that in some cases sublimation will remain impossible and certain voices and opinions have to be excluded from the shared democratic space.

It is important, though, to avoid a potential misunderstanding at this point: agonism is by no means a nihilistic or anarchistic tradition. In fact, precisely because it *values* human freedom and plurality it *presupposes* a political and legal order to defend these values. "To affirm the perpetuity of contest", says Honig (1993: 15),

> "is *not to celebrate a world without points of stabilization*; it is to affirm the reality of perpetual contest, *even within an ordered setting*, and to identify the affirmative dimensions of contestation. It is to see that the always imperfect closure of political space tends to engender remainders and that, if those remainders are not engaged, they may return and destabilize the very closures that deny their existence." (emphasis in original)

We can find such a commitment to order also in other agonists. James Tully (1995: 40), for instance, insists that even within a radically democratic kind of constitutionalism there must be norms that are beyond the realm of "reasonable disagreement". For, even

an agonistic contestation of norms has to take place against a "relatively stable background of customary agreements […] that are not questioned in any given critical discussion". In his earlier work, Tully (1995: 30) identifies mutual recognition, consent and cultural continuity as these three basic norms; later he compresses these conventions into the norm of reciprocity: *audi alteram partem* – "always listen to the other side" because "there is always something to be learned from the other side" – should be "the first and perhaps only universalizable principle of democratic deliberation" (Tully 2002: 218). The point is that even for Tully – an insightful critic of liberal constitutionalism – agonistic confrontation presupposes a stable order in which fundamental norms are respected.

All this reveals a more subtle divergence between realists and agonists. For the real difference here is *not* that the former embrace order and the latter reject it. The difference, rather, is that realists see order as a precious but *fragile* achievement of political life that is perpetually in danger of being destroyed by its enemies. That is why the maintenance of order and the exclusion of those who seek to destroy it is the 'first political question'. Agonists, on the other hand, presuppose an already existing order – for instance a liberal democratic system. This established order all too often serves as an "imperial yoke, galling the necks of the culturally diverse citizenry" (Tully 1995: 5), and it is, thus, primarily minority groups that must struggle against this form of domination. We can see, therefore, that realists and agonists *do* agree on the fundamental importance of order as a necessary precondition for political action. However, realists, in contrast to agonists, gravitate closer towards a conservative defense of order because the specter of the collapse of order, brought about by "anarchists, or utterly unreasonable, or bandits, or merely enemies" (Williams 2005: 136), constantly haunts their vision of politics as an ever-present possibility. Agonists, on the other hand, portray themselves as 'critical' or even 'radical' theorists because they foreground the oppressive effects of order for minority groups. But they do so against the background of an 'agonistic optimism' (see next section) that allows them to attack the existing order without seriously contemplating the risk of a collapse of order in the case of which their vision of politics – the *agon* – becomes impossible. For realists, then, order is constantly under threat, for agonists, order is constantly threatening.

6. Agonistic Optimism versus Realist Pessimism and the Fusion of Horizons

Since the divergences between realism and agonism have been undertheorized in the academic literature, it has also remained concealed that many of them can be traced to a deeper source. In this final section, therefore, I would like to dig even deeper into what I see as the most basic divergence between the two approaches – a difference in temperament which I frame as an opposition between 'agonistic optimism' and 'realist pessimism'.

Now it is true that this is a problematic framing that invites all sorts of objections – from the obvious point that 'optimism' and 'pessimism' are themselves contested concepts to the criticism that not *all* agonists are optimists and not *all* realists are pessimists, and so

on. Nonetheless, I would like to use this framing for several reasons. One of them is that it *is* significant that political realism has been associated with a certain degree of pessimism (see the references to realist 'Oxford pessimists' in Cartwright 2015) and agonism with a certain degree of optimism – and not only by their respective enemies but also by realists and agonists themselves in terms of self-characterization. Even more importantly, though, thinking along these lines does tell us something important about the different temperaments driving the two approaches. As for 'agonistic optimism', consider the following statement by Bonnie Honig:

> "Optimism is the agonist's greatest asset […]. If you aspire to forms of life in common constellated around public things, in affectively charged ways that are both pleasurable and sometimes infuriating, built around finding, promoting and building shared public objects, engaged in some common cause, but not disciplined into oppressive forms of normalisation, then agonistic politics is very optimistic. Moreover, if you crave withdrawal but find waiting for you in the so-called private sphere, accretions of power and privilege that signal your impotence in a world beyond your control and influence, then agonism's commitment to action in concert is for you, and its screams optimism." (Honig 2013: no pagination)

Honig's statement reveals how profoundly the agonistic outlook as a whole is shaped by optimism. It shapes its view of politics as action in concert, its (as I have argued) rather tame understanding of 'tragedy' as perpetual political contestation, and its framing of political order as an ever-present 'oppressive form of normalisation' free individuals and groups must struggle with. Moreover, what makes agonism an inherently 'practical' political theory is the fact that this optimism translates into its views on practical politics: agonists tend to be sympathetic toward public demonstrations and displays of resistance to power (Volk 2018); they are drawn toward pro-immigration policies (Hansen 2020), and tend to support progressive initiatives on race and gender (Joseph 2020; Honig 2021). To put it more generally, since agonists are highly critical of practices of exclusion, 'agonistic optimism' is a very specific kind of optimism: it is an optimism based on the constructive potential of human beings to act together, to forge bonds of solidarity, to create a 'common world', and to overcome the oppressive forces imposed by domestic, international, and global structures of domination. In short, agonism rests on an optimistic view of the human nature.[13]

Realist pessimism, by contrast, is based on a different temperament. Two brief examples can bring this point into sharper focus: The first is that realists do not share the agonists' highly positive view of struggle and conflict. For, even if it is true that agonists do not just celebrate any kind of conflict (only the *agon*), realists counter that it might not be possible to control (or sublimate) conflicts in the way agonists envision. Realists, therefore, argue that there is always a risk that a conflict gets out of hand and that it plunges the established political order into anarchy and chaos (Burelli 2019). This is not to say that

13 Many agonists will recoil at the concept of 'human nature'. Nonetheless, in the way I describe it above – as a belief in the positive potential of human beings – the concept of human nature seems apt.

realists are *necessarily* hostile toward the ways of emancipatory political action agonists advocate; but they are certainly more cautious and more skeptical of what agonists like to call 'the free play of the agon'. A second, even more concrete, example is immigration. Here we are in the fortunate position to draw on a concrete statement by a political realist: In 2015, at the height of the so-called 'refugee crisis' in Europe, John Gray penned an article in which he argued that the ensuing chaos demonstrated that the sovereign state must return to its primary function, which is to maintain order and provide security for its citizens.[14] Much of the article is an indictment of the EU, which he describes as "a pseudo-state, an institution that claims many of the prerogatives of statehood but cannot meet the […] overriding need for safety that states exist to serve". Since "uncontrolled immigration on the scale that has been reached in the past year cannot avoid posing security risks in conditions that approximate those of war", Gray's (2015) advice, then, is to consider a return to a strong version of state sovereignty. While Gray refers explicitly to Hobbes, there are also clear echoes of Bernard Williams in this paper: For the state's ability to provide and maintain security and order which is, in Williams' words, the 'first political question', is one that has to be answered before all others because it constitutes the fundamental basis without which all other values are unattainable. I want to be clear that it would be utterly unfair to portray political realism as a xenophobic right-wing theory. What is true, though, is that the realists' pessimism makes them skeptical of more radical solutions. For them, Angela Merkel's 'open door policy' was a kind of moralism – this time understood as the vice of overdoing morality – that had dangerous consequences and, ultimately, threatened the very existence of the post-war European order. Realist pessimism is, thus, based on a sentiment that is in stark contrast to agonistic optimism: For them, while human beings should enjoy freedom and be able to engage in creative action, these elements must always be checked by a robust political order. The maintenance of order and security is the 'first political question' precisely because the realist temperament focuses on the inherent dangers of collective action; for realists, the guiding idea is not that human beings create a common world through struggle and productive conflict but that they destroy it through violent strife. Realism is, thus, based on a pessimistic view of the human nature.

The upshot of this analysis is that the 'assumption of friendship' is simplistic in both theory and practice. And this seems to leave us with an unedifying conclusion: since there are important divergences between the two approaches, and since they, on the most basic level, rest on different temperaments, a fusion of the two horizons is impossible. Yet, this conclusion would not only be premature but simply wrong. Just as different languages can merge into one (think, for instance, of Esperanto), different theoretical approaches can be combined.[15] In fact, it is precisely *because* the two approaches diverge

14 Gray is routinely portrayed as a political realist; I have no objections to this characterization, but Gray is also an unusual political realist insofar as he connects his realism directly to the empirical problems of the 'real' world. The article I am referring to is just one example of Gray's more practical orientation.

15 As I also try to make clear in the conclusion, I would like to reject the tacit assumption that the differences between realism and agonism will nonetheless – as if by magic – lead to broadly similar conclusions. My point

in important respects, precisely *because* they are driven by different temperaments, precisely because they pull in different directions, that a space for creating something new and original opens up – this 'new and original' is what I call 'realist agonism'. Such a 'fusion of horizons' must start out from an approach that has more theoretical and practical potential.[16] In my view, as the term 'realist agonism' implies, this is agonism: agonism, as I have laid out, is a practice-oriented theory, it offers a compelling explanation as to why political engagement matters and, most importantly, it provides an explanation as to why diversity and plurality are precious values of moral, social, and political life. Realism, by contrast, has focused primarily on the refutation of liberal-moralist methodology but has not ventured beyond the traditional liberal view that plurality is a 'fact' of life. It is, thus, the agonistic vision of politics that we should take as our point of departure. But it is precisely at this point that a curious agonistic blind-spot – which is another dimension of agonistic optimism – emerges: Despite the fact that agonism has a distinctively normative orientation and frames diversity, plurality, and inclusivity as precious *values*, agonists often theorize as if it was not necessary to *defend* these values against those who threaten, violate, or reject them, as if agonistic values had no real enemies who must be excluded from the democratic realm of contestation. In agonistic scholarship this appears by two variants: either agonists refuse to talk about exclusion at all and, thus, suggest that the proper way to defend agonistic values is ever more inclusion – this tendency is dominant in the more 'cheerful' versions we find in Connolly, Honig or Tully. Or, as in the case of Mouffe, they acknowledge the need for 'drawing lines' but ultimately come back to the position that every conflict can be 'sublimated' into a healthy and productive *agon* – in this case, exclusion is simply circumvented by the optimism that the enemy can be transformed into a respectful opponent. From a realist perspective, then, agonism simply does not do enough to prepare us for the harsh realities of political life.

The solution to this problem seems, quite simply, be to complement 'agonistic optimism' with 'realistic pessimism'. At a first glance, this might look schizophrenic. Yet, there is no reason why such a combination should be impossible. For starters it is perfectly possible to combine the two respective visions of political order: agonists, precisely because their vision of politics depends on a robust political order, do not – and, indeed, cannot – reject the idea of order *tout court*. This does not mean, however, that they cannot simultaneously be critical of the stifling and dominating effects that many kinds of political order have. In other words, agonists can, indeed, defend the elements of liberal constitutionalism without losing their awareness of the dangerous exclusions, dominations, and exploitations liberal systems produce. Thus, exposing the weaknesses and dangers of order does not mean to seek its destruction. It is worth mentioning that while agonists tend to emphasize the detrimental effects of order, they will not reject

is that we have to make a conscious effort to bring these approaches into a more fruitful relationship that harnesses the strengths of both. I am grateful to Andreas Busen and Alexander Weiß for making me aware of this point.

16 I borrow the term 'fusion of horizons' from Gadamer, to express how the two – rather different, as we have seen – approaches can be fused into a new one that unites elements of both.

this point. The next demand, however, will be more unpalatable to them: agonists need a 'deeper' conception of tragedy and exclusion. As we have seen, agonists portray the fact as being tragic that the world will always be one of struggle and conflict; however, given the fact that they see conflict and struggle as potentially positive, this is a rather tame version of tragedy. In fact, it is yet another expression of agonistic optimism that these theorists have little to say about the deeper tragedy that so long as societies are open in the way they imagine, conflicts will always have the potential to take on the ignorant, violent, and lethal dimensions that can plunge societies into chaos – war, genocide, crimes against humanity, human rights violations are, after all, anything but rare and isolated phenomena in human history. This is the much bleaker conception of tragedy that we find in realism, to wit, the tragedy that in 'open societies' in which plurality leads to conflict, escalation is always possible. And this is precisely the reason why realists have a much stronger focus on exclusion: they know that the values of a society need to be defended against those who violate or even reject them. The agonistic counterargument against this is clear enough: they will argue that the exclusion of certain voices from the realm of politics reduces the human plurality that is necessary for an agonistic vision of politics, and they will argue that, historically, exclusion has led to the most brutal kinds of atrocities and totalitarianism. Against this, it must be noted that agonism's traditional focus has been on marginalized groups of society – refugees, immigrants, people of color, et cetera. This leads to their immediate association of exclusion as the exclusion of vulnerable groups. Who they rarely talk about, however, are precisely those voices, opinions, and worldviews that are hostile toward the agonistic values of inclusivity, diversity, and plurality. Realists, as we have seen, have less qualms about exclusion. Recall Bernard Williams' (2005: 137) words: "If the point comes at which toleration has to cease, the liberal state has an entirely reasonable account of why it has ceased, and the minority group, whatever they say for political reasons, cannot be surprised at what is happening." Agonists, of course, cannot embrace this statement because they are suspicious of the concept of toleration. But we can rephrase Williams' statement to make it more compatible with an agonistic vision of politics: 'if the point comes at which individuals and groups violate or even outright reject agonistic values such as inclusivity, diversity, and plurality, the democratic state has an entirely reasonable account of why they must be excluded, and the minority group, whatever they say for political reasons, cannot be surprised at what is happening'. Agonists, presumably, will recoil at so much realism. Yet, the crucial point is that an agonistic optimism that is not checked by realist pessimism is one-dimensional; for it overlooks that a radically democratic society cannot simplistically rely on ever more inclusion but demands a complex interplay of openness and closure, inclusion and exclusion, freedom and order. And it is precisely this complex interplay, one that rejects every kind of dogmatism, one-dimensionality, and cliché, that must drive an agonist realist approach when confronting the harsh and tragic realities of our time.

7. Conclusion

I have argued that while agonism and realism are indeed 'false friends', their horizons can be fused into a kind of imaginative, yet realistic, 'realist agonism' – just like Esperanto brings the elements of different languages together; 'realist agonism' is a blend of elements from both political traditions. But the question is: why does this matter? Should we be interested in the relationship between agonism and realism merely for theoretical purposes or is there a 'practical' aspect to it?

To begin with, it is worth emphasizing that the relationship between agonism and realism is epistemically interesting. For the very fact that their relationship is so fundamentally underexplored in the academic literature renders a comparative analysis worthwhile and important. My point here is that to uncritically assume a natural 'friendship' between realism and agonism means theorizing against a background that turns a blind eye to the significant divergences that emerge as soon as we dig a bit deeper.

However, the relationship between realism and agonism also matters for the 'new realities' of our age. Even a cursory glance at the academic literature reveals that, today, democracy is in crisis. The recent works of prominent democratic theorists, of which David Runciman's *How Democracy Ends* (2018) and Steven Levitsky's and Daniel Ziblatt's *How Democracies Die* (2018) are only two examples, leave no doubt about the alarming situation in which we find ourselves. History, it seems, has returned with a vengeance. While there was much enthusiasm about the triumph of capitalism and the expansion of Western liberal democracy after the end of the Cold War, the renaissance of authoritarianism, the rise of populism, the lack of adequate representation, ever-growing levels of inequality, or technological domination threaten to unravel democracies today. Simultaneously, protest movements – both on the political left and right – have emerged that distrust political institutions, challenge traditional authorities and, in many respects, demand nothing short of a revolution. We live, then, in highly politicized times in which polarization, conflict and exclusion have become the norm rather than the exception. But, as the editors of this special section emphasize in their call, the contemporary crisis of democracy also acts as a magnifying glass, insofar as it brings into sharp relief the theoretical shortcomings of our political visions. Clearly we cannot even begin to address our formidable challenges in practice if we (continue to) operate with theoretical illusions. Superficially, realism and agonism might be based on similar concepts, but on closer inspection they play out very differently in the two approaches. If we want to develop new political visions that are better suited for the 'new realities' of our age, we cannot simplistically equate these approaches or, more subtly, believe that their superficial similarities will – as if by magic – 'come together' at some point. The assumption of friendship is theoretically flawed and practically counterproductive. And it needs to be exposed in order to open up spaces for more theoretically sophisticated and practically promising visions of politics.

While some have argued against the very idea of democracy (Brennan 2016), I believe that the vision of a realist agonism I have sketched out offers a promising political vision

for our age. It retains, in many respects, the radically democratic orientation we find in agonistic thought. It understands certain social, moral, and political conflicts as emancipatory struggles against oppression and subordination, and it values genuine pluralism as the indispensable background condition for human freedom. At the same time, it injects some non-utopianism into agonism, by making room for a deep notion of tragedy and the endorsement of a complex interplay of openness and closure, inclusion and exclusion, freedom and order. Most significantly, the realist agonism I have introduced here does not rest on the (tacit) assumption that realist and agonist ideas will magically converge and culminate in a promising political vision at some point; rather, it is based on a *conscious effort* to bring these two different approaches into a more fruitful relationship, to fuse their horizons, and to carve out a theoretical vision that can be a viable *Option for the Realist* (Ahlstrom-Vij 2018) today.

Of course, 'realist agonism' is not intended to be a rigid theoretical model, let alone a blueprint for political action. It is much rather to be understood as a certain 'ethos' by way of which real-world problems can be approached, understood, and even addressed. For if it is true that currently we are facing a deep moral, social, and political crisis, then what is surely needed are radical, imaginative, yet realistic approaches to the manifold and complex problems of our time. And realist agonism has the potential to be precisely that.

Literature

Ahlstrom-Vij, Kristoffer, 2018: Is Democracy an Option for the Realist? In: Critical Review 30 (1–2), 1–12. https://doi.org/10.1080/08913811.2018.1448510

Breen, Keith, 2009: Agonism, Antagonism and the Necessity of Care. In: Andrew Schaap (Hg.), Law and Agonistic Politics, London, 133–146.

Brennan, Jason, 2016: Against Democracy, Princeton. https://doi.org/10.1515/9781400882939

Brown, Wendy, 2002: Moralism as Antipolitics. In: Russ Castronovo / Dana D. Nelson (Hg.), Materializing Democracy, Durham, 386–392. https://doi.org/10.1215/9780822383901-015

Brown, Wendy, 2009: Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire, Princeton.

Burelli, Carlo, 2019: A Realistic Conception of Politics: Conflict, Order and Political Realism. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy. Online first: DOI 10.1080/13698230.2019.1604045.

Cartwright, Nancy, 2015: Philosophy of Social Technology: Get on Board. In: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 89 (2), 98–116.

Coady, Cecil (Hg.), 2006: What's Wrong with Moralism?, London.

Connolly, William E., 2005: Pluralism, Durham. https://doi.org/10.1515/9780822387084

Connolly, William E., 2007: Deep Pluralism. In: Simone Chambers / Terrell Carver (Hg.), William E. Connolly: Democracy, Pluralism, and Political Theory, London, 85–104.

Critchley, Simon, 2019: Tragedy, the Greeks, and Us, New York.
Cross, Ben, 2021: How Radical is Radical Realism? In: European Journal of Philosophy. https://doi.org/10.1111/ejop.12710
Edyvane, Derek, 2008: Justice as Conflict: The Question of Stuart Hampshire. In: Contemporary Political Theory 7 (3), 317–340. https://doi.org/10.1057/cpt.2008.19
Galston, William, A., 2010: Realism in Political Theory. In: European Journal of Political Theory 9 (4), 385–411. https://doi.org/10.1177/1474885110374001
Gaus, Gerald, 2016: The Tyranny of the Ideal: Justice in a Diverse Society, Princeton. https://doi.org/10.1515/9781400881048
Geuss, Raymond, 2008: Philosophy and Real Politic, Princeton. https://doi.org/10.1515/9781400835515
Gray, John, 2007: Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age, London.
Gray, John, 2015: Islamist Terror, Security and the Hobbesian Question of Order. The New Statesman; from https://www.newstatesman.com/2015/11/coming-anarchy-john-gray-isis-security-hobbes, 09.07.2022.
Hall, Ed, 2020: Value, Conflict, and Order: Berlin, Hampshire, Williams, and the Realist Revival in Political Theory, Chicago. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226718453.001.0001
Hamilton, Christopher, 2016: A Philosophy of Tragedy, London.
Hampshire, Stuart, 2001: Justice is Conflict, Princeton. https://doi.org/10.1515/9780691187518
Hansen, Hans, 2020: On Agonistic Narratives of Migration. In: International Journal of Cultural Studies 23 (4): 547–563. https://doi.org/10.1177/1367877919898837
Honig, Bonnie, 1993: Political Theory and the Displacement of Politics, Ithaca.
Honig, Bonnie, 2009: Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception. In: Political Theory 37 (1), 5–43. https://doi.org/10.1177/0090591708326645
Honig, Bonnie, 2021: Shellshocked: Feminist Criticism after Trump, New York. https://doi.org/10.1515/9780823293797
Ivison, Duncan, 2005: The Moralism of Multiculturalism. In: Journal of Applied Philosophy 22 (2), 171–184. https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2005.00301.x
Joseph, Peniel, 2021: The Radical Democracy of the Movement for Black Lives. AAIHS; https://www.aaihs.org/the-radical-democracy-of-the-movement-for-black-lives/, 02.08.2022.
Jubb, Robert, 2017: Realism. In: Adrian Blau (Hg.), Methods in Analytical Political Theory, Cambridge, 112–130. https://doi.org/10.1017/9781316162576.008
Jubb, Robert, 2019: On What a Distinctively Political Normativity Is. In: Political Studies Review 17 (4), 360–369. https://doi.org/10.1177/1478929919832251
Lake, David, 2011: Why 'isms' Are Evil: Theory, Epistemology, and Academic Sects as Impediments to Understanding and Progress. In: International Studies Quarterly 55 (2), 465–480. https://doi.org/10.1111/j.1468-2478.2011.00661.x

Lebow, Ned, 2012: Tragedy, Politics and Political Science. In Toni Erskine / Ned Lebow (Hg.), Tragedy and International Relations, Basingstoke, 63–74. https://doi.org/10.1057/9780230390331_5

Levitsky, Steven / Ziblatt, Daniel, 2018: How Democracies Die: What History Reveals About Our Future, London.

Maxwell, Lida / Beltrán, Cristina / Threadcraft, Shatema / White, Stephen / Leonard, Miriam / Honig, Bonnie, 2019: The 'Agonistic Turn': Political Theory and the Displacement of Politics in New Contexts. In: Contemporary Political Theory 18 (4), 640–672. https://doi.org/10.1057/s41296-019-00346-8

Maynard, Jonathan L., 2021: Political Realism as Methods not Metaethics. In: Ethical Theory and Moral Practice. Online first. https://doi.org/10.1007/s10677-021-10183-7

McNay, Lois, 2014: The Misguided Search for the Political, Cambridge.

McQueen, Alison, 2018: Political Realism in Apocalyptic Times, Cambridge. https://doi.org/10.1017/9781316588307

Minnema, Lourens, 2015: Tragic Views of the Human Condition: Cross-Cultural Comparisons between Views of Human Nature in Greek and Shakespearean Tragedy and the Mahabharata and Bhagavadgita, London.

Morgenthau, Hans J., 1974: Scientific Man versus Power Politics, Chicago.

Mouffe, Chantal, 2005: On the Political, London.

Open Democracy, 2013: The Optimistic Agonist: An Interview with Bonnie Honig; https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/optimistic-agonist-interview-with-bonnie-honig/, 09.07.2022.

Prinz, Janosch / Rossi, Enzo, 2017: Political Realism as Ideology Critique. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 20 (3), 348–365. https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293908

Prinz, Janosch / Rossi, Enzo, 2021: Financial Power and Democratic Legitimacy: How to Think Realistically about Public Debt. In: Social Theory and Practice 48 (1), 115–140. https://doi.org/10.5840/soctheorpract2021121144

Rossi, Enzo, 2019: Being Realistic and Demanding the Impossible. In: Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory 26 (4), 638–652. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12446

Rossi, Enzo / Sleat, Matt, 2014: Realism in Normative Political Theory. In: Philosophy Compass 9 (10), 689–701. https://doi.org/10.1111/phc3.12148

Royer, Christof, 2020: Review of Value, Conflict, and Order: Berlin, Hampshire, Williams, and the Realist Revival in Political Theory. In: Contemporary Political Theory 20 (1), 144–147. https://doi.org/10.1057/s41296-020-00449-7

Royer, Christof, 2021: Ideological Struggle as Agonistic Conflict: (Anti-)Hypocrisy, Free Speech and Critical Social Justice. In: Jus Cogens: A Critical Journal of Philosophy of Law and Politics 3, 257–278. https://doi.org/10.1007/s42439-021-00046-1

Runciman, David, 2018: How Democracy Ends, New York.

Sagar, Rahul / Sabl, Andrew (Hg.), 2021: Realism in Political Theory, London.

Scheuerman, William E., 2013: The Realist Revival in Political Philosophy, or: Why New is Not Always Improved. In: International Politics 50 (6), 798–814. https://doi.org/10.1057/ip.2013.39

Sleat, Matt, 2013: Liberal Realism: A Realist Theory of Liberal Politics, Manchester. https://doi.org/10.7228/manchester/9780719088902.001.0001

Stears, Marc, 2007: Liberalism and the Politics of Compulsion. In: British Journal of Political Science 37 (3), 533–553. https://doi.org/10.1017/S0007123407000270

Stears, Marc / Honig, Bonnie, 2011: The New Realism: From Modus Vivendi to Justice. In: Jonathan Floyd / Marc Stears (Hg.), Political Philosophy versus History? Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought, Cambridge, 177–205. https://doi.org/10.1017/CBO9781139003698.009

Tully, James, 1995: Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity, Cambridge. https://doi.org/10.1017/CBO9781139170888

Tully, James 2002: The Unfreedom of the Moderns in Comparison to Their Ideals of Constitutional Democracy. In: The Modern Law Review 65 (2), 204–228. https://doi.org/10.1111/1468-2230.00375

Tully, James, 2008a: Public Philosophy in a New Key: Democracy and Civic Freedom, Volume 1, Cambridge.

Tully, James, 2008b. Public Philosophy in a New Key: Imperialism and Civic Freedom, Volume 2, Cambridge.

Valentini, Laura, 2012: Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map, In: Philosophy Compass 7 (9), 654–664. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x

Volk, Christian, 2021: On a Radical Democratic Theory of Political Protest: Potentials and Shortcomings. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy, 24 (4), 437–459. https://doi.org/10.1080/13698230.2018.1555684

Wenman, Mark, 2013: Agonistic Democracy, Cambridge. https://doi.org/10.1017/CBO9780511777158

Williams, Bernard, 1993: Shame and Necessity, Berkeley. https://doi.org/10.1525/9780520915282

Williams, Bernard, 2005: In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument, Princeton.

Williams, Bernard, 2011: Ethics and the Limits of Philosophy, London. https://doi.org/10.4324/9780203828281

Wingenbach, Ed, 2013: Institutionalizing Agonistic Democracy: Post-Foundationalism and Political Liberalism, Farnham.

Agonaler Pluralismus, Populismus und die Konturen einer realistischen Demokratietheorie

*Manon Westphal**

Schlüsselwörter: Agonaler Pluralismus, Chantal Mouffe, Demokratie, Populismus, realistische politische Theorie

Abstract: Der Artikel rekonstruiert Merkmale einer realistischen politischen Theorie im Anschluss an Bernard Williams und Raymond Geuss und diskutiert auf dieser Grundlage, inwiefern Chantal Mouffes agonale Demokratietheorie eine realistische Demokratietheorie verkörpert. Mouffes agonaler Pluralismus weist zentrale Merkmale einer realistischen politischen Theorie auf, wozu die Anerkennung des von Macht und Konflikt geprägten Charakters von Politik und ein Anti-Moralismus in der Bewertung von politischen Konflikten gehören. Es mangelt dem agonalen Pluralismus jedoch an einer Auseinandersetzung mit den realen Kontexten demokratischer Politik. *For a Left Populism* lässt sich als eine Vertiefung des realistischen Charakters der Mouffe'schen Demokratietheorie lesen. Die im agonalen Pluralismus zunächst abstrakt beschriebenen Ideen einer in der Demokratie stets erforderlichen Kritik am Status quo und einer Verbindung unterschiedlicher demokratischer Kämpfe zum Zweck einer Politisierung des Status quo werden hier vor dem Hintergrund realweltlicher Diagnosen konkretisiert. Abschließend konturiert der Artikel in einem Ausblick, wie sich der realistische Charakter agonaler Demokratietheorie vertiefen ließe.

Abstract: This article reconstructs features of a realist political theory following Bernard Williams and Raymond Geuss, and on this basis discusses to what extent Chantal Mouffe's agonistic democratic theory embodies a realist democratic theory. Mouffe's agonistic pluralism exhibits central features of a realist political theory, which include a recognition of the power and conflict-driven nature of politics and an anti-moralism in the evaluation of political conflicts. However, it lacks an engagement with the real contexts of democratic politics. *For a Left Populism* can be read as deepening the realist character of Mouffe's democratic theory. Here the ideas of a critique of the status quo and of interlinking different democratic struggles for the purpose of politicizing the status quo, which are initially described in abstract terms in Mouffe's theory of agonistic pluralism, are made concrete against the background of real-world diagnoses. Finally, the article outlines some considerations on how the realist character of agonistic democratic theory could be further deepened.

* Manon Westphal, Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Kontakt: manon.westphal@uni-muenster.de

1. Einleitung

In der politischen Philosophie hat sich in den vergangenen Jahren eine Debatte über Möglichkeiten entwickelt, politische Theorie auf eine realistische Art und Weise – und in diesem Sinne als realistische politische Theorie – zu betreiben. Im Fokus dieser Debatte stehen insbesondere die Werke von Raymond Geuss (2008) und Bernard Williams (2005). Die zentrale Prämisse realistischer politischer Theorie lautet, dass politische Theorie nicht mit der Interpretation moralischer Ideale beginnen sollte, um so Prinzipien für den Umgang mit politischen Fragen zu definieren, sondern die politische Praxis zum Ausgangspunkt ihrer Reflexionen machen sollte (vgl. Rossi/Sleat 2014: 690). Mit dieser Annahme unterscheidet sich die realistische politische Theorie von der nicht-idealen Theorie, mit der sie oft in Verbindung gebracht wird. Während es der nicht-idealen Theorie um Fragen der Anwendung von moralischen Prinzipien unter nicht-idealen Bedingungen geht, möchte die realistische politische Theorie die Rolle der politischen Praxis in der Theoriebildung neu justieren (vgl. Schaub 2010: 407).

Es gibt keinen Konsens unter realistischen politischen Theoretiker*innen darüber, was genau aus diesem Plädoyer für die Praxis politischer Theorie folgt. Realistische politische Theoretiker*innen haben bisher insbesondere für eine Verschiebung des Fokus von Fragen der Gerechtigkeit auf Legitimität plädiert (vgl. zum Beispiel Sleat 2013) und gezeigt, wie Formen der Ideologiekritik eine Befragung des Status quo anleiten können, die nicht von moralischen Prinzipien angeleitet ist (vgl. zum Beispiel Prinz/Rossi 2017). Damit sind zwar nur exemplarisch Hauptthemen einer sich immer stärker ausdifferenzierenden Debatte benannt. Die Demokratie aber spielt in der Debatte bisher kaum eine Rolle. Realistische politische Theoretiker*innen haben sich bis dato wenig mit den Ideen und Praktiken der Demokratie befasst (Ausnahmen sind Arlen 2022; Arlen/Rossi 2021; Bagg 2018). Eine mögliche Interpretation dieses Umstandes könnte sein, dass die Demokratie, anders als Legitimität oder Macht(kritik), kein wichtiges Thema der realistischen politischen Theorie ist.

Allerdings lässt sich nicht nur argumentieren, dass die Demokratie für realistische politische Theoretiker*innen besonders relevant sein könnte, weil sie besser als andere Formen politischer Ordnung in der Lage ist, übermäßige Machtkonzentrationen zu verhindern (vgl. Bagg 2018). Die Demokratie aus dem Gegenstandsbereich realistischer politischer Theorie auszuklammern, erschiene auch nur dann plausibel, wenn man die Agenda realistischer politischer Theorie strikt auf Themen begrenzen würde, die konstitutiv für Politik beziehungsweise notwendige Merkmale von politischer Praxis sind. Während Williams (2005: 5) davon ausgeht, dass Legitimität beziehungsweise eine Rechtfertigung von Herrschaft ein notwendiges Merkmal von Politik ist, besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen Politik und Demokratie. Wenn man allerdings den methodischen Anspruch realistischer politischer Theorie in den Vordergrund stellt, der darin besteht, politische Theorie auf nicht-moralistische Weise und unter Berücksichtigung der Besonderheiten politischer Praxis zu betreiben, ist der Gegenstandsbereich realistischer politischer Theorie prinzipiell offen. Nicht unbedingt aus der Sicht aller rea-

listischer politischer Theoretiker*innen, aber aus Sicht der Demokratietheoretikerin ist es interessant zu fragen, was es hieße, das realistische Plädoyer für eine Priorisierung der Praxis in politiktheoretischen Argumentationen zum Ausgangspunkt von Reflexionen über die Demokratie zu machen. Können Demokratietheoretiker*innen mit der Brille der realistischen politischen Theorie Perspektiven auf die Demokratie entwickeln, die etablierte demokratietheoretische Ansätze nicht erhellen?

In der Annahme, dass es sich lohnt, die Gestalt möglicher realistischer Beiträge zu demokratietheoretischen Debatten auszuloten, ist es das Ziel dieses Artikels, zur Beantwortung der Frage beizutragen, wie die Konturen einer realistischen Demokratietheorie aussehen könnten. In einem ersten Schritt werde ich mich hierfür detaillierter mit dem Anspruch realistischer politischer Theoretiker*innen auseinandersetzen, politische Theorie auf realistische Weise zu betreiben. In der Debatte ist oft nur unscharf definiert, was damit gemeint ist, und es kursieren unterschiedliche Definitionen dessen, worin genau das Realistische realistischer politischer Theorie besteht. Sofern realistische politische Theorie eine interessante Neuerung des politiktheoretischen Feldes sein möchte, sollte sie diesen Anspruch mindestens in drei Hinsichten spezifizieren. Erstens sollte sie konstitutive Merkmale jener distinkten sozialen Praxis berücksichtigen, die Politik verkörpert. Zweitens sollte sie die Komplexität normativer Evaluationen von politischen Phänomenen anerkennen. Drittens sollte sie die Besonderheiten konkreter sozialer und politischer Praktiken reflektieren.

Ausgehend von dieser Spezifizierung realistischer politischer Theorie werde ich mich in einem zweiten Schritt einer Demokratietheorie zuwenden, die – auch wenn sie sich dieses Label nicht selbst gibt – zumindest von einigen Kommentator*innen der realistischen politischen Theorie zugerechnet wird (vgl. Galston 2010; Cross 2017), und zwar der Theorie Chantal Mouffes. Liegt mit Chantal Mouffes agonaler Demokratietheorie bereits eine realistische Demokratietheorie vor, sodass die Diagnose einer Demokratievergessenheit realistischer politischer Theorie gar nicht zutrifft und realistische politische Demokratietheorie unter einem anderen Label längst betrieben wird? Um diese Frage zu beantworten, werde ich prüfen, ob und inwieweit Mouffes Theorie den drei Kriterien realistischer politischer Theorie entspricht. Ich werde zeigen, dass Mouffes agonaler Pluralismus zwar den ersten beiden Kriterien gerecht wird, aber nicht dem dritten. Allerdings lassen sich Mouffes Ausführungen in *For a Left Populism* als eine Intensivierung der Auseinandersetzung mit konkreten sozialen und politischen Praktiken in der agonalen Demokratietheorie deuten. Wenn man das jüngste Werk Mouffes nicht mit einem exklusiven Fokus auf das Plädoyer für einen linken Populismus liest, sondern nachvollzieht, *wie* dieses Plädoyer begründet wird, lässt sich hier deshalb ein Schritt in Richtung einer realistischeren Ausdeutung des agonalen Pluralismus identifizieren.

Ich werde schlussfolgern, dass das realistische Rad der Demokratietheorie zwar nicht neu erfunden werden muss, aber weitergedreht werden sollte. *For a Left Populism* bietet fruchtbare Anknüpfungspunkte, um mögliche Perspektiven für eine realistische Weiterentwicklung agonaler Demokratietheorie zu identifizieren.

2. Was ist das Realistische an der realistischen politischen Theorie?

Die Theorien von Bernard Williams und Raymond Geuss gelten als Grundsteine der Debatte über die realistische politische Theorie. Williams (2005) hat vor allem jenen Strang der Debatte geprägt, der Legitimität als eine genuin politische Qualität von politischen Herrschaftsbeziehungen versteht (vgl. zum Beispiel Hall 2015; Sleat 2010, 2013). Williams argumentiert, dass die Herstellung von Ordnung zwar die „erste politische Frage" ist, aber nicht jede Art und Weise, diese Frage zu beantworten, legitim ist. Politik ist aus seiner Perspektive zwar von Macht geprägt und umfasst auch Formen der Machtausübung, die mit moralischen Kriterien wie Gerechtigkeitsprinzipien konfligieren, geht aber nicht in Macht auf – „might does not imply right" (Williams 2005: 5). Die Ausübung von Macht müsse dem grundlegenden Legitimierungserfordernis („basic legitimation demand") Genüge tun, was bedeutet, dass die Herrschenden ihre Herrschaft auf Weisen rechtfertigen müssen, die für die Beherrschten Sinn ergeben (ebd.: 3 f.). Geuss (2008) ist weniger daran interessiert, zu spezifizieren, wie Herrschende handeln müssen, um dem Wesen von Politik Genüge zu tun, als an den besonderen Wirkungsweisen von Macht in konkreten Kontexten. Während Geuss eine Reihe von Aufgaben für die politische Theorie definiert – unter anderem das Verstehen und die Bewertung von Praktiken (vgl. Geuss 2008: 37 ff.) und die konzeptionelle Innovation (ebd.: 42) –, hat vor allem sein Verständnis von Ideologiekritik die Debatte über Möglichkeiten, realistische politische Theorie zu betreiben, geprägt (vgl. zum Beispiel Prinz 2016; Prinz/Rossi 2017; Rossi 2019). Politische Theoretiker*innen sollten sich demnach den komplexen Mechanismen zuwenden, über die Macht oft indirekt Meinungen und Haltungen beeinflusst, und Kritik an solchen Überzeugungen üben, die trotz ihres parteilichen Charakters mit einem vermeintlichen universalen Interesse in Verbindung gebracht werden (vgl. Geuss 2008: 51 f.).

Williams und Geuss deuten das Anliegen realistischer politischer Theorie also unterschiedlich aus (für eine detailliertere Gegenüberstellung beider Ansätze siehe Schaub 2012). Geeint sind realistische politische Theoretiker*innen in ihrer Kritik am „Moralismus" (vgl. zum Beispiel Williams 2005: 2) des Mainstreams normativer politischer Theorie. Sowohl Williams als auch Geuss kritisieren, dass sich in etablierten Traditionen politischer Philosophie eine zu große Distanz zwischen normativen Argumentationen und der politischen Realität manifestiert. Der Begriff ‚Moralismus' ist allerdings nicht unproblematisch. Die Verquickung von Moralismus-Diagnose und dem Plädoyer für eine realistische Neuausrichtung politischer Theorie hat dazu beigetragen, dass die Plausibilität des Unterfangens realistischer politischer Theorie bisweilen an einem Maßstab gemessen wird, der das Anliegen realistischer politischer Theoretiker*innen verfehlt. Erman und Möller (2015, 2022) sowie Leader Maynard und Worsnip (2018) argumentieren, dass das Projekt einer realistischen politischen Theorie unplausibel sei, weil normative politische Theorie nicht umhinkomme, auf moralische Werte und Prinzipien zu rekurrieren. Zumindest wenn sie eine einigermaßen anspruchsvolle Kritik am Status quo üben können möchte, müsse die politische Theorie einen gewissen Moralismus inkorporieren und könne sich nicht auf eine rein politische Normativität zurückziehen –

zumal unklar sei, was genau eine genuin politische Normativität sein sollte (vgl. Leader Maynard/Worsnip 2018).

Dieser Debattenstrang sitzt einem Missverständnis der realistischen Kritik am ‚Moralismus' und damit auch des Kernanliegens realistischer politischer Theorie auf. Es geht realistischen politischen Theoretiker*innen nicht darum, eine umfassend nichtmoralische Normativität freizulegen und Bezugnahmen auf moralische Werte und Prinzipien zu vermeiden. Mit anderen Worten, die realistische Absage an den Moralismus ist nicht gleichzusetzen mit einer Absage an Moral beziehungsweise an moralische Inhalte in politiktheoretischen Argumentationen. Vielmehr geht es realistischen politischen Theoretiker*innen darum, politiktheoretische Argumentationen in enger Auseinandersetzung mit den Besonderheiten politischer Praxis zu entwickeln. Politische Theoretiker*innen sollten demnach die politische Praxis nicht bloß als den Anwendungsbereich von Prinzipien verstehen, die zunächst in von der Praxis abstrahierenden ethischen Argumentationen entwickelt werden, sondern sie sollten das Unterfangen politischer Theorie mit Interpretationen der politischen Praxis beginnen. „Broadly, realists maintain that political theory should begin (in a justificatory rather than temporal sense) not with the explication of moral ideals (of justice, freedom, rights, etc.), which are then taken to settle the questions of value and principle in the political realm but in an (typically interpretative) understanding of the practice of politics itself" (Rossi/Sleat 2014: 690). In diesem Sinne wenden sich Williams und Geuss gegen eine Priorisierung von Moral gegenüber dem Politischen (vgl. Williams 2005: 2) beziehungsweise gegen ein Verständnis von politischer Theorie als „applied ethics" (Geuss 2008: 6).

Natürlich ist durch die Feststellung, dass es realistischen politischen Theoretiker*innen *nicht* um eine Moral-Abstinenz geht, wenn sie die Vermeidung moralistischer Argumentation einfordern, noch nicht bestimmt, was das Anliegen realistischer politischer Theorie positiv auszeichnet. In der Debatte firmieren – wie die knappe Charakterisierung der Ansätze von Williams und Geuss gezeigt hat – unterschiedliche Präzisierungen des Programms realistischer politischer Theorie. Dennoch gibt es markante Gemeinsamkeiten. Ich werde im Folgenden drei Kriterien als die programmatischen Eckpfeiler realistischer politischer Theorie konturieren. Während nicht alle realistischen politischen Theoretiker*innen alle Kriterien gleichermaßen betonen, spielt jedes dieser Kriterien in der Debatte über die realistische politische Theorie eine prominente Rolle. In ihrem Zusammenspiel konstituieren die drei Kriterien ein politiktheoretisches Programm, das ein positives Gegenstück zu der realistischen Kritik am ‚Moralismus' darstellt.

2.1 Politik als distinkte soziale Praxis

Realistische politische Theoretiker*innen beginnen insofern mit einer Interpretation politischer Praxis, als sie Merkmale ausmachen, die Politik als eine distinkte soziale Praxis auszeichnen, und es zur Aufgabe der politischen Theorie erklären, die Permanenz dieser Merkmale anzuerkennen. Realistische politische Theoretiker*innen sprechen in diesem Zusammenhang auch von der „Autonomie" von Politik. Damit ist nicht gemeint, dass

Politik von anderen gesellschaftlichen Sphären unabhängig ist, sondern dass ihr Aufgaben und Dynamiken eigen sind, die sie von anderen sozialen Praktiken unterscheiden (vgl. Galston 2010: 390). Diese Überlegungen lassen sich anhand der Ausführungen Matt Sleats (2013) illustrieren. Zu den konstitutiven Merkmalen von Politik gehören Sleat zufolge Meinungsverschiedenheiten, die (Wieder-)Herstellung von Ordnung sowie Macht und Zwang. Meinungsverschiedenheiten seien in zweierlei Hinsichten konstitutiv für Politik. Erstens in dem Sinne, dass Politik überhaupt erst notwendig werde, um mit den Meinungsverschiedenheiten und Konflikten, die sich im menschlichen Zusammenleben ergeben, umzugehen. „Put at its simplest, politics arises in human life because we have to live and act alongside those with whom we disagree, about religion, about morality, about politics, indeed about very many things" (Sleat 2013: 45). Zwar sei der *Bereich des Politischen* „potenziell grenzenlos", weil oft strittig ist, was überhaupt als eine politische Frage, die kollektiv verbindlich geregelt werden muss, zu gelten habe (vgl. Sleat 2013: 46, Übersetzung d. A.). Aber *Politik* lasse sich insofern charakterisieren, als sie diejenige soziale Praxis verkörpert, die Menschen dazu befähigt, mit Meinungsverschiedenheiten auf friedliche Weise umzugehen (vgl. Sleat 2013: 46).

Zweitens sei Politik auch insofern mit Meinungsverschiedenheiten verbunden, als Meinungsverschiedenheiten oft so tief und hartnäckig sind, dass sie sich in politischen Auseinandersetzungen nicht beilegen lassen (vgl. Sleat 2013: 54). Politik verkörpert für realistische politische Theoretiker*innen also eine soziale Praxis, die nicht nur auf Meinungsverschiedenheiten antwortet, sondern auch konstant von Meinungsverschiedenheiten begleitet wird – diese also *verarbeitet*, aber selten *beilegt*. Die (Wieder-)Herstellung von Ordnung angesichts von Meinungsverschiedenheiten ist nach diesem Verständnis die primäre Aufgabe von Politik (vgl. Sleat 2013: 47). Im Hobbes'schen Sinne handele es sich hierbei um die erste politische Frage, weil die Herstellung von Ordnung und die Ermöglichung von Kooperation Voraussetzungen dafür seien, dass andere politische Fragen – nach Gerechtigkeit, dem gelingenden Leben et cetera – überhaupt gestellt werden können (vgl. Williams 2005: 3). Wo Ordnung und verstetigte Kooperationszusammenhänge fehlen, könnten viele politische Projekte gar nicht erst realisiert werden (vgl. Horton 2010: 438). Das bedeutet nicht, dass realistische politische Theorie jede Form der Herstellung von Ordnung als legitim erachtet und sich in eine Affirmation jeglicher Realpolitik hineinmanövriert. Das zeigt exemplarisch Williams' *Basic Legitimation Demand* und sein Erfordernis, dass diejenigen, die politische Herrschaft ausüben, den Beherrschten Rechtfertigungen für ihre Herrschaft anbieten müssen (vgl. Williams 2005: 4). Meinungsverschiedenheiten sorgten allerdings dafür, dass eine umfassende Anerkennung der Legitimität einer politischen Ordnung durch alle der Herrschaft Unterworfenen unrealistisch sei und nicht zum Kriterium von legitimer politischer Herrschaft gemacht werden sollte (vgl. Sleat 2013: 50). Macht und die Ausübung von Zwang seien konstitutive Merkmale der distinkten sozialen Praxis Politik. Jede politische Ordnung habe einen ausschließenden Charakter, weil sie bestimmte Werte und Prinzipien gegenüber anderen priorisiert. Da es unter den Bedingungen tiefer Meinungsverschiedenheiten in der Regel Gruppen gebe, die die jeweils geltenden Regeln so grund-

legend ablehnen, dass sie die Autorität der politischen Ordnung in Frage stellen, sei die Durchsetzung politischer Herrschaft mittels Zwangsmaßnahmen eine zentrale Komponente von Politik (vgl. Sleat 2013: 60 f.).

2.2 Die Komplexität normativer Evaluationen

Ein zweites elementares Merkmal realistischer politischer Theorie ist, dass sie die Komplexität normativer Evaluationen von Politik hervorhebt und eine Reduktion normativer Evaluationen auf moralische Kriterien ablehnt. Realistische politische Theoretiker*innen gehen davon aus, dass für die Bewertung von politischen Phänomenen in der Regel ein Spektrum an Gesichtspunkten relevant ist und sich nicht prinzipiell bestimmen lasse, welcher Sorte von Gesichtspunkten Vorrang zu geben ist. Zwar spielten moralische Erwägungen in diesem Spektrum durchaus eine Rolle, aber sie seien anderen nicht grundsätzlich übergeordnet (vgl. Geuss 2008: 39). Welche Gesichtspunkte für normative Evaluationen relevant sind und welches Gewicht relevanten Gesichtspunkten jeweils zukommt, lasse sich nicht auf eine allgemeingültige Weise definieren, sondern hänge von dem betreffenden politischen Phänomen ab und bedürfe stets kontextsensitiver Urteile. Argumente bezüglich des kritikwürdigen oder lobenswerten Status spezifischer politischer Phänomene bedürften deshalb stets Interpretationen des Zusammenspiels von unterschiedlichen relevanten Faktoren in konkreten Kontexten. Politische Entscheidungen und das Handeln politischer Akteur*innen beispielsweise sollten unter Berücksichtigung der historischen Prägung des betreffenden politischen Kontextes, der Pfadabhängigkeit politischer Entscheidungen und etwaigen Handlungszwängen bewertet werden (vgl. Philp 2010: 482).

Raymond Geuss nimmt in *Politics and the Imagination* (2010) auf jene Debatte Bezug, die im Vorfeld der Invasion des Irak unter der Blair-Regierung stattgefunden hat, um an diesem Beispiel die Fallstricke einer Urteilsfindung zu illustrieren, die unter Ausblendung relevanter Kontextfaktoren einseitig auf Kategorien der Moral setzt. Tony Blair sei von einer Reihe von Expert*innen eindringlich auf die Vielschichtigkeit der politischen Lage im Irak hingewiesen und gewarnt worden, dass eine militärische Invasion eine Reihe von problematischen Konsequenzen haben könnte, unter anderem eine Störung der prekären Balance in den Beziehungen zwischen unterschiedlichen politischen, religiösen und nationalen Gruppen im Irak. Blair habe mit erkennbarem Desinteresse zugehört und die Expert*innen wiederholt mit der Frage unterbrochen: „But Saddam is evil, isn't he?" (Geuss 2010: 32). Dieses zugegebenermaßen plakative Beispiel veranschaulicht, worum es realistischen politischen Theoretiker*innen geht, wenn sie dafür plädieren, bei der Bewertung von politischen Phänomenen die Komplexität potenziell relevanter Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Unterscheidungen zwischen moralisch ‚gut' und moralisch ‚schlecht' seien nicht nur oft umstritten und eindeutige moralische Bewertungsmaßstäbe somit schwer zu bestimmen. Ein allzu einseitiger Fokus auf moralische Kriterien werde auch selten der Komplexität von politischen Problemen gerecht. Deshalb könne nicht verallgemeinernd und ohne kontextsensitive Betrachtungen politi-

scher Problemlagen definiert werden, welche Rolle moralische Gesichtspunkte für die Evaluation von politischen Phänomenen und Handlungsoptionen spielen sollten (vgl. Geuss 2010: 32).

2.3 Charakteristika konkreter Kontexte

Die Besonderheiten von konkreten Kontexten in den Blick zu nehmen, ist für realistische politische Theoretiker*innen nicht nur wichtig, um einseitig auf moralische Gesichtspunkte abstellende Evaluationen von politischen Phänomenen zu vermeiden. Betrachtungen konkreter Kontexte sind aus realistischer Perspektive auch wichtig, um die politischen Phänomene selbst, die zu Gegenständen politiktheoretischer Reflexionen gemacht werden, auf wirklichkeitsnahe und nicht idealisierte Weise zu beschreiben – insbesondere die Institutionen politischer Ordnungen und das Handeln der involvierten Akteur*innen. So betont Geuss (2008: 9), dass politische Theoretiker*innen in erster Linie daran interessiert sein sollten, wie soziale, ökonomische und politische Institutionen „actually operate in some society at some given time, and what really does move human beings to act in given circumstances". Es sollte nicht darum gehen, auszubuchstabieren, wie gesellschaftliche Institutionen idealerweise gestaltet sein sollten oder was Menschen idealerweise erstreben oder wertschätzen sollten.

John Rawls' Theorie dient realistischen politischen Theoretiker*innen oft als Kontrastfolie, um dieses Anliegen genauer zu konturieren (siehe etwa Williams 2005: 1 f.). Rawls thematisiere soziale und politische Institutionen als Verkörperungen von moralischen Prinzipien oder als Instrumente für die Realisierung von moralischen Prinzipien, die er zuvor mit einer von der realen Praxis abstrahierenden Argumentation begründet. Demgegenüber halten realistische politische Theoretiker*innen es für vorzugswürdig, die Charakteristika der konkreten sozialen und politischen Institutionen in spezifischen Kontexten zu Ausgangspunkten von politiktheoretischen Reflexionen zu machen (vgl. Galston 2010: 393). Anders als Rawls, der Bürger*innen grundlegende moralische Fähigkeiten zuschreibt – darunter die Orientierung an Prinzipien der Gerechtigkeit –, gehen realistische politische Theoretiker*innen ferner von einer oft nur teilweisen oder bisweilen abwesenden Orientierung an den Regeln politischer Vernunft aus (vgl. Galston 2010: 399). Aus realistischer Perspektive sollte politische Theorie die Vielfalt an Motiven für politisches Handeln abbilden, die in der Realität zu beobachten ist und neben Gerechtigkeitserwägungen und anderen moralischen Orientierungen auch Eigeninteressen, Machtstreben und Emotionen umfasst. „A genuinely realistic political theory, therefore, will be sensitive to how principle, prudence and self-interest, means and ends, reason and emotion, are typically bound together in politics in a potentially inexhaustible variety of complex, confusing and unpredictable ways, always partly dependent on circumstance and context" (Horton 2010: 442).

Ich habe in diesem Abschnitt drei Bestandteile des politiktheoretischen Programms der Realist*innen beschrieben. Die realistische Qualität einer politischen Theorie besteht demnach darin, dass sie die Charakteristika von *Politik als eine distinkte soziale*

Praxis anerkennt, die *Komplexität normativer Evaluationen* reflektiert und sich mit den *Charakteristika konkreter Kontexte* auseinandersetzt. In der Gesamtschau zeigt sich, dass die realistische politische Theorie sowohl das Allgemeine (das Wesen von Politik) als auch das Partikulare (politische Phänomene in konkreten Kontexten) politischer Praxis in den Blick nehmen möchte. Es geht ihr nicht nur darum, ein realistisches Bild von Politik als solcher zu zeichnen, sondern auch darum, Orientierung für den Umgang mit politischen Phänomenen zu stiften, die als *politische* Phänomene zwar unter Berücksichtigung der allgemeinen Wesensmerkmale von Politik zu deuten sind, aber immer auch Spezifika aufweisen, die sich nur unter Berücksichtigung ihrer Kontexte erfassen und bewerten lassen.

3. Mouffes (realistische?) agonale Demokratietheorie

Liegt mit Chantal Mouffes agonaler Demokratietheorie längst eine realistische Demokratietheorie vor, sodass die Debatte über die Ziele einer realistischen politischen Theorie ein politiktheoretisches Programm konturiert, das zumindest in einem Feld der zeitgenössischen Demokratietheorie längst Anwendung findet? Während einige Stimmen in der Debatte Mouffe in die Riege der realistischen politischen Theoretiker*innen einsortieren (vgl. Galston 2010: 386; Cross 2017), vertrete ich die These, dass die Frage nach der realistischen Qualität von Mouffes Theorie differenziert beantwortet werden muss (vgl. Westphal 2022a). Im Folgenden werde ich eine an den drei beschriebenen Merkmalen orientierte realistische Spurensuche in Mouffes Theorie unternehmen, um diese These zu unterfüttern und einen Ansatzpunkt zu schaffen, von dem aus Möglichkeiten der Weiterentwicklung einer realistischen Demokratietheorie sondiert werden können.

3.1 Realistische Qualität I: Politik und das Politische

Zwar verwendet Mouffe ein anderes Vokabular als realistische politische Theoretiker*innen, die von der Autonomie von Politik sprechen, aber ihre diskurstheoretischen Prämissen (vgl. Laclau/Mouffe 2001), die später mit der konzeptuellen Unterscheidung von *Politik* und dem *Politischen* Eingang in ihre Demokratietheorie des agonalen Pluralismus finden (vgl. Mouffe 2007a: 15), spiegeln zentrale Ideen der realistischen Charakterisierung von Politik als eine distinkte soziale Praxis wider. Zuvorderst betont auch Mouffe die Ubiquität und Persistenz von Meinungsverschiedenheiten und argumentiert, dass es die zentrale Aufgabe von Politik ist, die aus diesen Meinungsverschiedenheiten erwachsenden Konflikte zu verarbeiten. Gemäß der Laclau-Mouffe'schen Diskurstheorie sorgt das antagonistische Potenzial sozialer Beziehungen – später von Mouffe das *Politische* genannt – dafür, dass immer wieder und in potenziell jedem Bereich sozialer Beziehungen Konflikte zwischen inkompatiblen politischen Identitäten entstehen können (vgl. Laclau/Mouffe 2001: 131). „Nur wenn wir die Dimension des ‚Politischen' anerkennen und

begreifen, dass ‚Politik' darin besteht, Feindseligkeit zu domestizieren und den potenziellen Antagonismus, der die menschlichen Beziehungen durchdringt, zu entschärfen, können wir die Frage stellen, die für demokratische Politik zentral ist" (Mouffe 2007b: 44 f.). Diese Frage ist für Mouffe jene nach Möglichkeiten der „Schaffung von Einheit im Kontext von Konflikt und Diversität" (Mouffe 2007b: 45) und nicht – wie viele politische Theoretiker*innen liberaler und deliberativer Traditionen argumentieren – die Frage nach Lösungen, die alle Beteiligten gleichermaßen für vernünftig halten können (vgl. Mouffe 2000a: 83–90). Mouffes These, „dass das Ziel demokratischer Politik darin liegt, Antagonismen in Agonismen zu verwandeln" (Mouffe 2007b: 45), liest sich äquivalent zu dem Plädoyer realistischer politischer Theoretiker*innen, die Aufgabe der Konfliktverarbeitung, die aufgrund der Hartnäckigkeit von Meinungsverschiedenheiten oft nicht Konfliktüberwindung bedeuten kann, als die Kernaufgabe von Politik zu verstehen.

Auch die Annahme realistischer politischer Theoretiker*innen, dass Macht und Zwang zu dem gehören, was Politik als eine distinkte soziale Praxis auszeichnet, findet sich bei Mouffe. Mouffe (2007b: 44) argumentiert, „dass es die Machtbeziehungen selbst sind, die das Soziale konstituieren". Die Annahme einer konstitutiven Rolle von Macht in sozialen Beziehungen ist ähnlich zentral für Mouffes agonalen Pluralismus wie ihre Annahme, dass das Potenzial des Antagonismus untilgbar ist, und mündet in die These, dass Politik stets ein Kampf um Hegemonie ist. Weil Politik nicht nur ein Prozess der Konfliktentschärfung ist, sondern auch ein Prozess der politischen Entscheidungsfindung, der unter Bedingungen von Meinungsverschiedenheiten kollektiv verbindliche Regeln für den Umgang mit strittigen Fragen definiert, sei jede politische Ordnung das Ergebnis einer auf Macht basierenden Durchsetzung einer politischen Position, die mit Alternativen konkurriert, und hat insofern einen hegemonialen Charakter (vgl. Mouffe 2000a: 99 f.).

Eine gewisse Spannung besteht mit Blick auf eines der Kriterien, die laut realistischen politischen Theoretiker*innen die Autonomie von Politik ausmachen, und zwar die Orientierung an der (Wieder-)Herstellung von Ordnung. Während realistische politische Theoretiker*innen die Aufgabe von Politik betonen, unter Bedingungen von Meinungsverschiedenheiten und Konflikten *Ordnung zu schaffen*, ist Mouffes Demokratietheorie eine ordnungskritische Perspektive inhärent. Der agonale Pluralismus betont die Relevanz von Kritik an bestehenden Ordnungen sowie Forderungen nach politischen Veränderungen, weil jede Ordnung Ausschlüsse produziert, die problematisierbar bleiben müssen. Mouffe geht in diesem Sinne von einem konstanten *Zuviel* an Ordnung aus. Allerdings ist weder die realistische politische Theorie mit dem bloßen Erhalt von Ordnung zufrieden noch Mouffes agonale Theorie mit dem bloßen Infragestellen von Ordnung. Insbesondere die Geuss'sche Interpretation realistischer politischer Theorie und der Debattenstrang, der hiervon inspiriert die Ideologiekritik ins Zentrum der Praxis realistischer politischer Theorie stellt, machen bestehende Ordnungen zum Gegenstand kritischer Evaluationen. Mouffe wiederum weist nicht nur die Relevanz von politischem Handeln aus, das bestehende Ordnungen in Frage stellt, sondern betont auch, dass auf das erfolgreiche Infragestellen von Ordnung stets die Einrichtung einer neuen Ordnung folgen muss. Mouffe charakterisiert Politik, ähnlich wie die realistischen politischen Theo-

retiker*innen, als „nach der Errichtung von Ordnung“ strebend (Mouffe 2007b: 44). Zwar betont sie, dass keine Ordnung auf Dauer gestellt und der Kritik entzogen sein kann. Aber das *Politische* in Form von Ordnungskritik kann nur dann die Demokratie effektiv beleben, wenn es nicht entkoppelt wird von der *Politik*, verstanden als die „Gesamtheit der Verfahrensweisen und Institutionen […], durch die eine Ordnung geschaffen wird, die das Miteinander der Menschen im Kontext seiner ihm vom Politischen auferlegten Konflikthaftigkeit organisiert“ (Mouffe 2007a: 16). Diese Sichtweise wird besonders deutlich in Mouffes Kritik an radikalen Demokratietheorien, die demokratische Politik jenseits staatlicher Institutionen verorten (vgl. Mouffe 2009a, 2013: 66–71). Im Gegensatz zu solchen Verständnissen radikaler Politik, die die Strategie eines „Rückzugs aus“ den Institutionen wählen, erklärt Mouffe die Strategie einer „Auseinandersetzung mit“ Institutionen zu einem integralen Merkmal ihres eigenen Verständnisses radikaler Politik (Mouffe in Oppelt 2014: 264).

Mouffes Betonung der demokratischen Funktion von Ordnungskritik steht somit nicht im Gegensatz zu der These realistischer politischer Theoretiker*innen, dass das Schaffen von Ordnung konstitutiv für die distinkte soziale Praxis Politik ist. Vielmehr variiert sie diese These insofern, als sie die Notwendigkeit unterstreicht, die Konstitution von Ordnung als einen niemals abschließbaren Prozess zu verstehen. Mouffes Plädoyer dafür, zwischen Politik und dem Politischen zu unterscheiden und die Relevanz des *Spannungsverhältnisses* zwischen beidem zu akzentuieren, lässt sich dabei als ein Schritt der Überführung realistischen politiktheoretischen Denkens in das Feld der Demokratietheorie deuten. Denn in der Demokratie, die auf den ethisch-politischen Ideen von Gleichheit und Freiheit fußt, reicht das Vorhandensein von Ordnung nicht aus. Weil politische Ziele und Interpretationen von Gleichheit und Freiheit permanent umstritten sind, kann keine spezifische Ordnung als ideale Realisierung dieser ethisch-politischen Ideen gelten, sondern muss jede Ordnung unter den Vorbehalt zukünftiger Revisionen gestellt werden: Bürger*innen müssen stets die Möglichkeit haben, einmal errichtete Ordnungen wieder zu Gegenständen des politischen Streits zu machen und dann gegebenenfalls neu zu gestalten.

3.2 Realistische Qualität II: Gegen eine Moralisierung von Konflikten

In Mouffes Demokratietheorie lassen sich auch Argumente finden, die das zweite Merkmal realistischer politischer Theorie widerspiegeln. Mouffe wendet sich explizit gegen Versuche, politische Phänomene einseitig mit moralischen Kriterien zu bewerten, und zwar primär in ihrer Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Rechtspopulismus, die weiter zurückreicht als ihr jüngeres Plädoyer dafür, demokratische Antworten auf den gegenwärtigen Rechtspopulismus in einem Linkspopulismus zu suchen.

Mouffe (2005: 56, Übersetzung d. A.) beobachtet Mitte der 2000er Jahre, dass etablierte politische Parteien auf das Erstarken rechtspopulistischer Akteur*innen, etwa der FPÖ in Österreich, mit einer „moralischen Verurteilung“ reagieren. Jene Wir-Sie-Unterscheidung, die für die Konstitution von politischen Beziehungen unverzichtbar sei,

werde mit Blick auf die rechtspopulistischen Akteur*innen in einem „moralischen Register" vollzogen. Die etablierten politischen Parteien definierten sich selbst als die „*guten* Demokrat*innen" und die rechtspopulistischen Akteur*innen als die „*böse* extreme Rechte" (Mouffe 2005: 57, Übersetzung und Hervorhebungen d. A.; vgl. auch Mouffe 2007a: 96). Eine solche Konfliktkonstruktion, die auf eine moralische Verurteilung der Gegenseite zielt, erachtet Mouffe als problematisch. Zum einen sei sie nutzlos für Versuche, das Wesen oder die Ursachen neu aufkommender Formen des Rechtspopulismus zu verstehen (vgl. Mouffe 2005: 57, 2007a: 100). Zum anderen verhindere eine von moralischen Urteilen konfigurierte Konfliktkonstruktion politische Auseinandersetzungen, denn als moralisch verwerflich konstruierte Akteur*innen „können nicht als ‚Gegner', sondern nur als ‚Feinde' behandelt werden" (Mouffe 2007a: 99). „[T]o draw the frontier between the 'good democrats' and the 'evil extreme right' is very convenient, since the 'them' can now be considered as a sort of moral disease which needs to be condemned morally, not fought politically" (Mouffe 2005: 57).

Mouffe sieht in dem „post-politischen Konsens", der sich durch eine Annäherung der Positionen etablierter politischer Parteien auf dem Links-Rechts-Spektrum in der Mitte auszeichnet, einen Hauptgrund dafür, dass viele Bürger*innen sich von den Versprechungen rechtspopulistischer Akteur*innen angesprochen fühlen, echte Alternativen zum Status quo realisieren zu wollen (Mouffe 2005: 57, Übersetzung d. A.). Indem sie die Wähler*innen rechtspopulistischer Akteur*innen moralisch verurteilen, schürten die etablierten politischen Akteur*innen Anti-Establishment-Haltungen unter den Bürger*innen und ignorierten, dass ihre eigene Politik die Unterstützung für rechtspopulistische Kräfte mitverantwortet (vgl. Mouffe 2019: 8). Es geht Mouffe keineswegs darum, die Positionen der Rechtspopulist*innen zu legitimieren, sondern darum, einen „Moralismus" (Mouffe 2005: 58, Übersetzung d. A.) zu vermeiden, der sich darauf beschränkt, das moralisch Schlechte in der Gegenseite zu identifizieren. Eine solche Strategie blende die Komplexität an Faktoren aus, die es in Betracht zu ziehen gilt, um politische Phänomene verstehen und angemessen bewerten zu können. Mouffes Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Rechtspopulismus erweist sich somit als ein Brennglas, das eine dem zweiten Merkmal realistischer politischer Theorie entsprechende realistische Qualität von Mouffes Argumentation belegt.

3.3 Realistisches Manko: Die Abstraktheit des agonalen Pluralismus

Demgegenüber fällt die Bilanz einer an dem dritten Kriterium realistischer politischer Theorie orientierten Überprüfung von Mouffes Theorie des agonalen Pluralismus dürftig aus: Sie beschäftigt sich wenig mit den Charakteristika politischer Praktiken in konkreten Kontexten.

Ein gewisser Grad an Abstraktheit in der normativen Argumentation des agonalen Pluralismus steht durchaus im Einklang mit der Agenda realistischer politischer Theorie. Mouffe definiert zwar die Bereitschaft, andere als Gegner*innen und nicht als Feind*innen zu behandeln, als einen normativen Maßstab für politisches Handeln in der Demo-

kratie, aber keine Verpflichtung gegenüber spezifischen Deutungen dieser ethisch-politischen Ideen (vgl. Mouffe 2013: 8). Ferner betont sie zwar die Relevanz von Institutionen wie vor allem Parlamenten (vgl. Mouffe 2007a: 33), definiert aber nicht, wie parlamentarische Systeme im Detail aussehen sollten. Insbesondere die institutionelle Vagheit des agonalen Pluralismus wurde vielfach kritisiert und von einigen Autor*innen zum Anlass genommen, zu zeigen, wie sich potenzielle institutionelle Komponenten agonaler Demokratie konkreter beschreiben lassen (vgl. Herrmann/Flatscher 2020; Lowndes/Paxton 2018; Wallaschek 2017; Westphal 2018, 2019, 2021; Wingenbach 2011). Aus realistischer Perspektive könnte Mouffes Verzicht auf Spezifizierung aber auch positiv gewertet werden, als ein Verzicht auf eine zu idealisierende Theoriebildung: Mouffe bestimmt nicht, wie Institutionen *idealerweise* gestaltet sein sollten, oder was Menschen *idealerweise* erstreben oder wertschätzen sollten, sondern überlässt die Definition konkreter politischer Ziele den Akteur*innen in der Praxis. Anstatt der Frage nachzugehen, wie kompatibel die in der weiteren Debatte ‚mit Mouffe gegen Mouffe' entwickelten Perspektiven auf institutionelle Gestaltungsoptionen mit der realistischen Absage an eine idealisierende Argumentation sind, möchte ich hier den Fokus auf die von realistischen Theoretiker*innen eingeforderte diagnostische Komponente des dritten Merkmals realistischer politischer Theorie legen. Denn von Bestimmungen dessen abzusehen, wie politische Zielsetzungen und Institutionen idealerweise aussehen sollten, ist nur die eine, ‚negative' Seite jener Medaille, die das Plädoyer realistischer politischer Theoretiker*innen für eine Auseinandersetzung mit den Charakteristika konkreter Kontexte repräsentiert. Die andere, ‚positive' Seite besteht in der Idee, dass politiktheoretische Argumentationen einbeziehen sollten, wie soziale, ökonomische und politische Institutionen „actually operate in some society at some given time, and what really does move human beings to act in given circumstances" (Geuss 2008: 9). Diesbezüglich erweist sich der agonale Pluralismus als weitgehend blutleer.

Mouffes Diagnose bezüglich des post-politischen Konsenses in westlichen Demokratien, den sie eine maßgebliche Verantwortung für den Erfolg des Rechtspopulismus tragen sieht (vgl. Mouffe 2005, 2007a), beschränkt sich darauf, die Rolle der etablierten politischen Parteien bei der Entpolarisierung des politischen Links-Rechts-Spektrums zu betonen. Nach einer kritisch-diagnostischen Auseinandersetzung mit den spezifischen Merkmalen und Funktionsweisen etablierter politischer Parteien oder bestehender Formen des Parlamentarismus sucht man in Mouffes Schriften zum agonalen Pluralismus vergebens. Auch das für den agonalen Pluralismus zentrale Argument, dass Parlamente eine wichtige Rolle bei der Transformation von Antagonismen in Agonismen spielen, verbleibt auf einer abstrakten Ebene. Mouffe thematisiert nicht, *wie* Parlamente – unabhängig von konkreten Möglichkeiten der institutionellen Ausgestaltung – zu einer solchen Transformation beitragen. Auch das realistische Interesse an den tatsächlichen Beweggründen für Menschen, in der politischen Praxis auf die eine oder andere Weise zu handeln, bedient der agonale Pluralismus nicht. Zwar betont Mouffe die Rolle von „Leidenschaften" (Mouffe 2007a: 34, 2000b), aber bleibt auch hier dabei stehen, die allgemeine Relevanz für (demokratische) Politik zu konstatieren.

Indem Mouffe die Umstrittenheit von Gleichheit und Freiheit akzentuiert, schreibt sie dem agonalen Pluralismus eine Offenheit gegenüber substanziell divergierenden politischen Anliegen ein. Insofern sie einen „vibrant clash" zwischen unterschiedlichen politischen Positionen sowie Kritik an bestehenden Ordnungsformen als elementar für die Demokratie bewertet (Mouffe 2000a: 104 f.), definiert sie als ein demokratisches Desiderat, dass die vom Status quo Marginalisierten ihre politischen Anliegen artikulieren und in Forderungen nach politischen Veränderungen übersetzen. Der schon im Kapitel zur radikalen Demokratie in *Hegemony and Socialist Strategy* gesetzte Akzent auf soziale Bewegungen (vgl. Laclau/Mouffe 2001: 159 f.) findet sich auch im agonalen Pluralismus, wenn Mouffe argumentiert, dass die Kernaufgabe radikaldemokratischer Politik darin besteht, die „Vielfalt demokratischer Kämpfe unterschiedlichster Provenienz (ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller)" miteinander zu verbinden (Mouffe 2009b: 38). Eine Auseinandersetzung mit den konkreten ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Anliegen, die demokratische Kämpfe beschäftigen oder beschäftigen sollten, etwa weil sie eine zentrale Rolle in den politischen Perspektiven marginalisierter Gruppen spielen, bleibt aber aus.

Auch die Verbindung unterschiedlicher demokratischer Kämpfe bleibt eine abstrakte Idee. Zwar führt Mouffe aus, dass eine solche Verbindung nur „das Ergebnis politischer Artikulation sein [kann]" (Mouffe 2009b: 38) und es hierbei um das Schaffen von „Einheit im Kontext von Konflikt und Diversität" gehen müsse (Mouffe 2007b: 45). Aber ein Studium des agonalen Pluralismus informiert nicht darüber, wie solche Artikulationsprozesse praktisch funktionieren. Lois McNay (2014) macht auf einen verwandten Punkt aufmerksam, wenn sie argumentiert, dass es dem agonalen Pluralismus, wie vielen anderen radikalen Demokratietheorien, an einer Auseinandersetzung mit den realen sozialen Erfahrungen marginalisierter Gruppen fehlt. Mouffe plädiere für ein emanzipatorisches und widerständiges politisches Handeln seitens der Marginalisierten einer Gesellschaft, reflektiere aber nicht, dass Unterdrückungserfahrungen und Gefühle der Machtlosigkeit in der Praxis oft Hindernisse für ein solches Handeln sind (vgl. McNay 2014: 81 ff.).

Den agonalen Pluralismus zeichnet also eine Abstraktheit aus, angesichts derer die Bilanz einer realistischen Spurensuche in Mouffes Theorie schließlich dünner ausfällt, als im Lichte von Mouffes Akzentuierung von Merkmalen des Politischen und ihrer Absage an eine moralisierende Bewertung von Konflikten zu vermuten wäre. Ich werde nachfolgend jedoch zeigen, dass Mouffe diese Abstraktheit in ihrem jüngsten Werk, dem Essay *For a Left Populism* (2018), reduziert. *For a Left Populism* ist nicht nur eine Intervention in die demokratietheoretische Kontroverse über das Wesen und den potenziell demokratischen Charakter populistischer Politik, sondern lässt sich darüber hinaus als eine Weiterentwicklung von Mouffes demokratietheoretischen Überlegungen lesen, die deren realistischen Charakter im Sinne des dritten Merkmals realistischer politischer Theorie stärkt.

4. Der Realismus des Mouffe'schen Plädoyers für einen linken Populismus

For a Left Populism wird in der weiteren Debatte bisher vor allem mit Blick auf Mouffes Idee diskutiert, dass ein Linkspopulismus eine Form des Populismus darstellen könnte, die ohne den Anti-Pluralismus des Rechtspopulismus auskommt und stattdessen als eine heterogene und inklusive demokratische politische Kraft in Erscheinung treten könnte (siehe etwa Cohen 2019: 32; Michelsen 2021: 73; Straßenberger 2020: 315 ff.). Zweifelsohne ist dies der interessante Beitrag Mouffes zu der Populismus-Debatte in der politischen Theorie. Aus realistischer Perspektive ist jedoch vor allem interessant, *wie* Mouffe ihr Plädoyer für einen Linkspopulismus entwickelt. Wie Seongcheol Kim (2021) betont, ist Mouffes Argumentation in *For a Left Populism* „strategisch-zeitdiagnostischer Natur". Ich möchte im Folgenden zeigen, dass der zeitdiagnostische Charakter der Mouffe'schen Argumentation nicht zuletzt in einer Auseinandersetzung mit den konkreten Institutionen und politischen Anliegen von Bürger*innen in den gegenwärtigen Gesellschaften westlicher Demokratien besteht, die das realistische Defizit des agonalen Pluralismus zumindest teilweise überwindet.

Mouffe beginnt ihre Diskussion in *For a Left Populism* mit einer Charakterisierung des „populistischen Moments" (Mouffe 2018: 11).[1] Mit diesem Begriff bezeichnet Mouffe nicht die bloße Präsenz des Populismus in der politischen Landschaft westlicher Demokratien, sondern die soziale und politische Verfasstheit westlicher Demokratien, die sich durch die Krise einer seit den 1980er Jahren in Westeuropa etablierten „neoliberalen hegemonialen Formation" auszeichne (ebd.: 11). Die Deregulierungs-, Privatisierungs- und Austeritätspolitiken, die diese Formation kennzeichnen, offenbarten laut Mouffe in der Finanzkrise von 2008 zum ersten Mal offenkundig ihre Grenzen. Als viele europäische Länder mit Austeritätspolitiken auf die Finanzkrise reagierten, habe sich eine „Vielzahl an Widerständen" gegen die von der neoliberalen Hegemonie geprägten politischen und ökonomischen Transformationsprozesse formiert (ebd.: 12). Nicht nur Arbeiter*innen, sondern auch große Teile der Mittelklasse hätten eine Verschlechterung und Prekarisierung ihrer Lebensumstände erfahren und eine Unzufriedenheit mit dem vorherrschenden „politisch- ökonomischen System" entwickelt, die in dem „post-demokratischen Kontext" westlicher Demokratien jedoch keine politische Resonanz erfahren habe (ebd.: 18). In der Folge seien einerseits vielfältige, aus unterschiedlichen Gründen aber mittelfristig erfolglose Protestartikulationen in der Gestalt von Bewegungen wie *M15* oder *Occupy*, *Syriza* in Griechenland oder *Podemos* in Spanien entstanden; andererseits sei die Unterstützung für rechtspopulistische politische Kräfte gestiegen (ebd.: 19–23).

Mouffes Beschreibung des populistischen Moments spezifiziert jene Status quo-Kritik, die ihre Arbeiten zum agonalen Pluralismus noch abstrakt als eine permanente politische Option und ein Erfordernis demokratischer Politik beschreiben. Mouffe konkretisiert sowohl die kritikwürdigen Aspekte des Status quo als auch die Anliegen von

1 Bei den direkten Zitaten aus *For a Left Populism* handelt es sich hier und im Folgenden um Übersetzungen der Autorin.

Bürger*innen, die eine kritische Gegenhegemonie artikulieren sollten, um den Status quo auf potenziell produktive Weisen zu verändern. Während sie in ihren früheren demokratietheoretischen Schriften noch sehr allgemein die Abwesenheit von Streit über grundlegende politische Fragen moniert hatte, weist sie in *For a Left Populism* die „exponentielle Zunahme" von Ungleichheit sowie Politiken, die für diese Ungleichheit verantwortlich sind, als Aspekte des Status quo aus, die aufgrund einer „oligarchischen" Vereinnahmung westlicher Demokratien zu wenig politisiert wurden und folglich politisch unbearbeitete Probleme geblieben sind (ebd.: 17 f.). Mouffes Diagnose in *For a Left Populism* spezifiziert die Kritik des agonalen Pluralismus am post-politischen Zustand westlicher Demokratien (vgl. Crouch 2008) insofern, als sie mit den gewachsenen Ungleichheiten im Kontext neoliberaler Politiken konkrete soziale Phänomene identifiziert, die zu Inhalten eines post-politischen Konsenses unter den etablierten demokratischen Parteien geworden sind. Insofern es eine Unzufriedenheit über die Ungleichheitseffekte neoliberaler Politiken und die Untätigkeit der etablierten demokratischen Parteien bezüglich dieser Effekte sind, die viele Bürger*innen dazu bringt, rechtspopulistische Parteien zu wählen, hätten die Forderungen von Bürger*innen, die derzeit mit dem Rechtspopulismus sympathisieren, einen „demokratischen Kern" (Mouffe 2018: 22).

Vor dem Hintergrund dieser Diagnose wäre es falsch, Mouffes Plädoyer dafür, ein linkspopulistisches Projekt zu bemühen, das die legitimen Unzufriedenheiten mit dem Status quo westlicher Demokratien weg von den nationalistischen politischen Projekten des Rechtspopulismus und in die Richtung einer Radikalisierung von Demokratie lenken könnte, auf eine Zeitgeist-These zu reduzieren (vgl. Mudde 2004). Es braucht einen Linkspopulismus aus Mouffes Sicht nicht, weil wir uns in einem Zeitalter befinden, in dem sich der Populismus schlicht als ein neuer hegemonialer Modus von Politik etabliert hat. Es braucht einen Linkspopulismus vielmehr, um die gegenwärtige „neoliberale hegemoniale Formation" (Mouffe 2018: 11) transformieren und die Demokratie „rückerobern" und „vertiefen" zu können (ebd.: 35). Gegenwärtig seien keine Akteur*innen erkennbar, von denen solch eine transformierende Kraft ausgehen könnte. Die etablierten demokratischen Parteien hätten sich als „unfähig" erwiesen, eine grundlegende Kritik an der neoliberalen hegemonialen Formation zu üben (ebd.: 37). Mouffe betont, dass ihre früheren demokratietheoretischen Arbeiten noch von mehr Optimismus bezüglich des kritischen Potenzials sozialistischer und sozialdemokratischer Parteien geprägt gewesen seien (vgl. ebd.: 5). Der Rechtspopulismus wiederum formuliere zwar eine fundamentale Status quo-Kritik, verfolge jedoch eine ausgrenzende Politik, die ihn als potenziell treibende Kraft einer Rückeroberung oder gar Vertiefung von Demokratie diskreditiert (vgl. ebd.: 24). Es gelte deshalb, eine neue kollektive politische Identität zu konstruieren, die die Unzufriedenheit vieler Bürger*innen über soziale Ungleichheiten und das Repräsentationsversagen der etablierten demokratischen Parteien artikulieren und in die politische Auseinandersetzung um den Status quo hineintragen kann.

Es lassen sich in *For a Left Populism* zwei zentrale Argumente dafür finden, dass diese neue kollektive Identität linkspopulistischer Natur sein sollte. Erstens hält

Mouffe (ebd.: 62) den Begriff des „Volkes“ für geeignet, weil er – anders als die rechtspopulistische Idee eines vermeintlich homogenen Volkes behauptet – keinen „empirischen Bezugspunkt“ habe, sondern eine „diskursive politische Konstruktion“ verkörpere, die inhaltlich unbestimmt ist und deshalb heterogene Elemente vereinen kann. Ein diskurspolitisches Instrumentarium zu bestimmen, das als Identitätsmarker für sehr unterschiedliche Identitäten dienen kann, ist für Mouffe mit Blick auf eine praktische Herausforderung essenziell: Die gesuchte neue kollektive politische Identität muss eine große Pluralität an Erfahrungen und politischen Anliegen integrieren können. Mouffe stellt heraus, dass zu denjenigen Menschen, die von neoliberalen Politiken betroffen sind und unter wachsenden sozialen Ungleichheiten leiden, längst nicht mehr nur die traditionelle Wähler*innenschaft linker Parteien gehört (vgl. ebd.: 60). Benachteiligungs- und Unterdrückungserfahrungen hätten sich nicht nur innerhalb der Arbeiter*innenschaft, sondern auch jenseits der Arbeiter*innenschaft ausdifferenziert (ebd.: 60 f.). Weil der Begriff des „Volkes“ allgemein und unbestimmt ist, eigne sich die populistische Diskursstrategie besonders, um eine intern heterogene politische Identität zu konstruieren, die in ihrer Opposition zum Status quo der „Elite“ geeint ist.

Zweitens bietet es sich laut Mouffe an, die gesuchte neue kollektive politische Identität über die Artikulation einer Opposition von „Volk“ und „Elite“ zu schaffen, weil diese diskursive Konstruktion auf symbolischer Ebene jene Gemeinsamkeiten ausdrückt, die die unterschiedlichen Identitäten trotz ihrer Differenzen eint: die Kritik an der Verkümmerung des demokratischen Charakters etablierter Demokratien. Mouffe argumentiert, dass sich die historische Situation des populistischen Moments durch eine radikale Ent-Balancierung des Spannungsverhältnisses zwischen den beiden für die liberale Demokratie konstitutiven politischen Prinzipien – Liberalismus und Demokratie – auszeichnet (vgl. ebd.: 45). Eine zentrale These ihrer Theorie des agonalen Pluralismus lautet, dass eine lebendige Demokratie den kontinuierlichen politischen Streit darüber braucht, wie Spannungen zwischen den Logiken des Liberalismus und der Demokratie, die nie ganz auflösbar sind, austariert werden sollen (vgl. Mouffe 2000a: 93). In *For a Left Populism* argumentiert Mouffe, dass aktuell eine Stärkung der demokratischen Logik erforderlich ist, weil sich in gegenwärtigen Demokratien eine unangefochtene Hegemonie der liberalen Logik (beziehungsweise einer spezifischen Interpretation der liberalen Logik) etabliert hat und das Spannungsverhältnis der beiden politischen Logiken unzureichend sicht- und verhandelbar ist. Genauer habe die neoliberale hegemoniale Formation zwei elementare „Säulen“ der demokratischen Logik stillgelegt: die *Gleichheit*, indem sie für eine „Verarmung und Prekarisierung“ (Mouffe 2018: 18) breiter Bevölkerungsschichten gesorgt hat, und die *Volkssouveränität*, was sich in der Unfähigkeit von „Parlament und Institutionen“ (ebd.: 17) zeige, den Status quo zu politisieren. Wenn nun eine kollektive politische Identität konstruiert werden soll, die die Unzufriedenheit vieler Bürger*innen mit sozialen Ungleichheiten und dem politischen Repräsentationsversagen artikuliert, läge es deshalb nahe, hierfür die „Sprache der Demokratie“ (ebd.: 41) zu mobilisieren. Die populistische Strategie einer Konstruktion des „Volkes“ verknüpfe die Anliegen der unzufriedenen gesellschaftlichen Gruppen mit den politischen Werten der Demo-

kratie und drücke somit auf symbolischer Ebene aus, was das Ziel der neuen gegenhegemonialen Kraft ist, nämlich eine neue Artikulation des Verhältnisses von Liberalismus und Demokratie zugunsten der Logik letzterer (ebd.: 41, 45).

Auf Grundlage dieser Befunde lässt sich schlussfolgern, dass Mouffes Plädoyer für einen Linkspopulismus weder eine eigenständige Theorie oder konzeptionelle Neuausrichtung des agonalen Pluralismus verkörpert, noch auf eine politische Intervention reduziert werden kann, die Mouffe in *For a Left Populism* erklärtermaßen auch sieht (vgl. ebd.: 9). *For a Left Populism* greift auf die etablierten Konzepte und Argumente des agonalen Pluralismus zurück, darunter vor allem das Erfordernis der Status quo-Kritik, die Aufgabe einer Konstruktion (gegenhegemonialer) politischer Identitäten, und die Bedeutung des politischen Streits über Spannungen zwischen den konfligierenden Logiken der liberalen Demokratie. Diese Komponenten werden jedoch kontextualisiert und zu Instrumenten einer kritischen Gegenwartsdiagnose gemacht. Mit ihrer Diagnose bezüglich der hegemonialen Deregulierungs-, Privatisierungs- und Austeritätspolitiken sowie der mangelnden Resonanz von Kritik an diesen Politiken in den repräsentativen Institutionen beschreibt Mouffe konkrete institutionelle Charakteristika westlicher Demokratien als revisionsbedürftige Merkmale des Status quo. Der kritikwürdige Status dieser Merkmale wird zwar mit dem Bild eines aus der Balance geratenen Verhältnisses zwischen liberaler und demokratischer Logik demokratietheoretisch rekonstruiert, aber auch immer wieder durch Bezugnahmen auf die reale Unzufriedenheit vieler Bürger*innen ausgewiesen.

Auf diese Weisen nähert sich Mouffe mit *For a Left Populism* der Idee der Realist*innen an, dass politische Theorie daran interessiert sein sollte, wie Institutionen „actually operate in some society at some given time, and what really does move human beings to act in given circumstances“ (Geuss 2008: 9). *For a Left Populism* verlässt die abstrakte Ebene, auf der Mouffe noch in ihren früheren demokratietheoretischen Schriften die Notwendigkeit von Status quo-Kritik, Identitätskonstruktion und Streit über die internen Spannungen der liberalen Demokratie verhandelt hat, und interpretiert diese Ideen in einer Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Kontexten westlicher Demokratien. Mouffes Argument für einen Linkspopulismus kann vor diesem Hintergrund nicht als ein Universalrezept für die Konstruktion kollektiver politischer Identitäten gelesen werden. Der Populismus ist *eine* Möglichkeit der gegenhegemonialen Identitätskonstruktion, und nicht grundsätzlich die vorzugswürdigste. Mouffe sieht in dem Populismus eine Strategie für die Konstruktion kollektiver politischer Identität, *die angesichts von Spezifika der gegenwärtigen Situation* – zu denen neben der großen Diversität an Akteur*innen auf der Seite der Kritiker*innen des Status quo der Umstand gehört, dass vorherrschende Unzufriedenheiten mit dem Status quo demokratische Defizite betreffen – besonders aussichtsreich sein könnte.

5. Ausblick: Realistische Weiterentwicklungen agonaler Demokratietheorie

Ich habe argumentiert, dass Chantal Mouffes Demokratietheorie Merkmale einer realistischen politischen Theorie aufweist und sich das Argument für einen Linkspopulismus, das Mouffe in *For a Left Populism* entfaltet, als eine Vertiefung des realistischen Charakters ihrer Demokratietheorie lesen lässt. Abschließend möchte ich aufzeigen, worin vielversprechende Perspektiven für eine Weiterentwicklung der Debatte über mögliche Konturen einer realistischen Demokratietheorie bestehen könnten. Denn auch wenn Mouffe in *For a Left Populism* eine Auseinandersetzung mit den institutionellen Merkmalen der Kontexte westlicher Demokratien sowie mit den Anliegen derjenigen unternimmt, die in diesen Kontexten involviert sind, schöpft sie die Potenziale einer solchen Auseinandersetzung nur begrenzt ab. Ihre Status quo-Diagnose beschränkt sich auf die Hegemonie neoliberaler Politiken und auf eine breit geteilte Unzufriedenheit mit den Effekten dieser Politiken auf soziale Ungleichheiten und der ausbleibenden Politisierung dieser Effekte in den etablierten politischen Institutionen. Wer Mouffes Theorie zum Ausgangspunkt für eine Weiterführung der Debatte über Potenziale einer realistischen Demokratietheorie machen möchte, sollte Optionen sondieren, diesen Fokus zu erweitern. Ich skizziere im Folgenden drei mögliche Perspektiven für eine solche Fokuserweiterung, ohne nahelegen zu wollen, dass es sich hierbei um die für eine realistische Weiterentwicklung agonaler Demokratietheorie einzig fruchtbaren Perspektiven handelt.

Erstens könnte sich eine realistische Demokratietheorie detaillierter mit den Merkmalen und Funktionsweisen bestehender politischer Institutionen beschäftigen. Mouffe kritisiert, dass die etablierten demokratischen Parteien die Hegemonie neoliberaler Politiken unterstützen oder zumindest nicht zum Gegenstand von Streit über grundlegende politische Richtungsentscheidungen machen. Aber sie bleibt bei dieser Feststellung stehen und beschränkt sich darauf, hiervon ausgehend zu erklären, warum viele Bürger*innen rechtspopulistische Parteien wählen, und zu begründen, warum es eine neue, progressive politische Kraft außerhalb des etablierten Parteienspektrums braucht. Es böte sich an, Mouffes Diagnose zu der Hegemonie neoliberaler Politiken mit der ungleichen politischen Responsivität der repräsentativen politischen Systeme westlicher Demokratien in Verbindung zu bringen (vgl. zum Beispiel Gilens 2012; Schäfer/Zürn 2021). Angesichts der kontinuierlichen Bevorzugung von Interessen der sozioökonomisch bessergestellten Gruppen in politischen Entscheidungen liegt nahe, dass die von Mouffe beschriebene Hegemonie neoliberaler Politiken nicht auf die Entscheidung einzelner Parteien zu reduzieren ist, Politisierung zu vermeiden und nicht über politische Kurswechsel zu streiten, sondern auch etwas mit der gegenwärtigen Funktionsweise repräsentativer politischer Systeme zu tun hat. Eine realistische agonale Demokratietheorie, die sich mit dem Phänomen ungleicher politischer Responsivität in westlichen Demokratien auseinandersetzt, könnte nicht nur eine differenziertere Status quo-Diagnose liefern als Mouffe in *For a Left Populism*, sondern auch Ansatzpunkte für Spezifizierungen des politischen Programms jener neuen politischen Kraft schaffen, die einen möglichen Ausweg aus dem gegenwärtigen populistischen Moment bahnen können soll.

Zweitens könnte diskutiert werden, ob sich eine realistische agonale Demokratietheorie nicht intensiver mit den ökonomischen Verhältnissen in den betrachteten Kontexten befassen sollte. Wenn realistische Demokratietheoretiker*innen die ungleiche Responsivität repräsentativer Politik beleuchten, gibt es zwei Möglichkeiten, im Sinne einer Stärkung der demokratischen Logik auf diese Befunde zu reagieren. Zum einen lassen sich mögliche Reformen bestehender politischer Institutionen sondieren, die die Benachteiligung sozioökonomisch schlechter gestellter Gruppen auf die eine oder andere Weise ausgleichen können (siehe hierzu etwa die institutionellen Reformvorschläge von Arlen 2022; Arlen/Rossi 2021; Jörke/Held 2021; McCormick 2011). Zum anderen könnte der Blick auf die sozialen und ökonomischen Verhältnisse gelenkt werden, in denen sozioökonomische Ungleichheiten produziert werden. Wenn Mouffe in *For a Left Populism* argumentiert, dass sich ein Linkspopulismus mit den bestehenden Institutionen westlicher Demokratien auseinandersetzen und einen „radikalen Reformismus" (Mouffe 2018: 46) verfolgen sollte, erklärt sie zwar eine Kritik an den kapitalistischen Produktionsstrukturen zu einer wichtigen Komponente des Programms eines solchen Reformismus (vgl. ebd.: 49). Aber worin genau sich die „anti-kapitalistische Dimension" (ebd.) der linkspopulistischen Agenda manifestieren könnte, bleibt in *For a Left Populism* gänzlich unbestimmt. Vereinzelt gibt es bereits Vorschläge, wie die agonale Demokratietheorie das Verhältnis von Staat und Ökonomie reflektieren könnte (vgl. Wallaschek 2017). Für realistische politische Theoretiker*innen könnte es interessant sein, hieran anzuknüpfen, entsprechende Überlegungen zu vertiefen und zu diskutieren, wie sich ökonomische Verhältnisse sowohl in kritische Status quo-Diagnosen als auch in Überlegungen zu potenziellen Reformperspektiven einbeziehen lassen.

Drittens könnte sich eine realistische Demokratietheorie detaillierter mit den Perspektiven und politischen Anliegen derjenigen befassen, die in den betrachteten Kontexten involviert sind. Zwar ist Mouffes Deutung der gestiegenen Unterstützung für rechtspopulistische Parteien als Ausdruck einer Unzufriedenheit vieler Bürger*innen mit den etablierten demokratischen Parteien beziehungsweise mit einer von den etablierten Parteien getragenen Situation, in der sich soziale Ungleichheiten intensivieren, plausibel und relevant. Wie aber Forschung zu den Ursachen des Erstarkens rechtspopulistischer Parteien zeigt, spielen auch kulturelle Konfliktlinien eine wichtige Rolle für jene Unzufriedenheiten, die derzeit vielfach in der Unterstützung von Rechtspopulist*innen kanalisiert werden (vgl. zum Beispiel Norris/Inglehart 2019). Mouffe (2018: 60 f.) betont zwar, dass jene progressive neue politische Kraft, die zu verkörpern sie einem Linkspopulismus zutraut, sehr unterschiedliche Gruppen vereinen können muss. Würden agonale Theoretiker*innen sich aber genauer damit beschäftigen, welche Perspektiven und Anliegen diese Diversität auszeichnen, und entsprechende Befunde einbinden in Reflexionen zu Möglichkeiten, neue politische Identitäten zu konstruieren, könnten sie ein nuancierteres Bild jener politischen Herausforderung zeichnen, die Mouffe durch einen Linkspopulismus zu meistern hofft.

Vor dem Hintergrund einer detaillierteren Auseinandersetzung mit der Heterogenität jener großen Gruppe von Bürger*innen, die mit dem Status quo in westlichen Demo-

kratien unzufrieden sind, ließe sich die Frage nach einer realistischen Agenda potenziell erfolgreicher linkspopulistischer Projekte adressieren. Welche politischen Ziele könnte oder müsste ein linkspopulistisches Projekt verfolgen, um die Perspektiven und Anliegen sowohl derjenigen zu absorbieren, die primär hinsichtlich der ökonomischen Prekarisierung ihrer Lebenssituation frustriert sind, als auch derjenigen, die primär einen Bedeutungsverlust ihrer kulturellen Identitäten und Deutungsmuster befürchten? Zu diskutieren wäre nicht nur, welche Themen und Ziele ein linkspopulistisches Projekt umfassen müsste, um wechselseitige Identifikation und Kooperationsbereitschaft unter den diversen Gruppen fördern zu können, sondern auch, wo die Grenzen der Integrationsfähigkeit eines Linkspopulismus liegen, der eine progressive politische Kraft sein soll. Realistische politische Theoretiker*innen könnten sich in diesem Zusammenhang konkreter mit den realen Perspektiven und Anliegen von Bürger*innen auseinandersetzen. Anregungen für ein solches Unterfangen ließen sich in Arbeiten finden, die argumentieren, dass realistische politische Theoretiker*innen sich ethnografischer Methoden bedienen sollten (vgl. Prinz 2019) oder unter Bürger*innen breit geteilte Wünsche nach politischer Veränderung reflektieren sollten (vgl. Westphal 2022b). Auf diese Weise könnten sie Mouffes Idee, dass es um die politische Verbindung von sehr unterschiedlichen Kritiker*innen des Status quo gehen müsse, spezifizieren und für die praktischen Herausforderungen eines solchen Unterfangens sensibilisieren.[2]

Literatur

Arlen, Gordon, 2022: Citizen Tax Juries: Democratizing Tax Enforcement after the Panama Papers. In: Political Theory 50 (2), 193–220. https://doi.org/10.1177/00905917211018007

Arlen, Gordon / Rossi, Enzo, 2021: Must Realists Be Pessimists About Democracy? Responding to Epistemic and Oligarchic Challenges. In: Moral Philosophy and Politics 8 (1), 27–49. https://doi.org/10.1515/mopp-2019-0060

Bagg, Samuel, 2018: The Power of the Multitude: Answering Epistemic Challenges to Democracy. In: American Political Science Review 112 (4), 891–904. https://doi.org/10.1017/S0003055418000527

Cohen, Jean L., 2019: Populism and the Politics of Resentment. In: Jus Cogens 1, 5–39. https://doi.org/10.1007/s42439-019-00009-7

Cross, Ben, 2017: Normativity in Chantal Mouffe's Political Realism. In: Constellations 24 (2), 180–191. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12265

Crouch, Colin, 2008: Post-Demokratie, Frankfurt (Main).

Erman, Eva / Möller, Niklas, 2015: Political Legitimacy in the Real Normative World: The Priority of Morality and the Autonomy of the Political. In: British Journal of Political Science 45 (1), 215–233. https://doi.org/10.1017/S0007123413000148

2 Ich danke Janosch Prinz und dem*der anonymen Gutachter*in für sehr hilfreiche Kommentare zu einer früheren Version dieses Artikels.

Erman, Eva / Möller, Niklas, 2022: Distinctively Political Normativity in Political Realism: Unattractive or Redundant. In: Ethical Theory and Moral Practice 25 (3), 433–447. https://doi.org/10.1007/s10677-021-10182-8

Galston, William A., 2010: Realism in Political Theory. In: European Journal of Political Theory 9 (4), 385–411. https://doi.org/10.1177/1474885110374001

Geuss, Raymond, 2008: Philosophy and Real Politics, Princeton / Oxford. https://doi.org/10.1515/9781400835515

Geuss, Raymond, 2010: Politics and the Imagination, Princeton / Oxford. https://doi.org/10.1515/9781400832132

Gilens, Martin, 2012: Affluence and Influence. Economic Inequality and Political Power in America, Princeton / Oxford. https://doi.org/10.1515/9781400844821

Hall, Edward, 2015: Bernard Williams and the Basic Legitimation Demand: A Defence. In: Political Studies 63 (2), 466–480. https://doi.org/10.1111/1467-9248.12070

Herrmann, Steffen / Flatscher, Matthias (Hg.), 2020: Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie, Baden-Baden. https://doi.org/ 10.5771/9783748904618

Horton, John, 2010: Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi. In: European Journal of Political Theory 9 (4), 431–448. https://doi.org/ 10.1177/1474885110374004

Jörke, Dirk / Held, Christoph, 2021: Verstrickt in der Liberalismusfalle. Für eine machiavellistische Erweiterung der Mouffe'schen Demokratietheorie. In: Manon Westphal (Hg.), Agonale Demokratie und Staat, Baden-Baden, 25–46. https://doi.org/10.5771/9783748901440-23

Kim, Seongcheol, 2021: Von Lefort zu Mouffe. Populismus als Moment und Grenze radikaler Demokratie. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft (online first). https://doi.org/10.1007/s41358-021-00263-6

Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 2001 [1985]: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London / New York.

Leader Maynard, Jonathan / Worsnip, Alex, 2018: Is There a Distinctively Political Normativity? In: Ethics 128 (4), 756–787. https://doi.org/10.1086/697449

Lowndes, Vivien / Paxton, Marie, 2018: Can agonism be institutionalized? Can institutions be agonized? Prospects for democratic design. In: The British Journal of Politics and International Relations 20 (3), 693–710. https://doi.org/10.1177/1369148118784756

McCormick, John P., 2011: Machiavellian Democracy, New York. https://doi.org/ 10.1017/CBO9780511975325

McNay, Lois, 2014: The Misguided Search for the Political. Social Weightlessness in Radical Democratic Theory, Cambridge, UK / Malden.

Michelsen, Danny, 2021: Agonistic Democracy and Constitutionalism in the Age of Populism. In: European Journal of Political Theory 21 (1), 68–88. https://doi.org/ 10.1177/1474885119871648

Mouffe, Chantal, 2000a: The Democratic Paradox, London / New York.

Mouffe, Chantal, 2000b: Politics and Passions: the Stakes of Democracy. In: Ethical Perspectives 7 (2–3), 146–150. https://doi.org/10.2143/EP.7.2.503800

Mouffe, Chantal, 2005: The 'End of Politics' and the Challenge of Right-wing Populism, in: Francisco Panizza (Hg.), Populism and the Mirror of Democracy, London / New York, 50–71.

Mouffe, Chantal, 2007a: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Vision, Frankfurt (Main).

Mouffe, Chantal, 2007b: Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft. In: Martin Nonhoff (Hg.), Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie, Bielefeld, 41–53. https://doi.org/10.1515/9783839404942-003

Mouffe, Chantal, 2009a: The Importance of Engaging the State. In: Jonathan Pugh (Hg.), What *is* Radical Politics Today?, Basingstoke, 230–237. https://doi.org/10.1057/9780230251144_27

Mouffe, Chantal, 2009b: Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik. Aus dem Englischen übersetzt und eingeleitet von Oliver Marchart, Wien.

Mouffe, Chantal, 2013: Agonistics. Thinking the World Politically, London / New York.

Mouffe, Chantal, 2018: For a Left Populism, London / New York.

Mouffe, Chantal, 2019: The populist moment. In: Simbiótica 6 (1), 6–11.

Mudde, Cas, 2004: The Populist Zeitgeist. In: Government and Opposition 30 (4), 541–563. https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x

Norris, Pippa / Inglehart, Ronald, 2019: Cultural Backlash. Trump, Brexit, and Authoritarian Populism, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/9781108595841

Oppelt, Martin, 2014: "Thinking the World Politically" An interview with Chantal Mouffe. In: Zeitschrift für politische Theorie 5 (2), 263–277. https://doi.org/10.3224/zpth.v5i2.17126

Philp, Mark, 2010: What is to be done? Political Theory and Political Realism. In: European Journal of Political Theory 9 (4), 466–484. https://doi.org/10.1177/1474885110374010

Prinz, Janosch, 2016: Raymond Geuss' radicalization of realism in political theory. In: Philosophy and Social Criticism 42 (8), 777–796. https://doi.org/10.1177/0191453715583711

Prinz, Janosch, 2019: Realism in Political Theory, Ethnographic Sensibility, and the Moral Agency of Bureaucrats. In: Polity 52 (1), 64–87. https://doi.org/10.1086/706521

Prinz, Janosch / Rossi, Enzo, 2017: Political Realism as Ideology Critique. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 20 (3), 348–365. https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293908

Rossi, Enzo, 2019: Being realistic and demanding the impossible. In: Constellations 26 (4), 638–652. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12446

Rossi, Enzo / Sleat, Matt, 2014: Realism in Normative Political Theory. In: Philosophy Compass 9/10, 689–701. https://doi.org/10.1111/phc3.12148

Schaub, Jörg, 2010, Ideale und/oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch? Ein Literaturbericht zum neuesten Methodenstreit in der politischen Philosophie. In:

Zeitschrift für philosophische Forschung 64 (3), 393–409. https://doi.org/10.3196/004433010792733581

Schaub, Jörg, 2012, Politische Theorie als angewandte Moralphilosophie? In: Zeitschrift für politische Theorie 3 (1), 8–24.

Schäfer, Armin / Zürn, Michael, 2021, Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus, Berlin.

Sleat, Matt, 2010: Bernard Williams and the possibility of a realist political theory. In: European Journal of Political Theory 9 (4), 485–503. https://doi.org/10.1177/1474885110382689

Sleat, Matt, 2013: Liberal Realism. A Realist Theory of Liberal Politics, Manchester. https://doi.org/10.7228/manchester/9780719088902.001.0001

Straßenberger, Grit, 2020: Die Rückkehr des Politischen? Anmerkungen zu re- und destabilisierenden Effekten radikaldemokratischer Protestartikulation. In: Andreas Schäfer / David Meiering (Hg.), (Ent-)Politisierung? Die demokratische Gesellschaft im 21. Jahrhundert, Leviathan Sonderband 35, 309–329. https://doi.org/10.5771/9783748904076-307

Wallaschek, Stefan, 2017: Chantal Mouffe und die Institutionenfrage. In: Zeitschrift für Politische Theorie 8 (1), 3–21. https://doi.org/10.3224/zpth.v8i1.01

Westphal, Manon, 2018: Die Normativität agonaler Politik. Konfliktregulierung und Institutionengestaltung in der pluralistischen Demokratie, Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783845287584

Westphal, Manon, 2019: Overcoming the Institutional Deficit of Agonistic Democracy. In: Res Publica 28 (2), 187–210. https://doi.org/10.1007/s11158-018-9397-2

Westphal, Manon (Hg.), 2021: Agonale Demokratie und Staat, Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783748901440

Westphal, Manon, 2022a: For an Agonistic Element in Realist Legitimacy. In: Social Theory and Practice 48 (1), 165–191. https://doi.org/10.5840/soctheorpract20211217150

Westphal, Manon, 2022b: Transformative Contextual Realism. In: Ethical Theory and Moral Practice 25 (3), 479–497. https://doi.org/10.1007/s10677-021-10248-7

Williams, Bernard, 2005: In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument, Princeton / Oxford.

Wingenbach, Ed, 2011: Institutionalizing Agonistic Democracy. Post-Foundationalism and Political Liberalism, Farnham / Burlington.

Furcht und Elend in der Demokratie

Zur Aktualität des politischen Denkens von Judith N. Shklar

Amadeus Ulrich *

Schlüsselwörter: Demokratie, Furcht, Realismus, Ungerechtigkeit, Liberalismus

Abstract: Furcht, ein Schlüsselbegriff der politischen Theorie Judith Shklars, ist ihr zufolge eine mit dem Sinn für Ungerechtigkeit verbundene Gefühlsregung. Doch es ist alles andere als klar, warum dem so ist. Dieser Aufsatz widmet sich dem Wesen, der Rolle und den normativen Implikationen der Furcht als eines negativen Realitätskontaktes in der Demokratie. Was folgt daraus, Furchterfahrungen zum Gegenstand der Demokratietheorie zu machen? Zweifellos deutlich mehr, als jene meinen, die Shklars Liberalismus als minimalistisch und defensiv abtun. Wer sich auf ihren psychologisch informierten politischen Realismus stützt, darf allerdings zweierlei nicht unterschätzen: Die moralische Grundlage der Forderung, das leidende Subjekt in den öffentlichen Raum zu bringen; und die affektiven sowie materiellen Bedingungen, die zur Realisierung dieses folgenreichen Versuches erforderlich sind. Dabei offenbart sich eine Spannung: Shklar äußerte sich gegenüber Experimenten mit demokratischer Beteiligung verhalten; doch sind ihre Argumente zum Ideal einer weniger von Furcht geplagten Gesellschaft mit dieser Zurückhaltung nicht immer im Einklang.

Abstract: Fear, a core notion in Judith Shklar's political theory, is, in her view, an emotion associated with the sense of injustice. However, it is far from clear why that is so. This essay explores the nature, role, and normative implications of fear as a negative reality contact in a democracy. What follows from making experiences of fear the topic of democratic theory? Indubitably much more than those who criticize Shklar's liberalism as minimalist and defensive tend to think. But whoever seeks to build upon her psychologically informed political realism should not underestimate two things: The moral basis of the demand to bring the suffering subject into the public sphere, and the affective as well as material conditions required to realize this momentous goal. Here, a tension comes to light: Shklar expressed skepticism concerning experiments with democratic participation, yet her arguments about the ideal of a less fear-ridden society are not always in consonance with this restraint.

* Amadeus Ulrich, Goethe-Universität Frankfurt am Main
Kontakt: ulrich@normativeorders.net

1. Einleitung

Eine Denkerin, die in den 1950er Jahren in den Chor einstimmte, der die auf Plato zurückgehende Tradition der utopischen politischen Theorie in einem Stillstand sah, war Judith Shklar.[1] In ihrer Doktorarbeit, unter dem Titel *After Utopia* veröffentlicht, besprach sie das Ableben progressiven politischen Denkens und radikaler Philosophie inmitten der Trümmer des Zweiten Weltkrieges; die Gräuel der Geschichte hätten uns die Zerbrechlichkeit demokratischer Verhältnisse, ja, mit Habermas (2019: 174, Hervorhebung im Original) gesagt, die *„jederzeit gegenwärtige* Möglichkeit des moralischen Zerfalls einer ganzen Nation" vor Augen geführt. Nichts schien sicher. „Demokratie ist nicht unvermeidlich" und kann „von innen heraus zerstört werden", schrieb Shklar (1957: 218).[2] Schon in ihrem Frühwerk forderte sie von der politischen Theorie ein Bewusstsein dafür, was erkämpft worden ist und verloren werden kann. Sie dürfe sich nicht von den optimistischen Fortschrittsnarrativen und Modellen gesellschaftlicher Perfektion der Aufklärung in den Bann schlagen lassen.[3]

Es ist dieser Realismus, dieser ungetrübte Blick auf die politische Wirklichkeit gepaart mit einer Aversion gegenüber der Abstraktion, den sie in ihren vielen Schriften, die auf ihre kürzlich neu aufgelegte Dissertation folgten, zu Papier gebracht hat, der eine beachtliche Renaissance in der politischen Theorie erfährt.[4] Längst ist sie auch im deutschsprachigen Raum keine Unbekannte mehr.[5] Das hängt auch damit zusammen, dass die ‚hohen Liberalismen' eines John Rawls oder Ronald Dworkin vermehrt als realitätsfern und politikvergessen kritisiert werden (vgl. Galston 2010: 385; Geuss 2008; Williams 2005) und eine „demokratische Regression" (Schäfer/Zürn 2021) diagnostiziert wird, die einen skeptischeren Ton und eine Schwerpunktlegung auf Schadensbegrenzung zu rechtfertigen scheint. Shklars illusionsfreier Liberalismus, der die Vermeidung verdammungswürdiger Verhältnisse verlangt und politische Machtverhältnisse von den Gesichtspunkten jener zu begreifen versucht, die unter ihnen am meisten leiden (vgl. Hess 2014: 115), passt zur Realität unserer Tage, in der Rauch aus der Ukraine aufsteigt.

In diesem Aufsatz möchte ich die Rolle, die Folgen und normativen Implikationen der Furcht, ein Schlüsselbegriff ihres Werkes, als Realitätskontakt in der Demo-

1 Eine Version dieses Textes habe ich im Mai 2022 bei der Graduate Conference in Political Theory in Princeton vorstellen dürfen. Für die Einladung und das instruktive Feedback der Teilnehmenden bin ich sehr dankbar. Hilfreiche Hinweise und Verbesserungsvorschläge erhielt ich zudem von Andreas Busen, Dominik Herold, Axel Honneth, Greta Kolbe, Melissa Lane, Jan-Werner Müller, Carlos Morado, Martin Renz, Lukas Sparenborg, Alexander Weiß und dem:der anonymen Gutachter:in der *Zeitschrift für Politische Theorie.*

2 Alle Übersetzungen der Originaltexte, die nicht in deutscher Fassung vorliegen, stammen von mir.

3 Auf die Frage, inwiefern Shklars brillante Doktorarbeit, an deren Ende sie die Notwendigkeit kollektiver politischer Selbstbestimmung verteidigt, mit ihren späteren Aufsätzen zum Liberalismus der Furcht konsistent ist, kann ich hier nicht eingehen, halte es aber ohnehin für irreführend, sie als ‚Cold-War-Liberal' zu klassifizieren, der es vornehmlich um negative Freiheit ginge. Vgl. Moyn (2019).

4 Siehe den schönen Literaturbericht von Rieke Trimçev (2021b).

5 Das ist vor allem auch Hannes Bajohrs beeindruckender Übersetzungs- und Interpretationsleistung zu verdanken.

kratie in größerem Detail als in der Literatur üblich diskutieren. Einige ihrer Thesen und Argumente lassen sich nämlich analytisch aufschlüsseln, wenn Furcht als affektive Anerkennung ungleich verteilter Macht verstanden und die Frage gestellt wird: Was folgt daraus, Erfahrungen der Furcht und ihre Folgen zum Gegenstand der Demokratietheorie und praktischen Politik zu machen? Demokratische Verfahren haben für Shklar einen hohen instrumentellen Wert, weil sie Ungerechtigkeiten intelligibel und überwindbar machen. Sie sind mitsamt Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit, wie sie in *Ganz normale Laster* ausführt, ein „Überlebensrezept" statt ein „Projekt, das die Vervollkommnung der Menschheit im Sinne hätte" (Shklar 2014: 11). Die Furcht ist indes wegen ihrer individuellen und gesellschaftlichen Folgen selbst zu fürchten und Indiz für Missstände. Dies führt mich zu einem der spannendsten Elemente ihres moralpsychologisch informierten und ideengeschichtlich geschulten Denkens, dem auch in der Sekundärliteratur in Bezug auf ihre Rechtfertigung der Demokratie noch nicht ausreichend Beachtung geschenkt worden ist: Shklar fasst das Gefühl der Furcht als eine Ausdrucksform des ‚Sinns für Ungerechtigkeit' auf und macht im Rahmen ihres negativen Egalitarismus, der mir vor allem von Rousseaus *Zweitem Diskurs* und dem großen „politischen Insider" (Shklar 1969: 105) Montesquieu inspiriert zu sein scheint, soziale und politische Ungleichheiten als eine ihrer Hauptquellen aus. Wie Frustration, Empörung oder Wut stellt Furcht ein assoziiertes Gefühl der besonderen menschlichen Fähigkeit dar, diesen Moralsinn zu haben, den sie in *Über Ungerechtigkeit* an einer Stelle als das „Herzstück des politischen Empfindungsvermögens moderner Demokratie" benennt (Shklar 2021: 142).

Nicht alle sind von der Wiederentdeckung Shklars begeistert. So schreibt etwa Christoph Möllers (2020: 9, 289), dass der Liberalismus aus einer „rein negativen", defensiven Haltung nicht zu retten sei. Veith Selk (2020: 51) zufolge ist der Liberalismus der Furcht angesichts der komplexen Gründe für die Erosion liberaler Demokratien sogar „ein wirklichkeitsfernes, veraltetes Ideal", das eine Apologie des *status quo* nach sich ziehen könnte. Selbst Katrina Forrester, die mit früheren Aufsätzen viel zum Shklar-Hype beigetragen hat (2011; 2012), stellt inzwischen ernüchtert fest, dass mit Shklar das konservative Ideal sozialer Stabilität wieder ins Blickfeld gerückt sei. Der Fokus auf die Furcht und die Vulnerabilität des Menschen als Gefühlswesen führe zu einer Philosophie und Politik mit relativ niedrigem Anspruch (vgl. Forrester 2019a: 268 f.; 2019b: 153).

Ich bin anderer Ansicht. In ihrem selten zitierten Text *Rechte in der liberalen Tradition* konstatiert Shklar, dass der Liberalismus der Furcht in der Gegenwart größere Erwartungen hege als die Sicherung des Friedens und die Beseitigung des Terrors. „Er steckt sich höhere Ziele", sagte sie, indem er „die Einhegung *aller* Quellen vermeidbarer Furcht" und die „Verringerung *jeder* Form von sozialer Ungleichheit" anstrebt, dabei „immer darauf bedacht, die persönliche Freiheit *aller* zu vergrößern" (Shklar 2017a: 35 f., Hervorhebung d. A.). Das ist keine bescheidene Bestrebung. Die Orientierung an den Quellen der Furcht birgt, wenn sie als Ausdruck des Ungerechtigkeitssinns verstanden wird, ein größeres Potenzial für die Demokratietheorie, als eine

Deutung von Shklar als konservativer Denkerin uns weismachen möchte.[6] Sind primäre Befürchtungen vor existenziellen Bedrohungen besänftigt, kann sich ihr Liberalismus neuen, komplexeren Formen der Furcht und Freiheit widmen (vgl. Honneth 2014: 258; Williams 2005: 60), die in einer historischen Konstellation an Geltungskraft gewinnen.

Aus Shklars Werk lässt sich, wie in jüngster Zeit oft betont, die eindringliche Forderung ableiten, konkrete Erfahrungen der Furcht und des Opferseins zum Gegenstand demokratischer Diskurse zu machen.[7] Eine kaum diskutierte Frage ist aber, welche Bedingungen es in einer Demokratie ihr zufolge ermöglichen, dass der über das Medium der Furcht vermittelte Ungerechtigkeitssinn artikuliert werden kann (vgl. Bajohr 2019: 92 ff.; Trimçev 2021b: 333). Der Aufsatz versucht deshalb, den Blick auch für die institutionellen Dimensionen von Shklars Demokratietheorie im Lichte der Komplexität ihres Furchtbegriffs zu schärfen.[8] Dabei lässt sich auf eine Spannung hinweisen: Einerseits äußerte sich Shklar zeit ihres Schaffens gegenüber demokratischen Experimenten mit Formaten politischer Beteiligung skeptisch (vgl. Misra 2016; 2022); andererseits sind einige ihrer Argumente, mit denen sie die Demokratie als „eine politisch angemessene Antwort auf den Sinn für Ungerechtigkeit" (Shklar 2021: 139) verteidigt, mit dieser Zurückhaltung nicht im Einklang.

Im Folgenden rekonstruiere ich zunächst, was Furcht für Shklar im Kern als Realitätskontakt ausmacht und weshalb sie mit dem Ungerechtigkeitssinn verknüpft ist. Daraufhin gehe ich auf die reflexive Furcht vor der Furcht ein, wobei sich zeigt, dass es vor allem Montesquieu und nicht Hobbes ist, auf dessen Schultern sie steht. Im vierten Abschnitt äußere ich mich via eines kurzen Exkurses zu Bernard Williams, ohne dabei den Fokus auf die Realität der Furchtverhältnisse zu verlieren, zur Besonderheit ihres politischen Realismus, der meines Erachtens letztlich nicht um eine grundlegende Moralvorstellung herumkommt. In einem letzten Schritt gehe ich, in Bezug auf Shklars ambivalente Einstellung gegenüber partizipativen und deliberativen Demokratiemodellen, auf zwei Grundbedingungen der Artikulation von Furchterfahrungen

6 Guina Gatta (2018), mit deren Analyse ich in vielen Punkten sympathisiere, verteidigt Shklar als radikale Theoretikerin einer aktivistischen und agonistischen Politikvorstellung. Doch mich stört, wie im vierten Abschnitt deutlich wird, die Etikettierung Shklars als einer Denkerin, die moralische Grundlagenforschung ablehne (vgl. Bajohr 2019: 94). Ebenso kulminiert die Absicht, soziale Ungleichheiten zu verringern und Opfern zuzuhören, nicht unbedingt in eine Forderung nach radikaler, aktivistischer Politik, die neue Gefahren und Risiken mit sich bringen kann (vgl. Shklar 1986: 17; Trimçev 2021b: 325 f.). Deshalb geht auch Kamila Stullerova (2014: 30) etwas zu weit, wenn sie über Shklar sagt: „Sie verbindet das schlimmste Übel der Grausamkeit mit der Verfolgung einer radikalen, transformativen und unablässigen Politik, die wir anstreben sollen."

7 Das vorliegende Argument verdankt Müllers (2015; 2019) klugen Shklar-Interpretation viel; die Diskussion des Ungerechtigkeitssinns und ihres Spätwerk fällt bei ihm jedoch etwas kurz aus. Ferner ist ein bahnbrechender Aufsatz von Bajohr (2019) zu nennen, an den ich in demokratietheoretischer Hinsicht anknüpfe. Ein weiterer wichtiger Beitrag der jüngsten Zeit stammt von Trimçev (2021a), die in ihrer Untersuchung der Shklar'schen Konzeptionen politischer Verpflichtung und des zivilen Ungehorsams auf Beziehungen der Loyalität und statt auf Furcht auf Wut eingeht, die sich in demokratischen Praktiken des Widerstands entlädt.

8 Hiermit stelle ich eine weitere Kritik von Forrester (2019b: 151) in Frage: dass Shklars „Schwerpunktlegung auf Macht, Politik und individuelle Erfahrung" nicht zu Institutionen, sondern von ihnen wegführe.

ein: (a) Kommunikationspraktiken und Sozialbeziehungen, die ermöglichen, was ich als affektive Verständigung bezeichne, sowie (b) Arbeitsverhältnisse, die einem von ihr geforderten demokratischen Ethos zuträglich sind. Damit weise ich auf Punkte hin, an die eine von Shklar inspirierte Demokratietheorie anknüpfen kann.

2. Furcht und Ungleichheit

Shklars Bemerkungen und Argumente zur Furcht und ihren Formen, die ich zu verbinden und ideengeschichtlich anzureichern versuche, sind über ihr Gesamtwerk verstreut, das nur selten in Gänze systematisierend in den Blick genommen wird (vgl. Hess 2014: 3). Im Kern lässt sich Furcht als negativer Kontakt zu einer möglichen oder bereits gegenwärtigen Realität verstehen, von der Gefahren und Widrigkeiten für uns oder andere ausgehen. Sie hängt mit dem subjektiven Sicherheitsempfinden zusammen, äußert sich als mentale sowie körperliche Reaktion auf eine Bedrohung, die von Personen oder Sachen ausgeht, und ist, wie Shklar (2013: 44) es formuliert, „so allgemein wie physiologisch". Der Begriff beschreibt eine unangenehme Emotion, die eine Abneigung anzeigt, weil ein Schaden erwartet wird, dem wir schwerlich, wenn überhaupt, widerstehen können. Furcht ist mentale Vorwegnahme eines kommenden Unheils, das für wahrscheinlich gehalten wird und dem wir uns ausgeliefert fühlen.

Sich zu fürchten ist laut Shklar eine natürliche Defensivreaktion endlicher Empfindungswesen. Zu leben heißt, dass einen ab und an die Furcht packt, und das ist nicht immer von Nachteil. Denn sie vermag vor vermeidbarem Leid zu schützen. Wenn wir gegenüber etwas abgeneigt sind, versuchen wir womöglich, das Übel zu vermeiden. Eine Abneigung führt zum Zurückweichen, kann aber auch lähmen. Der „außergewöhnliche Erregungszustand" der Furcht lässt uns, mit Montaigne (1998: 43) gesagt, entweder „Fersengeld" geben oder sie nagelt unsere Füße „am Boden fest". Sie kann uns den Schlaf rauben, uns verwirren und in den Wahnsinn treiben, uns Unfassliches tun lassen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass das Wovor der Furcht, welches diese Effekte haben kann, stets ein Ding der Wirklichkeit ist. Es kann sich um einen Gegenstand der Vorstellungskraft handeln, worauf Hobbes (1966: 108) mit seinem Begriff einer Furcht vor der „Macht unsichtbarer Geister" hinweist. Ebenso kann das Furchterregende statistisch unwahrscheinlich und gleichwohl in den Köpfen präsent sein, wie zum Beispiel Opfer eines Terroranschlags zu werden. Furcht ist eine Grunderfahrung menschlichen Seins, die von einer benennbaren Bedrohung, der wir entweichen möchten, erregt wird. Mit ihr geht ein Bewusstsein der eigenen Vulnerabilität und Abhängigkeit einher. Affektiv ist man sich einem Risiko bewusst, dass einem in einer Situation der Ungewissheit Leid widerfahren könnte. Eine für uns nachteilige Wirklichkeit wird als nahend empfunden (vgl. Heidegger 2006: 141).

Zugespitzt lässt sich der Realitätskontakt der Furcht mit Shklar als affektive Anerkennung einer Machtdifferenz verstehen, aus der die Erwartung, einen Schaden zu erleiden, herrührt: Der Gegenstand der Furcht gibt uns einen Grund, etwas zu denken

oder zu tun, was wir sonst nicht gedacht oder getan hätten.[9] Es vermindert unser Vermögen, zu unternehmen, wonach uns der Sinn steht, versperrt uns Weltzugänge. Furcht beschneidet Freiheit, weil sie uns zu Bewusstsein bringt, dass wir vom Willen anderer abhängig sind (vgl. Hobbes 1966: 275, 278; Müller 2019: 101). Wer die Furcht überwindet, entkommt folglich stets dem Zugriff einer Macht, die viele Fratzen haben kann; und weil Ungleichheiten in Gesellschaften, „realistisch" verstanden, unvermeidlich sind, wie Shklar (2017a: 42; 2021: 139) meint, ist Furcht eine unausrottbare Grunderfahrung menschlicher Existenz, der sich die Demokratietheorie annehmen muss.

Ihr zufolge fürchten wir uns vor allem, wenn wir kaum ertragbaren mentalen oder körperlichen Schmerz antizipieren. Das bedeutet natürlich nicht, dass jede Art des Schmerzes dieses Gefühl hervorruft. Es ist sinnvoll, von einem engen Furchtbegriff zu sprechen, mit dem sie vornehmlich operiert und dem sie Normativität zuspricht (vgl. Bajohr 2019: 89). Demnach lässt sich von Grundübeln sprechen, die wir alle kennen und vermeiden wollen, was impliziert, dass es Erfahrungen gibt, die grundsätzlich zu fürchten sind, weil jene, die unter ihnen leiden, sie als Desaster wahrnehmen (vgl. Williams 2005: 145).

Shklar (2014: 17) stellt die Grausamkeit als *summum malum* in den Mittelpunkt ihres Denkens, womit sie die willentliche physische und mentale Quälerei eines schwächeren Wesens meint. Sie sei das Schlimmste, das Menschen einander antun. Wer ihr zum Opfer fällt, empfinde stets Furcht. Es ist demnach unser größtes Laster, das möglich ist aufgrund ungleich verteilter Macht. Das erklärt, warum eine Hauptquelle der Furcht der militarisierte Staatsapparat ist. Denn dieser kann wie fast nichts sonst systematisch und organisiert Elend und Qualen verursachen (vgl. Shklar 2017a: 34). Das Umfeld, in dem staatlicher Terror walten kann, ist von sozialer Distanz und Hierarchie geprägt, die die emotionale Einbeziehung des Anderen erheblich erschwert. Furcht vor Grausamkeit und anderem Unglück gedeiht dort, wo Menschen voneinander entrückt sind und, auch aufgrund eines weit verbreiteten ideologisch unterfütterten Glaubens an Falschheiten, dazu ermutigt werden, manche Mitmenschen und Minderheiten als minderwertig zu betrachten und sie auf eine Weise zu behandeln, die Kummer auslöst.

Erstmals und nur einmal erwähnt Shklar den Sinn für Ungerechtigkeit in *Ganz normale Laster*. Dieser gehe über ein bloßes Mitleidsempfinden hinaus und beinhalte die Erkenntnis, dass Missbräuche der Macht und das unnötige Leiden, das sie hervorbringen, beklagenswert sind. Der Kerngedanke lautet, dass es menschlich ist, mit Empörung und Furcht auf die universelle Ungerechtigkeit der Grausamkeit zu reagieren. Wehrlosen Wesen, denen zügellos und ohne Rechtfertigung Schmerz zugefügt wird – das rühre selbst „die gröbsten Menschen" (Shklar 2014: 33). Shklar hat, neben Montaigne, der seinen Hass auf die Grausamkeit sprachgewaltig betonte, Rousseau im Sinn, nach dem die-

9 Wenn ich Macht hier als ein Vermögen verstehe, anderen Menschen bewusst einen Grund zum Handeln oder Denken zu geben, stütze ich mich auf Rainer Forst (2015: 62 f.) einflussreiche Bestimmung. Er verknüpft die Furcht ebenfalls mit dem Machtbegriff, ohne aber auf diesen Konnex näher einzugehen: „[E]ine kontextsensible Analyse der Macht muss die Fälle unterscheiden können, in denen ein Panzer gefürchtet wird und man deshalb die Straße verlässt, und solche, in denen er als feindlich und bedrohlich angesehen wird, aber die Furcht vor ihm dennoch schwindet."

ser Impuls nicht nur durch persönliche Verletzungen hervorgerufen wird, sondern auch eine emphatische Reaktion angesichts des Leidens der anderen sein kann (vgl. Shklar 2021: 142). Ebendiese Reaktion wird in einem Kontext sozialer Ungleichheit unterdrückt, führt zu Indifferenz und Selbstsucht: „Ungleichheit schadet der Fähigkeit, für andere zu empfinden und sich in ihrem Leiden zu erkennen" (Shklar 1969: 47).

Die Forderung, die Furcht vor Grausamkeit zu verhindern, geht mit der Überlegung einher, dass es Erfahrungen gibt, die wir alle zu vermeiden trachten. Etwas verblüffend ist dann jedoch, wenn Shklar (2013: 50; 2014: 11) schreibt, dass das Gefühl eine „unmittelbare" Erfahrung sei und uns auf den „Stand lediglich reaktiver Empfindungswesen" zurückwerfe. Befürchtungen haben vielmehr einen kognitiven Gehalt und können manipuliert werden (vgl. Müller 2015: 47 f.). Furcht ist auf Grundlage von Erfahrungswissen und Evidenz rationalisierbar oder zu entkräften. Dies trennt sie von der Angst, die eine diffuse Befindlichkeit ist, die keinen konkreten Gegenstand hat, sondern ein Unbehagen in einem als bedrohlich empfundenen Umfeld darstellt.[10] Es hat Vorzüge, zwischen Angst und Furcht zu differenzieren, weil dies mehr moralpsychologische Tiefe erlaubt. Da sich Furcht auf ein *malum futurum* bezieht, kann sie begründet werden, indem das in einem Kontext der Ungleichheit auftretende Bedrohliche benannt wird. Das macht sie politisch bearbeitbar und zu einem möglichen Gegenstand der Urteilskraft (vgl. Müller 2019: 138).

Shklar hat jedoch, worauf Hannes Bajohr (2019: 90) hinweist, kein vollumfängliches Argument für die Universalisierung der Furcht vor der Grausamkeit als stets negativer Erfahrung entwickelt; eine naturalistische Begründungsfigur wäre erforderlich. Ein Liberalismus, der die Grausamkeit zum höchsten Übel erhebt, muss laut Shklar (2013: 45) letztlich über die Annahme hinausgehen, dass wir sie alle fürchten – die relevante Normativität kann nicht aus einer solchen empirischen Tatsache gewonnen werden. Sie scheint hier eine Rechtfertigungslücke zu lassen, die ich im vierten Abschnitt, zumindest teilweise, zu schließen versuche. Zunächst gilt es jedoch, sich zur Furcht vor der Furcht zu äußern. Diese hat eine reflexive Struktur und umgeht das Problem eines naturalistischen Fehlschlusses; und ihr kommt in der Demokratie eine entscheidende Rolle zu.

3. Die Reflexivität der Furcht vor der Furcht

Nichts sollten wir mehr fürchten als die Furcht selbst, schreibt Shklar in Anlehnung an Montaigne,[11] weil sie die Wurzel anderer Übel und Laster sein könne. Das Gefühl beeinflusst demnach unseren Charakter, regt uns potenziell zu schädlichen Handlungen und Denkweisen an. Grausamkeit, Lügen und Verrat seien allesamt ihre Kinder, was sie

10 Diese Unterscheidung hat eine reiche philosophische Tradition, ist aber zugegebenermaßen notorisch umstritten. Bei Heidegger (2006: 140) heißt es, ähnlich wie bei Kierkegaard, dass das Furchtbare durch seine innerweltliche Abträglichkeit „als Drohendes" charakterisiert sei und stets eine erkennbare Quelle in der Nähe habe, während das Wovor der Angst „völlig unbestimmt" ist (ebd.: 186).

11 „Wovor ich mich am meisten fürchte, ist die Furcht. Ihre Gewalt übersteigt in der Tat alle anderen Bedrängnisse" (Montaigne 2016: 44). Zum Einfluss der psychologischen Skepsis Montaignes auf Shklar vgl. Vogt (2018).

zur „schlimmste[n] aller moralischen Verfassungen“ mache (Shklar 2014: 265). Es war, neben Montaigne, vor allem Montesquieu, den sie den „Meister der politischen Realität“ (Shklar 1976: 89) nannte, der aufgrund der fürchterlichen Folgen der Furcht davon überzeugt war, dass nichts sie legitimieren könne: „In Montesquieus Augen ist Furcht so schrecklich, körperlich und seelisch so zerstörerisch, dass sie durch keine ihrer Folgen aufgewogen werden könnte“ (Shklar 2014: 259).

Furcht kann eine große Menge ergreifen. Die Einsicht, dass andere sich fürchten und entsprechende Präventivmaßnahmen ergreifen, vermag sie zu erregen, ohne dass man sich über das „Warum oder Was“ (Hobbes 1966: 44) im Klaren ist. Subjektive Risikoabschätzungen werden von dem Verhalten und den Erfahrungen der Menschen in unserem Umfeld beeinflusst. Furcht gefährdet deshalb das fragile Gut allgemeinen Vertrauens, jene riskante Einstellung, die ebenfalls unter Bedingungen der Ungewissheit eingenommen wird und einen verwundbar macht, und welche Shklar als konstitutive Eigenschaft einer demokratischen Ordnung ansieht. Denn ohne einen „ungewöhnlich hohen Grad“ an Vertrauen zwischen Regierenden und Regierten, in Verfahren wie Wahlen, Parteien und Gerichtsprozesse, schreibt sie, sei die liberale Demokratie unmöglich (Shklar 2014: 164). Da sie oft mit dem phänomenologischen Mittel der Literaturinterpretation ihre Argumente stützt, will ich ein Theaterstück heranziehen, das den Vertrauensverlust in einer furchtsamen Gesellschaft illustriert.

In *Furcht und Elend des Dritten Reiches* beschreibt Bertolt Brecht (1970: Szene 10) eine Frau und einen Mann, die mit ihrem Sohn am Tisch sitzen und sich streiten. Es ist das Jahr 1935 in Köln. Der Vater redet sich in Rage aufgrund der Nachrichten über „die Priesterprozesse“, die er eine „Schweinerei“ nennt. Die Mutter erwidert, es sei doch „nicht so schlecht, wenn sie ausräumen“. Ihr Mann schimpft, dass in deren „Braunem Haus“ auch nicht alles sauber sei. Nach einer Weile fällt ihnen auf: ihr Sohn ist verschwunden. Beide werden nervös, weil sie befürchten, dass er zur Hitlerjugend gehen könnte. „Das über das Braune Haus hättest du nicht sagen dürfen“, sagt die Frau. Ihr wird übel, der Mann schimpft: „Großer Gott! Und da soll man Lehrer sein! Erzieher der Jugend! Furcht habe ich vor ihr!“ Beide wälzen grässliche Gedanken, der Mann sieht sich vor Gericht, wo sein „eigen Fleisch und Blut“ gegen ihn aussagt, schimpft seinen Sohn „Judas“ und legt zitternd ein Eisernes Kreuz an. Unterdessen erwägt seine Frau, ein Hitlerbild über den Schreibtisch zu hängen. Dann kommt der Junge zurück, eine Tüte Schokolade in der Hand haltend. „Hast du nur die Schokolade gekauft?“, fragt seine Mutter, und er antwortet: „Was denn sonst? Klar“ – doch sie trauen ihm nicht.

Exemplarisch zeigt sich hier der drastische Einfluss, den Herrschaftsverhältnisse auf intimste Beziehungen haben können. Die Menschen in Brechts Szene handeln und denken unter Bedingungen systematischer Furcht, die Freiheit beschneidet und die Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen korrumpiert (vgl. Allen 2001: 355). Sie wissen, dass ihnen die Mitglieder des „Braunen Hauses“ jederzeit und ungestraft Grausamkeiten antun könnten. Sollte ihr Sohn sie verraten, wären sie dem Machtapparat ausgeliefert. Ferner zeigt sich der abschreckende Effekt der Furcht, der sie zu einem probaten Mittel des Ordnungserhalts macht. Das ist es, worauf Montesquieu anspielt, wenn er die Furcht

zum Prinzip der Despotie erhebt. Die Furcht vor politischer Zwangsmacht, die im Dritten Reich zur gebräuchlichsten Form sozialer Kontrolle wurde, ist Teil unseres historischen Gedächtnisses. Die Möglichkeit derartiger Ungeheuerlichkeiten ist real, weil sie real gewesen sind. Shklar erinnert daran, dass es jene in Brechts Stück hervortretende Furcht vor willkürlichen, unerwarteten und unnötigen Ausübungen von Macht ist, die wir stets zu fürchten haben. Rawls (1975: 523) definiert die Furcht als ein natürliches, nicht aber als ein moralisches Gefühl, zu dessen Erklärung sich jemand auf etwas „anerkannt Rechtes oder Unrechtes" beziehen müsste. Genau das trifft jedoch auf die Furcht vor der Furcht zu.

Diese Überlegungen führen zu einem Paradox politischer Macht, das in Hobbes' politischer Theorie zu finden ist (vgl. Robin 2004: 32). Einerseits ist hiernach die erste Aufgabe eines Staates, will er seinen Anspruch auf rechtmäßige Autorität einlösen, für die Sicherheit der Bürger:innen zu sorgen (vgl. Williams 2005: 3). Doch dies ist nur möglich, wenn an die Stelle allseitigen Misstrauens und Unbehagens die konkrete Furcht vor dem „Schwert des Staates" (Hobbes 1966: 90) und damit dessen Strafgewalt tritt, die die Menschen in Schach hält: „Furcht und Freiheit sind vereinbar" (ebd.: 163). Menschen sind, wie er in der Vorrede von *De Cive* ausführt, so beschaffen, dass sie sich unweigerlich misstrauen und voreinander fürchten, solange nicht die funktional notwendige Furcht vor einer Machtinstanz besteht, die sie zu „bändigen" imstande ist (Hobbes 2017: 13). Er betont die Nützlichkeit der Furcht als einer Leidenschaft, auf die man sich in der Politik als „Katalysator der Integration" (Selk 2020: 47) verlassen muss.

Ein auf Montesquieu aufbauender Liberalismus kann das nicht akzeptieren, sondern betrachtet es als desaströste Idee, Furcht gesellschaftlich zu legitimieren: „Furcht zerstört Freiheit" (Shklar 2014: 8). Shklar (ebd.: 54) steht Montesquieus „düstere[m] Realismus", der ein ausgewogenes Geflecht aus politischen Praktiken und Rechtsverhältnissen einfordert und dessen Kernmerkmal die Gewaltenteilung ist, viel näher als Hobbes' Feier der Furcht vor geballter Macht. Das Hauptziel von Montesquieus Legitimitätstheorie ist, Menschen vor den ungebremsten „Aggressionen der Herrschenden" zu schützen (Shklar 2017b: 117). Seine wohlwollende Misanthropie, die ohne einen tiefempfundenen Hass auskommt,[12] verlangt eine Entpersonalisierung der Politik: Verfahren statt Personen sollen gebieten (Shklar 2014: 241). Die Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, heißt, für eine Streuung der Macht, soziale Diversität, wechselseitige Toleranz und Pluralismus zu plädieren. Der Liberalismus der Furcht sieht in einer auf den Prinzipien politischer Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit beruhenden demokratischen Republik die einzige Staatsform, die sich dem Ideal einer furchtfreien Gesellschaft annähern kann; deshalb der Begriff einer monogamen und treuen „Zweckehe" (Shklar 2013: 62). Doch Shklars Demokratietheorie zeigt sich erst dann in ihrer vollen Strahlkraft und Aktualität, wenn man sich die aus ihrem Ansatz ableitbaren Bedingungen der Artikulation von Furchterfahrungen näher vor Augen führt. Hierfür muss man das Spezifische ihres Realismus' verstehen, auf dessen Grundlage ihre Forderung, Furcht zum Gegenstand demokratischer Debatten zu machen, ihre Rechtfertigung erlangt.

12 Montesquieu stellt laut Shklar (2014: 238) „völlig klar heraus, dass die moralischen Kräfte des Menschen so unzureichend seien, dass er immer Gefahr laufe, gegenseitiger Zerstörung anheimzufallen."

4. Demokratie auf Augenhöhe: Shklars Realismus und das Recht, gehört zu werden

Williams hat in seinem Spätwerk den Liberalismus der Furcht mit der Tradition des ‚politischen Realismus' in Verbindung zu bringen versucht, und auch andere haben der Doktrin diese Eigenschaft zugeschrieben (vgl. Bajohr 2017: 9; Forrester 2012; Galston 2010: 386; Kaufmann 2020; Stullerova 2014: 36 f.). Es ist jedoch nicht evident, was Shklars Ansatz und ihren Fokus auf die Kritik der Furchtverhältnisse als ‚realistisch' auszeichnet. Ein Markenzeichen des Realismus in der politischen Theorie, wie Williams (2005: 10) ihn umrissen hat, ist die Ablehnung einer ‚bloß' moralischen Normativität, die die politische Sphäre überwölbt und auf sie angewandt wird. Rawls' Gerechtigkeitstheorie sowie der Utilitarismus stehen hiernach paradigmatisch für einen ‚Moralismus', der die konstitutiven Umstände der Politik verkenne und gutes politisches Handeln als angewandte Ethik missverstehe (vgl. Ulrich 2021).

Bekanntlich spricht Williams (2005: 157) von einer „ersten Aufgabe" der Politik, die in der Gewährleistung der Grundvoraussetzungen sozialer Kooperation besteht. Die Ordnung als Universalzweck jeder legitimen Regierung erlaubt demnach aber nicht jedes Mittel. Der Staat darf nicht in Form einer Schreckensherrschaft jenes Unheil anrichten, das er verhindern soll. Williams bringt dies mit Hobbes in Verbindung, dessen Nähe zum Liberalismus der Furcht ich oben bereits bezweifelt habe. Er argumentiert jedoch weiter, dass die Lösung der ersten Aufgabe der Politik der Forderung nach „annähernd gleicher Annehmbarkeit" entsprechen müsse (ebd.: 7). Damit meint er, dass jene, die einen Autoritätsanspruch erheben, *jedem* politischen Subjekt zu erklären haben, warum es gute Gründe gibt, eine Zwangsordnung als gerechtfertigt anzuerkennen. Dies ist eine Legitimationsforderung, die in der Idee eines genuin politischen Verhältnisses, das *per definitionem* keine Form „reiner Beherrschung" darstellen könne, enthalten und auf das Axiom zurückzuführen sei, dass Macht allein kein Recht schafft (ebd.: 5, 96). Aber was ist die Quelle der Normativität, aus der die Forderung nach annähernd gleicher Akzeptabilität ihre Geltungskraft schöpft? Worauf gründet Williams' ‚Prinzip Kritischer Theorie', wonach politische Macht ihre eigene Rechtfertigung nicht selbst produzieren darf? Sein Ansatz steht auf wackligen Beinen, weil er eine moralische Normativität auszudrücken scheint, die den Irrungen und Wirrungen der Politik vorgeordnet ist und der eine transhistorische Geltung zukommt (vgl. Estlund 2017: 401; Forst 2021; Larmore 2020: 108; Ulrich 2021: 102).

Dies führt mich zurück zu Shklar, deren Denken weit weniger konsonant mit Williams' Realismus ist, als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Zurecht lobte Letzterer ihren Liberalismus „von unten" für dessen Sensibilität gegenüber der Geschichte und den Ansprüchen sowie Erfahrungen „ganz normaler" Menschen inmitten asymmetrischer Machtverhältnisse (Williams 2005: 61). Shklar verdrängte die konfliktreiche politische Realität keineswegs, das stimmt. Ferner schwamm sie oft gegen den Strom und lamentierte etwa, dass sich die analytische Philosophie zu sehr mit Fragen fairer Regeln der Güterverteilung beschäftigt und das Grausame, Nega-

tive, und Irrationale vernachlässigt habe (Shklar 1986: 24); den Perspektiven der Opfer von furchtauslösenden Ungerechtigkeiten und deren Bedeutung für unser Nachdenken über die Demokratie sei nicht genügend intellektuelle Achtung gezollt worden (Shklar 2021: 32). Die Philosophie müsse sich verstärkt auch mit Anliegen beschäftigen, „die eher gefühlt als gesprochen werden und bei denen es nicht so sehr darum geht, was gesagt werden kann, sondern um die Schwierigkeit, überhaupt etwas zu sagen" (Shklar 1998a: 173). Ebenso wandte sie sich gegen Ideologien der moralischen Einmütigkeit in der Politik, wie sie etwa der naturrechtliche „Legalismus" oder kommunitaristische Theorien vertreten, kritisierte die anti-politischen Züge der philosophischen Romantik sowie des „christlichen Fatalismus" (Shklar 1957: Kap. 5) und hielt soziale Vielfalt und Toleranz, wie betont, für Grundbedingungen eines Zusammenlebens in Freiheit. Alles typisch ‚realistische' Tendenzen.

Allerdings argumentiert Shklar (1964: 123 ff.) in *Legalism* wohlgemerkt auch gegen ‚politische Realist:innen' wie Carl Schmitt und Hans Morgenthau,[13] die die ‚Autonomie der Politik' gegenüber Sphären wie der Moral, Ökonomie und des Rechts verteidigen, worin sie ein zum Scheitern verurteiltes Projekt erkennt. Denn ‚das Politische' lasse sich nicht als eigenständiger Bereich mit rein immanenten Gesetzen begreifen.[14] Wichtiger noch: Gerade ihr spätes politisches Denken weist, wie auch Bajohr (2019: 94) betont, ein verblüffend kantisches Potenzial auf, welches Williams nicht gebührend berücksichtigt hat. Immer wieder taucht in Shklars Schriften das Konzept der ‚Menschenwürde' auf. In *Legalism* noch etwas nachlässig abgetan als ein so „vager Begriff, dass ihm in keinerlei spezifischen Situation eine konkrete Bedeutung zukommt" (Shklar 1964: 93), schließt sie in *Der Liberalismus der Furcht* keineswegs aus, dass das Verbot der Grausamkeit und die Überwindung der Furcht als notwendige Bedingungen der „Würde von Personen" verstanden werden könnten (Shklar 2013: 45 f.). In *Über Ungerechtigkeit* heißt es, dass sich der demokratische Sinn für Ungerechtigkeit geltend mache, „wenn jemandem die menschliche Würde abgesprochen wird" (Shklar 2021: 141). Es handele sich um eine Intuition, die öffentlichen Respekt verdiene. Und bereits in ihrer Doktorarbeit hieß es, dass ohne einen Hoffnungsschimmer, dass sich die „Macht menschlicher Vernunft" im freien Handeln entfalten könne, politische Theorie nicht möglich sei (Shklar 1957: xix). Forrester (2012: 262 f.) hat zudem anhand beeindruckender Recherchen aufgedeckt, dass Shklar, anders als Williams, tiefe Sympathien für die praktische Philosophie Kants hegte.[15] Doch man muss nicht unbedingt in den Boxen des Harvard-Archivs kramen, um das zu erkennen. Diese schimmern etwa auch in ihrer Hegel-Studie durch, in der sie eine

13 Williams (2005: 78) konnte Schmitts Begriff des Politischen als Freund-Feind-Polarität trotz dessen gefährlicher Ambiguität die „Wahrheit" abgewinnen, „dass die politische Differenz zum Wesen der Politik gehört".

14 In Shklars (1998b: 317) frühem Aufsatz zu Henri Bergson steht: „Politische Theorie ist keine unabhängige Sphäre des Denkens", weil sie implizit oder explizit stets von „umfassenderen religiösen, erkenntnistheoretischen und moralischen Überlegungen" abhängt.

15 All dies verträgt sich nicht gut mit der Deutung, dass Shklars Ansatz jenseits aller fundamentalen moralischen Begründung stehe, den „Kantischen *Vernunftglauben*" verworfen und die „Autonomie und Würde der Politik" betont habe (Gatta 2018: 3, 144 ff., Hervorhebung im Original; vgl. Bülte 2018). Es würde sich lohnen, näher zu erörtern, ob sich Shklars Liberalismus im Lichte der kantischen Züge ihres Denkens nicht doch zwischen

Formulierung des Kategorischen Imperativs verteidigt: „Das Gebot, den Menschen niemals *bloß* als Mittel zu gebrauchen, ist *nicht* nur eine Formel oder ein Test, sondern es erlegt jedem von uns ziemlich genaue Pflichten auf" (Shklar 1976: 140, Hervorhebung im Original).

Wie hängt diese deontologische Tendenz mit dem Realitätskontakt der Furcht zusammen? Erneut lohnt es sich, eine Bemerkung von Williams (2005: 61) auf ihren Gehalt hin abzuklopfen: Ihm zufolge entdeckt Shklar Rechte nicht „philosophisch", sondern historisch und politisch. Der Ruf nach Rechten stellt, wie Shklar (1986: 24) in *Injustice, Injury, and Inequality* expliziert, eine Reaktion auf reale Gefahren in einer von Irrationalismen geprägten Welt dar. Sie werden voller Entrüstung verlangt, wenn sich Menschen vor Verletzungen und Grausamkeiten vonseiten des Staates oder privater Akteur:innen fürchten: „Rechte werden gegen den Missbrauch von Macht geltend gemacht" (ebd.: 25). Um ihre Bedeutung für die Demokratie zu verstehen, müsse sich die politische Theorie mit jenen befassen, die für neue Rechte gekämpft haben oder von existierenden, wie dem Wahlrecht, ausgeschlossen worden sind (vgl. Shklar 1991: 15).

Angedeutet ist damit die moralepistemologische Sichtweise, dass negative Erfahrungen der Furcht einen Moment der Transzendenz innerhalb der politischen Wirklichkeit bergen.[16] Sie können auf verallgemeinerungsfähige Ungerechtigkeiten hinweisen, die wir sonst nicht begreifen würden, und lassen uns nicht ausgeschöpfte Potenziale demokratischer Reformen erkennen. Shklar geht davon aus, dass die Dimensionen von Missständen, aufgrund derer manche Furcht empfinden, nicht vollumfänglich erfasst werden können, ohne dass die Demokratietheorie und die praktische Politik die Sichtweise jener, die sich erniedrigt, ausgegrenzt und entwürdigt fühlen und Rechte einfordern, inkludiert; zum Opfersein „gehört ein unabweisbar subjektives Moment" (Shklar 2021: 63). Ihr zufolge hängen Arten normativen Wissens von der sozialen Position und den besonderen Erfahrungen einer Person ab (vgl. Kaufmann 2020: 216).

Dies legt jedoch die Rechtfertigung eines Rechts, gehört zu werden, nahe, das als Grundbedingung unseres Lebens als moralische Wesen, die mit einem Unrechtsempfinden begabt sind, aufgefasst werden könnte: „Zumindest verdient jeder, angehört zu werden, und die Art und Weise, in der Bürger ihre sozialen und persönlichen Kränkungen wahrnehmen, kann nicht außer Acht gelassen werden" (Shklar 2021: 60). Das Recht, für seine eigenen und die Rechte der anderen kommunikativ einzutreten, ist laut Shklar (2017c: 183 f.) das allerwichtigste.[17] Sie sagt: „Überhaupt nicht gefragt zu werden, ob man für oder gegen die Einrichtungen ist, die das eigene Leben bestimmen, bedeutet, für nichts zu gelten, ein Nichts zu sein" (Shklar 2021: 187). Zudem mangelt es dann an einer

dem Utilitarismus und der Moralphilosophie Kants entscheiden müsste, statt sich einem Eklektizismus zu verschreiben. Eine solche immanente Kritik kann ich hier aber nur andeuten.

16 Diese Formulierung ist angelehnt an Honneth (2000: 108).

17 Deshalb ist die Existenz als staatenloses Individuum „eines der furchtbarsten politischen Schicksale" (Shklar 1991: 4). Es wäre spannend, jene Aussage über ein Recht, für seine Rechte einzustehen, im Lichte dieser Behauptung in *Ganz normale Laster* näher zu analysieren: „Das erste Recht ist, gegen die Furcht vor der Grausamkeit geschützt zu werden" (Shklar 2014: 261).

elementaren Quelle moralischer Erkenntnis. Laut Shklar sind es jene, denen Leid und Demütigungen widerfahren sind, die die Gültigkeit ihres Unrechtsempfindens am besten beurteilen können, während die Gründe für das Empfinden von Furcht oft von jenen schwer nachvollzogen werden können, die die Realität, die sie hervorruft, nicht erlebt haben. Deshalb darf die Demokratietheorie den Sinn für Ungerechtigkeit nicht ignorieren: „Sollte die Demokratie eine *moralische Dimension* haben, dann ist es die, dass das Leben aller Bürger von Bedeutung ist und dass sich *ihr Rechtsempfinden* durchsetzen muss" (ebd.: 60, Hervorhebung d. A.).

Was hier aufleuchtet, ist eine Vorstellung der Demokratie als Praxis wechselseitiger Achtung, bei der den Schlechtgestellten, Verlierer:innen und „dauerhaften Minderheiten" (Shklar 1964: 224) ermöglicht wird, ihre Ungerechtigkeitserfahrungen zu äußern. Dies erfordert nicht nur unabhängige rechtsstaatliche Einrichtungen, die das Prinzip *audi alteram partem* umsetzen, und eine ausgefeilte Dämpfung der Regierungsmacht, laut Montesquieu (2011: 166) bereits ein „Meisterwerk der Gesetzgebung", sondern auch Praktiken ergebnisoffener Kommunikation, bei denen sich Bürger:innen als Gleichgestellte erfahren und begünstigt wird, was Shklar als „rationale Empathie" benennt:[18] Wir sollen die Situation anderer zu erkennen versuchen, so als wäre sie unsere eigene, wobei wir uns unserer Verletzlichkeit gewahr würden. Diese Einbeziehung des Anderen muss dabei auf der Überzeugung ruhen, die dem kantischen Instrumentalisierungsverbot gleichkommt, dass ein Mensch kein „Ding oder eine Ressource für andere" sein dürfe (Shklar 1986: 32). Effektive Rechte bedürfen eines mentalen und emotionalen Aufwandes, jenen zuzuhören, die Ungerechtigkeiten erlitten haben, oder für jene zu sprechen, die selbst nicht sprechen können. Shklars Realismus nimmt psychologische Realitäten in der Demokratie ernst; doch das führt sie tief in die Sphäre einer universalistischen Moral.

5. Affektive Verständigung und Arbeit

Für eine Demokratietheorie in Shklars Sinne ist es von eminenter Bedeutung, sich mit den Bedingungen zu befassen, die es ermöglichen, dass Gründe der Furcht ausgesprochen und diskutiert werden können. Sie selbst weigerte sich, der „Beratungsindustrie" beizutreten und Ratschläge zu erteilen, „was Verhaltensregeln oder die Wahl einer Politik angeht" (Shklar 2014: 249). Müller (2019: 102) tut ihr jedoch Unrecht, wenn er meint, dass es bei ihr bisweilen so klinge, als ob Erfahrungen der Furcht „von einem preußisch-paternalistischen Staat in administrative Maßnahmen zum Schutz der Einzelnen umgesetzt oder auf irgendeine andere Weise rechtsstaatlich ruhiggestellt werden" könnten.

In ihrer autobiografischen Vorlesung *A Life of Learning* erwähnte sie ein Buch, das sie zurzeit überarbeite: „Ich versuche, Ungerechtigkeit von dem Blickwinkel derjenigen aus zu betrachten, die sie erlebt haben, nicht nach dem Vorbild eines Gerichtshofs, sondern auf eine weit weniger regelgebundene Weise" (Shklar 1996: 277). Sie meinte natür-

18 Sie borgt den Begriff von Nadine Gordimer (1989).

lich *Über Ungerechtigkeit*, in dem sie ihrer Theorie der Demokratie als Implementierung einer Idee der Verfahrensgerechtigkeit, bei der „die subjektiven Ansprüche Geschädigter" (ebd.) gehört werden, fulminant Ausdruck verliehen hat. Darin hat sie eine demokratische Infrastruktur vor Augen, innerhalb derer nicht nur alle Zugang zu „Institutionen des Ausgleichs" erhalten, sondern allen auch die Chance gewährt wird, ihr Ungerechtigkeitsempfinden öffentlich zu bekunden, um den *status quo* zu hinterfragen und zu verändern (Shklar 2021: 198). Demokratische Institutionen müssen demnach einen Rahmen stecken, in dem subjektive Erfahrungen erfasst und Rechtfertigungen eingefordert werden können, die als Triebfedern gesellschaftlichen Wandels wirken.

Wie im zweiten Abschnitt gesagt, sind es zwischenmenschliche Entfremdungen und Ungleichheiten der Macht, die das Umfeld konstituieren, in dem Furcht gedeiht. Das bringt mich zurück zu ihrem anfangs zitierten, weniger bekannten Aufsatz zum Liberalismus der Furcht, in dem sie konstatiert, dass die Doktrin mit einem „demokratischen Ethos" verbunden werden müsse, „das den Abbau sozialer Ungleichheiten verlangt" (Shklar 2017a: 40). Damit meint sie nicht, dass es geteilte dichte Wertvorstellungen braucht, kritisierte sie kommunitaristische Hoffnungen auf eine solche „gemeinschaftliche Eintracht" in der Demokratie doch stets als illusorisch und gefährlich (Shklar 1986: 33; vgl. Misra 2022). Vielmehr verteidigt sie eine Vision alltäglichen Begegnens und Interagierens im Öffentlichen wie im Privaten, wobei wir lernen, auf eine Weise miteinander zu sprechen und uns zuzuhören, sodass wir den ‚Ethos der Ungleichheit' überwinden.[19] Damit legt sie der Demokratietheorie nahe, darüber nachzudenken, auf welche Weisen sich soziale Distanz verringern ließe, die für die Ausbildung einer rationalen Empathie gegenüber dem Leiden der anderen unabdinglich ist.

Shklars Anspruch, immer zuerst den Stimmen der Opfer zuzuhören, stellt hohe Anforderungen an die Responsivität eines politischen Systems und die affektiven Fähigkeiten seiner Mitglieder. Es muss bedacht werden, dass es reichlich Überwindung kostet, zuzugeben, dass man sich in einer bestehenden normativen Ordnung abhängig und erniedrigt fühlt und deshalb Furcht empfindet; und man denke auch an Sprachbarrieren sowie intellektuelle Hürden. Die Schlechtgestellten müssen ein Interesse daran haben, zu reden und sich zu beteiligen, und dazu befähigt werden. „Die meisten wollen sich nicht als Opfer sehen", schreibt Shklar (2021: 65, Hervorhebung d. A.), „nichts könnte schließlich erniedrigender sein. Die meisten von uns würden lieber die *Realität uminterpretieren* als zuzugeben, dass wir Ungerechtigkeiten hilflos ausgeliefert sind."

19 Über Rousseau schrieb sie, dass ihm zufolge jede Ungleichheit emotionale Verschiebungen zur Folge hat, die dazu beitragen, dass wir zu Ungerechtigkeiten beitrügen oder ihnen zum Opfer fielen (vgl. Shklar 2021: 142). Erneut ist hier auch der Rekurs auf Montesquieu (2011: 142) interessant, weil er die „Liebe zur Gleichheit" als Tugend in einer Demokratie bestimmt, die es zu fördern gelte. Deshalb sorgte er sich, wie Shklar (2014: 116) hervorhebt, um den „politischen Schaden" des Snobismus, den sie als Angriff auf die Gleichheit beschreibt. In einer Rezension sagt Shklar (1972: 1131) zudem, dass der Fokus auf Montesquieus Theorie der Gewaltenteilung die „vielen erheblich interessanteren Aspekte seines Denkens" verdeckt habe, etwa den Kernkonflikt „zwischen der Zivilgesellschaft und der politischen Apparatur des modernen Staates".

Dies stellt Herausforderungen für Ideale partizipativer Demokratie in ihrem Sinne dar, und Shklar zögerte auch stets, kontinuierliche politische Beteiligung als Allheilmittel demokratischer Malaise zu bejubeln. In *American Citizenship* schreibt sie: „Einige Menschen dürften im ununterbrochenen politischen Engagement nicht aufgehen" (Shklar 1991: 11). In *Über Ungerechtigkeit* heißt es: „Mitbestimmung mag uns nicht von unseren Neurosen befreien" (Shklar 2021: 195). Ihre Einstellung zu demokratischer Partizipation als Mittel, um Menschen vom Joch der Furcht zu befreien, ist ambivalent. Denn so richtig die Beobachtung ist, dass sich aus ihrer Theorie die Forderung ableiten lässt, dass die Stimme der Exkludierten und Marginalisierten eine „zentrale politische Kraft" werden müsse, „um Räume der Anfechtung innerhalb des status quo zu eröffnen" (Gatta 2018: 125, 128), weist uns Shklar auch auf die komplexen Sozialbeziehungen hin, die nötig sind, damit Menschen sich dazu befähigt fühlen und bereit sind, ihre Leiderfahrungen in den öffentlichen Raum zu tragen. Eine Demokratietheorie, die sich auf Shklar berufen möchte, muss sich dezidiert dazu äußern, welche Voraussetzungen es braucht, damit marginalisierte Perspektiven tatsächlich „ein *agon* darüber eröffnen, was ganz *konkret* Furcht hervorruft" (Kaufmann 2020: 220, Hervorhebung im Original), statt es bei diesem wichtigen Postulat zu belassen und die benannte Spannung zu umgehen (vgl. Trimçev 2021a: 75).

Laut Shefali Misra (2016: 87, 91) impliziert der demokratische Aktivismus, der Shklar vorschwebte, wiederum definitiv keinen Ruf nach mehr politischer Beteiligung. Doch darüber ließe sich trefflich streiten, indem über Formen der Partizipation nachgedacht wird, die Shklars Skepsis gerecht werden. Nicht zuletzt war es ja niemand anderes als Rousseau, den sie als den „größten Repräsentanten" (Shklar 2021: 141) der demokratischen politischen Theorie ansah, der einen tiefen (und oft unterschätzten) Einfluss auf ihr Denken ausgeübt hat. Shklars eigene Bemerkungen weisen über eine rein repräsentative Demokratie hinaus. Denn diese scheint kaum in der Lage zu sein, den diffizilen Versuch in die Tat umzusetzen, dass Menschen öffentlich ihrem Sinn für Ungerechtigkeit einen wirkungsvollen Ausdruck verleihen können. Es bedarf Räume für Wahrnehmungen der Wirklichkeit, die schwer in Worte zu kleiden sind und dennoch geäußert werden müssen. Das Ideal ist eine Demokratie, die auf das Unrechtsbewusstsein von Menschen immerfort reagiert und eine affektive Verständigung ermöglicht, bei der mit den Betroffenen statt über sie gesprochen wird und sie sich respektiert fühlen (vgl. Tugendhat 1993: 295).

Sie schreibt: „[U]m am verlässlichsten herauszufinden, welche Grausamkeiten an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit erlitten werden, müsste man unter geregelten Bedingungen und zu jedem Moment diejenigen befragen, die am ehesten als Opfer in Betracht kommen – und das sind immer die Ohnmächtigsten" (Shklar 2013: 57; Übers. leicht geändert). An anderer Stelle sagt sie, es sei in allen historischen Realitäten zweifelhaft, „ob ein Regime auf Dauer nicht in Ungerechtigkeit abgleitet, wenn den Bürgern die aktive Teilnahme am öffentlichen Leben verwehrt bleibt" (Shklar 2021: 171, Übers. leicht geändert). Denn es ist ihr zufolge, wie betont, unmöglich herauszufinden, ob verdrängte Erfahrungen der Enttäuschung und Furcht begründet und politisch anerkannt sind oder nicht, „ohne sich die Klagen über die empfundene Ungerechtigkeit

sorgfältig anzuhören“ (ebd.: 147); und dabei muss man „der Stimme des Opfers *mehr* Glaubwürdigkeit einräumen als derjenigen der offiziellen Vertreter der Gesellschaft“ (ebd., Hervorhebung d. A.). Wie soll dies möglich sein ohne inklusive Beteiligungsformate, bei denen Menschen, die am Rande der Gesellschaft stehen und ihren Blickwinkel in der Politik nicht repräsentiert sehen, auch wirklich zu Wort kommen und so einen merklichen Einfluss auf politische Entwicklungen nehmen können, wodurch ihre Selbstachtung gestärkt wird?[20]

Shklar verschreibt uns, was die Gestaltung demokratischer Willensbildung anbelangt, keine Rezepte. Aber es ist wert, mit ihr über ihre inkonsistente Befürwortung einer konstitutionellen Demokratie, in der das Ausfüllen von Wahlscheinen und der Gang zur Justiz die primären politischen Handlungen sind, hinauszudenken. Sie ist überzeugt, dass Menschen merken, wenn sie missachtet werden: „Unter einigermaßen günstigen, demokratischen Bedingungen gedeiht ihr Sinn für *persönliche Würde* und wird darin bestärkt, *sich selbst zu behaupten*, insbesondere gegen die chronische Arroganz von Regierungsbeauftragten“ (ebd.: 148, Übers. leicht geändert und Hervorhebung d. A.). Und so zeigte sie sich letztlich doch in einer wichtigen Passage in *Über Ungerechtigkeit* optimistisch, wenn auch zögerlich, was das Versprechen demokratischer Politik als Selbstbestimmung in Rousseaus Geiste betrifft: „Die beste Möglichkeit, die Kluft zwischen bestehenden Erwartungen und dem Ruf nach gesellschaftlichen Veränderungen zu überbrücken, mag ein System wirkungsvoller und anhaltender Mitbestimmung aller Bürger sein, bei dem keiner immer gewinnt oder immer verliert“ (ebd.: 195).[21]

Doch die Bedingungen dieser kontinuierlichen Konsensfindung müssen eben einigermaßen günstig sein, was mich zu einem letzten Punkt führt. Es wird oft kritisiert, dass sich der Liberalismus der Furcht auf Gefahren beschränke, die von der Regierungsmacht ausgehen, und er andere Orte der Grausamkeit und des Elends, etwa innerhalb der Sphäre der Wirtschaft, übersehe. Gewiss sind es nicht immer primär staatliche Institutionen, vor denen wir uns zu fürchten haben. Shklar (2013: 47 f.) räumt durchaus ein, dass der Liberalismus, den sie verficht, die ökonomische Macht „der Preisfestsetzung oder dem Vermögen, Menschen zu beschäftigen, ihnen Gehalt zu zahlen und sie zu entlassen“, nicht ignorieren dürfe. Es ist in ihren Augen jede Form gesellschaftlicher Konzentration der Macht zu bekämpfen, die bei Menschen ein Gefühl des Ausgeliefertseins evoziert und sie fürchten lässt, der eigenen „Anstellung, Gesundheit und Bildung beraubt zu werden“ (Shklar 2017a: 36). Niemand dürfe – und hier zeigt sie sich erneut inspiriert von Rousseau – so arm sein, „sich verkaufen zu müssen, und niemand so reich, andere kaufen zu können“ (ebd.: 40).[22] Kein Mensch solle in einer Demokratie in läh-

20 Damit weise ich, ähnlich wie Müller (2015: 50), auf die Relevanz politischen Handelns und dessen tatsächlichen Erlebens für den Liberalismus der Furcht hin.

21 Zur Rolle politischen Wandels bei Shklar, der stets mit dissonanten Erfahrungen einhergeht, die neue Formen der Furcht hervorbringen können, vgl. Unrau (2018).

22 In Rousseaus (1977: 58) *Vom Gesellschaftsvertrag* heißt es sehr ähnlich, dass unter dem Begriff der Gleichheit, was den Reichtum anbelangt, zu verstehen sei, „dass kein Bürger derart vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, dass er gezwungen wäre, sich zu verkaufen.“

mender Armut versinken und sich darum sorgen müssen, die eigene Existenzgrundlage zu verlieren. Shklar war alles andere als blind gegenüber den affektiven sowie materiellen Voraussetzungen politischer Teilhabe (vgl. Honneth 2014; Vogt 2018). Und es sind heute bekanntlich die ärmeren Schichten und Angehörige minderqualifizierter Berufsgruppen, um deren politische Partizipation es nicht gut bestellt ist und deren Anliegen in den Parlamenten, deren Mitglieder relativ homogene Lebensläufe haben, kaum Gehör finden (vgl. Müller 2019: 133; Schäfer/Zürn 2021: 96). Die sozioökonomische Ungleichheit ist in fast allen Demokratien gewachsen. Vor diesem Hintergrund ist es erwähnenswert, dass Shklar in *American Citizenship* den Blick der politischen Theorie auch auf die Arbeitsverhältnisse als Voraussetzungen einer lebendigen demokratischen Kultur gelenkt hat. Wer eine selbstständige und aktive Bürger:innenschaft beschwört, muss sich zu deren sozialen Voraussetzungen äußern und eruieren, welche Formen der Furcht von der kapitalistischen Produktionsweise und Einkommens- sowie Vermögensverteilungen bedingt sind (vgl. Gatta 2018: 134; Nachtwey 2016). Ebenfalls in Betracht zu ziehen wären die Effekte von verachtenden Erfahrungen, die Menschen machen, die von Sozialhilfe abhängig sind, die inmitten des Reichtums kaum reicht, um über die Runden zu kommen (Shklar 1991: 22).

Shklar weist uns darauf hin, dass eine der vielen Herausforderungen für Ideale politischer Beteiligung darin besteht, dass es vor allem der in Form produktiver Arbeit geleistete Beitrag ist, der die soziale Wertschätzung und ein Gefühl der Selbstachtung beeinflussen – Bedingungen, die notwendig sind, um die Kraft zu entwickeln, sich einzubringen und Erfahrungen der Missachtung und Ausgrenzung zu teilen (vgl. Honneth 2000: 108); ganz zu schweigen von der Zeit, über die frei verfügt werden muss. Einiges wäre zur wirtschaftlichen Unabhängigkeit als Grundlage einer inklusiven Demokratie zu sagen. Mein Punkt ist schlicht, dass sich auch mit Shklar die wichtige und laut Axel Honneth (2021) von der Demokratietheorie vernachlässigte Frage stellen lässt, wie Arbeit heute verteilt und organisiert sein müsste, um eine moralische Kultur zu stärken, in der die Quellen der Furcht versiegen.

6. Fazit: Demokratie und Furchtfreiheit

Die Gefühlsregung der Furcht spielt eine Schlüsselrolle in Judith Shklars Rechtfertigung der liberalen Demokratie. Doch ob ihrer Schwerpunktlegung auf Negativa und Schadensvermeidung kritisieren viele ihren Ansatz als zu defensiv – die Renaissance ihres Denkens sei „politisch keine gute Nachricht“ (Möllers 2020: 289). Mein Ziel in diesem Aufsatz war es, zu zeigen, wie viel, genau besehen, daraus folgt, wenn die Demokratietheorie die Grunderfahrung der Furcht in ihrer Besonderheit als Realitätskontakt ernstnimmt. Einige normative Gedankengänge Shklars lassen sich, wie deutlich wurde, erhellen und systematisieren, wenn Furcht als affektives Bewusstsein von ungleichen Machtverhältnissen gedeutet wird. Denn so wird ersichtlich, warum das Grundübel der Grausamkeit, die (oft spielerische) Quälerei eines schwächeren Wesens,

ihr zufolge eng mit dem Gefühl der Furcht verbunden ist, und besser verständlich wird zudem, weshalb diese Emotion eine Ausdrucksform des Sinns für Ungerechtigkeit ist. In einem weiteren Schritt habe ich die Furcht vor der Furcht als moralisches Gefühl gedeutet, das eine reflexive Struktur hat und sich, an die Gräuel der Geschichte erinnernd, auf die individuellen und kollektiven Folgen der Furcht bezieht, die demokratietheoretisch relevant sind.

Zudem habe ich in die verworrene Debatte um den ‚Realismus' in der politischen Theorie interveniert. Denn ich wollte betonen, dass Shklars Begründung des Liberalismus gerade aufgrund einer virtuosen Verbindung von Einsichten Montesquieus, Rousseaus und Kants weder einem Hobbes'schen Verständnis politischer Legitimität noch einem Denken nahesteht, das vor-politische moralische Werte und Prinzipien ablehnt. Ihre Kritik der Furchtverhältnisse entpuppte sich als von einem Imperativ wechselseitiger Achtung geprägt, der es gebietet, Unrechtserfahrungen zum Gegenstand politischer Debatten zu machen. Das führte zuletzt zur Frage nach den Bedingungen, die diesem Ziel zuträglich sind, und damit zu ihrem Denken über demokratische Praktiken und Institutionen des Zusammenkommens und Zuhörens. Dabei zeigte sich, dass sich mit Shklar trotz ihrer Skepsis über neue Formen politischer Kommunikation und Partizipation nachdenken ließe, die affektive Sozialbeziehungen und eine ökonomische Unabhängigkeit voraussetzen. Zweifellos hat die Demokratietheorie viel zu gewinnen, wenn sie mit ihr und in Teilen über sie hinausgehend über die vielen Folgen der Ungleichheit und Furcht in allen Sphären der Gesellschaft nachdenkt.

Literatur

Allen, Jonathan, 2001: The Place of Negative Morality in Political Theory. In: Political Theory 29 (3), 337–363. https://doi.org/10.1177/0090591701029003002

Bajohr, Hannes, 2017: Judith Shklars Liberalismen. In: Ders. (Hg.), Der Liberalismus der Rechte, Berlin, 7–19.

Bajohr, Hannes, 2019: Judith N. Shklar über die Quellen liberaler Normativität. In: Karsten Fischer / Sebastian Huhnholz (Hg.), Liberalismus. Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen, Baden-Baden, 71–97. https://doi.org/10.5771/9783845282336-71

Brecht, Bertolt, 1970 [1957]: Furcht und Elend des Dritten Reiches, Berlin.

Bülte, Tobias, 2018: Politisches Denken jenseits von Begründung und Fatalismus: Überlegungen zu einer erweiterten Lesart Judith Shklars. In: Zeitschrift für Politische Theorie 9 (2), 193–208. https://doi.org/10.3224/zpth.v9i2.04

Estlund, David, 2017: Methodological Moralism in Political Philosophy. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 20 (3), 385–402. https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293353

Forrester, Katrina, 2011: Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar. In: Modern Intellectual History 8 (3), 591–620. https://doi.org/10.1017/S1479244311000369

Forrester, Katrina, 2012: Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism. In: European Journal of Political Theory 11 (3), 247–272. https://doi.org/10.1177/1474885111430605

Forrester, Katrina, 2019a: In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy, Princeton. https://doi.org/10.1515/9780691189420

Forrester, Katrina, 2019b: Experience, Ideology, and the Politics of Psychology. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar, Philadelphia, 136–157. https://doi.org/10.9783/9780812296525-008

Forst, Rainer, 2015: Noumenale Macht. In: Ders., Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen, Berlin, 58–81.

Forst, Rainer, 2021: Normativität und Wirklichkeit. Zu einer kritisch-realistischen Theorie der Politik. In: Ders., Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant, Berlin, 151–168.

Galston, William A., 2010: Realism in Political Theory. In: European Journal of Political Theory 94 (4), 385–411. https://doi.org/10.1177/1474885110374001

Gatta, Guina, 2018: Rethinking Liberalism for the 21st Century. The Skeptical Radicalism of Judith Shklar, New York. https://doi.org/10.4324/9781351205399

Geuss, Raymond, 2008: Philosophy and Real Politics, Princeton. https://doi.org/10.1515/9781400835515

Gordimer, Nadine, 1989: The Essential Gesture. Writing, Politics and Places, London.

Habermas, Jürgen, 2019: Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin.

Heidegger, Martin, 2006 [1927]: Sein und Zeit, Tübingen.

Hess, Andreas, 2014: The Political Theory of Judith N. Shklar. Exile from Exile, New York. https://doi.org/10.1057/9781137032515

Hobbes, Thomas, 1966 [1651]: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, übers. v. Walter, Euchner Neuwied / Berlin.

Hobbes, Thomas, 2017 [1642]: Vom Bürger. Vom Menschen, Hamburg. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2806-2

Honneth, Axel, 2000: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt (Main).

Honneth, Axel, 2014: Die Historizität von Furcht und Verletzung. Sozialdemokratische Züge im Denken von Judith Shklar. In: Ders. (Hg.), Vivisektionen eines Zeitalters, Berlin, 248–262.

Honneth, Axel, 2021: Der arbeitende Souverän; https://taz.de/Arbeit-Selbstachtung-und-Demokratie/!5774633/, 27.09.2022.

Kaufmann, Katharina, 2020: Die gerechtigkeitsproduktive Funktion politischer Konflikte: Judith Shklars konfliktiver Liberalismus. In: Zeitschrift für Politische Theorie 11 (2), 207–223. https://doi.org/10.3224/zpth.v11i2.03

Misra, Shefali, 2016: Doubt and Commitment: Justice and Skepticism in Judith Shklar's Thought. In: European Journal of Political Theory 15 (1), 77–96. https://doi.org/10.1177/1474885114543571

Misra, Shefali, 2022: Ugly Attachments: Judith Shklar and the Unattractive Face of Solidarity. In: Global Intellectual History 7 (4), 685–701. https://doi.org/10.1080/23801883.2020.1826084

Möllers, Christoph, 2020: Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik, Berlin.

Montaigne, Michel de, 2016 [1580]: Essais, übers. v. Hans Stilett, Frankfurt (Main).

Montesquieu, 2011 [1748]: Vom Geist der Gesetze, übers. v. Kurt Weigand, Stuttgart.

Moyn, Samuel, 2019: Before – and Beyond – the Liberalism of Fear. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar, Philadelphia, 24–46. https://doi.org/10.9783/9780812296525-002

Müller, Jan-Werner, 2015: Fear, Favor, and Freedom: Judith Shklar's Liberalism of Fear Revisited. In: Renata Uitz (Hg.), Freedom and Its Enemies. The Tragedy of Liberty, Den Haag, 39–56.

Müller, Jan-Werner, 2019: Furcht und Freiheit. Für einen anderen Liberalismus, Berlin.

Larmore, Charles, 2020: What Is Political Philosophy?, Princeton. https://doi.org/10.23943/princeton/9780691179148.001.0001

Nachtwey, Oliver, 2016: Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, Berlin.

Rawls, John, 1975: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt (Main).

Robin, Corey. 2004: Fear. The History of a Political Idea, Oxford.

Rousseau, Jean-Jacques, 1977 [1762]: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, übers. v. Hans Brockard, Stuttgart.

Selk, Veith, 2020: Das Veralten des Liberalismus der Furcht. In: Susanne Martin / Thomas Linpinsel (Hg.), Angst in Kultur und Politik der Gegenwart. Kulturelle Figurationen. Artefakte, Praktiken, Fiktionen, Wiesbaden, 43–60. https://doi.org/10.1007/978-3-658-30431-7_3

Schäfer, Armin / Zürn, Michael, 2021: Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus, Berlin.

Shklar, Judith N., 1957: After Utopia. The Decline of Political Faith, Princeton. https://doi.org/10.1515/9780691200866

Shklar, Judith N., 1964: Legalism. Law, Morals, and Political Trials, Cambridge, MA.

Shklar, Judith N., 1969: Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory, Cambridge.

Shklar, Judith N., 1972: Review of Montesquieu's System of Natural Government by Henry J. Merry. In: The American Historical Review 77 (4), 1131–1132. https://doi.org/10.2307/1859576

Shklar, Judith N., 1976. Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's „Phenomenology of Mind", Cambridge.

Shklar, Judith N., 1986: Injustice, Injury, and Inequality: An Introduction. In: Frank S. Lucash (Hg.), Justice and Equality Here and Now, Ithaca, 13–33. https://doi.org/10.7591/9781501738753-002

Shklar, Judith N., 1991: American Citizenship. The Quest for Inclusion, Cambridge, MA.

Shklar, Judith N., 1996 [1989]: A Life of Learning. In: Bernard Yack (Hg.), Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar, Chicago, 263–279.

Shklar, Judith N., 1998a [1965]: The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia. In: Ders., Political Thought and Political Thinkers, Chicago, 161–174.

Shklar, Judith N., 1998b [1958]: Bergson and the Politics of Intuition. In: Ders., Political Thought and Political Thinkers, Chicago, 317–338.

Shklar, Judith N., 2013 [1989]: Der Liberalismus der Furcht. In: Hannes Bajohr (Hg.), Der Liberalismus der Furcht, Berlin, 26–66.

Shklar, Judith N., 2014 [1984]: Ganz normale Laster, Berlin.

Shklar, Judith N., 2017a [1992]: Rechte in der liberalen Tradition. In: Hannes Bajohr (Hg.), Der Liberalismus der Rechte, Berlin, 20–64.

Shklar, Judith N., 2017b [1987]: Politische Theorie und die Herrschaft des Gesetzes. In: Hannes Bajohr (Hg.), Der Liberalismus der Rechte, Berlin, 108–148.

Shklar, Judith N., 2017c [1990]: Positive Freiheit und negative Freiheit in den Vereinigten Staaten. In: Hannes Bajohr (Hg.), Der Liberalismus der Rechte, Berlin, 149–186.

Shklar, Judith N., 2021 [1990]: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Berlin.

Stullerova, Kamila, 2014: The Knowledge of Suffering: On Judith Shklar's „Putting Cruelty First". In: Contemporary Political Theory 13 (1), 23–45. https://doi.org/10.1057/cpt.2013.12

Trimçev, Rieke, 2021a: Judith N. Shklar on Disobedience and Obligation in a „Society of Strangers". In: Constellations 29, 65–79. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12590

Trimçev, Rieke, 2021b: Ein „anderer Liberalismus" für das 21. Jahrhundert – aber welcher? Neue Texte von und über Judith N. Shklar. In: Neue politische Literatur 66, 323–343. https://doi.org/10.1007/s42520-021-00379-7

Tugendhat, Ernst, 1993: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt (Main).

Ulrich, Amadeus, 2021: Gerechtigkeit und Moralismus: Treffen die Einwände des politischen Realismus gegenüber Rawls zu? In: Zeitschrift für praktische Philosophie 8 (2), 89–116. https://doi.org/10.22613/zfpp/8.2.4

Unrau, Christine, 2018: Judith Shklars Sinn für Veränderung: Quellen und Voraussetzungen politischen Wandels im Denken Judith Shklars. In: Zeitschrift für Politische Theorie 9 (2), 239–251. https://doi.org/10.3224/zpth.v9i2.07

Vogt, Peter, 2018: Skepsis und Sozialdemokratie – Mésalliance oder Zukunftsbündnis? Ein Plädoyer im Anschluss an Judith Shklar. In: Zeitschrift für Politische Theorie 9 (2), 223–238. https://doi.org/10.3224/zpth.v9i2.06

Williams, Bernard, 2005: In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument, Princeton.

Die Realität der Zeit und die Ereignishaftigkeit der Demokratie

Überlegungen zur Temporalisierung der Demokratietheorie im Anschluss an Arendt und Rancière

*Marlon Barbehön**

Schlüsselwörter: Zeit, Realität, Kontingenz, Konstruktivismus, operative Zeittheorie, Systemtheorie, Demokratietheorie, Republikanismus, radikale Demokratie, das Politische

Abstract: Obgleich Zeit typischerweise als objektive Realität und als gegebene Randbedingung von (demokratischer) Politik erscheint, kann ihre Bedeutung in der sozialen Welt nicht in hinreichender Tiefe mit einer naturalistisch-uhrenzeitlichen Perspektive erfasst werden. Vielmehr konstituieren sich, so die Ausgangsannahme des Beitrags, Zeit und Demokratie (in der Moderne) in wechselseitigem Bezug und auf spezifische Weise. Auf Grundlage eines kontingenztheoretischen Zugangs und eines operativen Zeitbegriffs, der die Entstehung von Zeit in sinnstiftenden Ereignissen lokalisiert, wird argumentiert, dass Demokratie ein spezifisches temporales Weltverhältnis bezeichnet, in dem die Offenheit der Zukunft zugleich gesteigert und reduziert und dabei die Kontingenz dieses Wechselspiels bewahrt wird. Diese Prämisse wird sodann im Anschluss an Arendt und Rancière demokratietheoretisch ausgedeutet, woraus sich zwei Varianten ergeben, wie das kontingente Changieren zwischen zeitlichen Öffnungen und Schließungen auf Dauer gestellt werden kann. Durch eine solche Temporalisierung der Demokratietheorie werden Perspektiven auf die zeitliche Realität demokratischer Praxis eröffnet, die über eine Thematisierung der Dauer von Verfahren systematisch hinausgehen.

Abstract: Although time typically appears as an objective reality and as a given boundary condition of (democratic) politics, its relevance cannot be captured in a theoretically sufficient depth with an objectivist understanding of clock-time. This paper rather assumes that time and democracy constitute each other (in modernity) in mutual dependence and in a specific way. On the basis of a contingency-theoretical approach and an operative understanding of time which locates the emergence of time in meaning-making events, it is argued that democracy features a specific temporal relation to the world in which the openness of the future is both increased and reduced, while the contingent character of this relationship is preserved. On the basis of Arendt and Rancière, this premise is then specified in terms of democratic theory, resulting in two variants of how the contingent interplay between temporal opening and closure could be sustained over time. This temporalization of democratic theory enables a perspective on the temporal reality of democratic practices which goes beyond an analysis of the duration of democratic procedures.

* Marlon Barbehön, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Kontakt: marlon.barbehoen@ipw.uni-heidelberg.de

1. Einleitung

Unter den Realitäten, mit denen sich die Demokratie (wie die Gesellschaft insgesamt) konfrontiert sieht, scheint eine ganz besonders real zu sein: *die Zeit*. Alltagsweltlich erscheint Zeit als etwas, das natürlich gegeben ist, gleichmäßig dahinfließt und den stabilen Rahmen abgibt, in dem sich Phänomene ereignen. Dieses Newton'sche Verständnis (vgl. Adam 1990: 50 ff.) erlaubt es, die Anzahl an Ereignissen, die Häufigkeit der Veränderung von Phänomenen oder die Dauer und Geschwindigkeit von Prozessen zu bestimmen. Diese Perspektive nimmt auch eine zentrale Stellung ein in der Reflexion auf die *Zeit der Demokratie*, die zumeist anhand von Zeitpunkten und Zeitspannen, Zeitbedarfen und Zeitressourcen, Geschwindigkeit und (A-)Synchronität erörtert wird (vgl. Chesneaux 2000; Rosa 2005: 391 ff.; Bohmann/Laux 2018; Fawcett 2018). Die Zeit der Demokratie wird hier (wie Abschnitt 2 zeigen wird) als ein Verhältnis aus erforderlichen und zur Verfügung stehenden Zeitbudgets behandelt, um daran zu bemessen, ob und gegebenenfalls inwiefern demokratische Politik „zu langsam" (Merkel/Schäfer 2015) für die Gegenwartsgesellschaft geworden ist. Dies mündet regelmäßig in eine Krisendiagnose, nach der sich die Demokratie in einem Dilemma wiederfinde zwischen einer Zeit, die sie benötigt, und einer Zeit, die sie nicht (mehr) hat, woran sich sodann die Frage anschließt, bis zu welchem Punkt politische Verfahren an die Realität der Zeit angepasst werden können, ohne an demokratischem Gehalt einzubüßen (vgl. Wolin 1997; Scheuerman 2004; Saward 2017; Müller-Salo/Westphal 2018).

Dieser Zugang ist ohne Zweifel wichtig für eine kritische Analyse der zeitlichen Verhältnisse gegenwärtigen Regierens, und das Anliegen des vorliegenden Beitrags ist es nicht, diesen Wert in Zweifel zu ziehen. Vielmehr geht der Beitrag von der Beobachtung aus, dass Analysen des Verhältnisses von benötigten und verfügbaren Zeitressourcen die Realität der Zeit auf die *Uhrenzeit* beschränken (müssen). Diesem Verständnis stehen weitverzweigte, sozialtheoretische (zum Beispiel phänomenologische, systemtheoretische oder praxistheoretische) Traditionen gegenüber, die einsichtig machen, dass die Bedeutung von Zeit in der und für die soziale(n) Wirklichkeit nicht auf das Newton'sche Verständnis einer absoluten, natürlich gegebenen und objektiv messbaren Zeit reduziert werden kann (vgl. Adam 1990; Nassehi 2008). Vielmehr sind es (je nach theoretischer Anlage) die Syntheseleistungen eines Bewusstseins, die sinnstiftenden Komplexitätsreduktionen kommunikativer Operationen beziehungsweise die bedeutungskonstituierenden Ereignisse sozialer Praxis, durch die Zeit zur sozialen Realität wird. Wird ein solcher *operativer Zeitbegriff* angelegt, mit dem Zeit sowohl als Modus wie auch als Ergebnis sinnhafter Operationen erscheint (vgl. Nassehi 2008: 24 ff.), so erlaubt dies eine originäre Annäherung an das Verhältnis von Zeit und Demokratie (vgl. Barbehön 2020). Insbesondere ist ein solcher Zeitbegriff anschlussfähig an Perspektiven, die Demokratie nicht mit (den Zeitbedarfen von) institutionellen Ordnungen identifizieren (so zum Beispiel Rosa 2005: 407 ff.), sondern zunächst mit einem spezifischen Weltverhältnis, das soziale Wirklichkeit, und mit ihr Zeit, in spezifischer Art und Weise sinnhaft werden lässt.

Eine solche metatheoretische Annäherung an Demokratie soll im vorliegenden Beitrag über den *Kontingenzbegriff* erfolgen (vgl. Luhmann 1997), der sich sodann mit einer operativen Zeittheorie verschränken lässt. Von dieser (in Abschnitt 3 zu entwickelnden) Perspektive aus betrachtet liegt die zeitliche Realität der Demokratie nicht zuvorderst in institutionell definierten Zeitbedarfen begründet, sondern in einem eigentümlichen und spannungsgeladenen *temporalen Weltverhältnis:* Einerseits braucht Demokratie eine ungewisse Zukunft, damit eine kollektive Gestaltung des Kommenden und eine Hervorbringung von Neuem möglich werden, und andererseits muss sie qua politischer Festlegungen die Differenz zwischen Gewesenem und Kommendem zielgerichtet überbrücken und damit die Offenheit der Zukunft temporär einschränken (vgl. Connolly 2002: 141 ff.; Süß 2020). Das spezifisch demokratische Moment dieses Wechselspiels aus Öffnung und Schließung liegt dabei darin, Schließungen als kontingent auszuweisen, um darüber in einer künftigen Gegenwart neuerliche Öffnungen möglich zu machen. So besehen braucht Demokratie eine zeitliche Realität, die sie sich selbst garantieren muss. In der Moderne (vgl. Koselleck 1989: 300 ff.; Luhmann 1993: 235 ff.) konstituieren, stützen und beanspruchen sich Demokratie und Zeit in wechselseitigem Bezug. Der ‚Zeitbedarf' der Demokratie liegt mithin nicht allein in mittels der Uhr messbaren Ressourcen, die ihr von ihrer Umwelt (nicht mehr) bereitgestellt werden, sondern grundlegender in einer eigentümlichen Erscheinungsform von Zeit, an deren Reproduktion demokratische Praxis selbst beteiligt ist.

Diese abstrakte konzeptuelle Bestimmung des Verhältnisses von Demokratie, Kontingenz und Zeit soll in einem darauffolgenden Schritt (in Abschnitt 4) auf *zwei demokratietheoretische Stränge* bezogen und dadurch konkretisiert werden. Hierfür werden die republikanische Demokratietheorie im Anschluss an Arendt und die radikale Demokratietheorie im Anschluss an Rancière genutzt, da beide Denker*innen am Begriff des Politischen als einem spezifischen Weltverhältnis ansetzen und dabei den Ereignisbegriff zentralstellen (woran sich eine operative Zeittheorie anschließen lässt). Mit diesem Schritt werden zwei zusammenhängende Ziele verfolgt: Zum einen soll die im Denken von Arendt und Rancière angedeutete Temporalität (vgl. Gebhardt 2014; Robson 2015) zeittheoretisch präzisiert werden, um erste Schritte in Richtung einer Temporalisierung der Demokratietheorie zu gehen. Zum anderen, und daraus folgend, lässt sich mit Arendt und Rancière eine je spezifische Antwort auf die Frage entwickeln, wie sich politische Ereignisse in der Differenz aus Vergangenheit und Zukunft einzurichten haben, um dem grundlegenden temporalen Weltverhältnis der Demokratie Genüge zu tun und das Wechselspiel aus Öffnungen und Schließungen unter Wahrung der Kontingenzerfahrung zu reproduzieren. Dabei wird sich zeigen, dass sich das republikanisch-freiheitliche und das radikale Verständnis von Demokratie in zeitlicher Hinsicht vor allem dahingehend unterscheiden, in welchem Verhältnis gegenwärtige Ereignisse zu vergangenen Schließungen stehen. Die zentralen Einsichten dieser Unternehmung werden abschließend (in Abschnitt 5) zusammengefasst und auf die uhrenzeitliche Betrachtung der Temporalität von Demokratie rückbezogen.

2. Demokratie und Uhrenzeit

Eine geläufige Art und Weise, die zeitliche Realität der Demokratie zu thematisieren, verfährt anhand der Bestimmung des Verhältnisses von *Zeitbedarfen und Zeitressourcen*, die für Prozesse der Willensbildung und Entscheidungsfindung erforderlich sind beziehungsweise von der gesellschaftlichen Umwelt zur Verfügung gestellt werden. In der Gegenwartsgesellschaft, so das zeitdiagnostische Argument dieser Perspektive, gerate dieses Verhältnis zunehmend aus dem Gleichgewicht (vgl. Rosa 2005: 407 ff.; Laux/Rosa 2022: 121 ff.). Der *Zeitbedarf* der Demokratie *steige an*, da die etablierten Wege der Bündelung von Interessen, etwa über politische Parteien, an Bedeutung verlören, was wiederum die politische Positions- und Kompromissfindung verkompliziere und verlängere. Hinzu trete angesichts der ansteigenden Geschwindigkeit insbesondere technologischer Neuerungen eine zunehmende Unsicherheit über die künftigen Rahmenbedingungen politischen Handelns, womit es in der Gegenwart immer länger dauere, hinreichend ausgearbeitete Entscheidungen zu treffen. Schließlich nehme die temporale Reichweite von politischen Entscheidungen zu, sodass sich die Zahl an Grundsatzfragen erhöhe, so wie auch die erforderliche Zeit, um diese Fragen auf rationale Art und Weise zu bearbeiten. Parallel dazu sei die spätmoderne Demokratie mit *abnehmenden Zeitressourcen* konfrontiert. Aufgrund der Rate technischer Umbrüche und des Tempos des sozialen Wandels nehme die Gefahr zu, heute Entscheidungen zu treffen, die schon morgen überholt sind. Zudem würde die Zahl der regelungsbedürftigen Lebensbereiche anwachsen, womit die Zeitressourcen je Einzelentscheidung abnehmen würden. Schließlich verringere sich die zeitliche Gültigkeit von politischen Entscheidungen, sodass einmal getätigte Festlegungen immer wieder und mit zunehmender Frequenz auf die Agenda zurückkehren würden (vgl. Wolin 1997; Chesneaux 2000; Scheuerman 2004; Saward 2017; Bohmann/Laux 2018; Müller-Salo/Westphal 2018).

Diese zeitdiagnostischen Beobachtungen haben ohne Zweifel einiges an Evidenz auf ihrer Seite, und das Anliegen ist hier nicht, diese Evidenz einem Urteil zu unterziehen (vgl. hierzu Merkel/Schäfer 2015; Fawcett 2018). Vielmehr interessiert hier der *Zeitbegriff*, der diesen Beobachtungen zugrunde liegt. Die Reflexion auf Zeitbedarfe und Zeitressourcen geht aus – und muss ausgehen – von einem Verständnis, das Zeit mit der *Uhr* gleichsetzt. Es geht um die Dauer von Entscheidungsprozessen, um die Anzahl an Entscheidungsgegenständen innerhalb eines gegebenen Zeitfensters sowie um die Größe und Veränderung von Zeitbudgets, die politischem Entscheiden zur Verfügung stehen – und all diese Parameter gründen auf der Uhrenzeit, die wiederum der Newton'schen absoluten Zeit verpflichtet ist: „invariant, infinitely divisible into space-like units, measurable in length and expressible as number" (Adam 1990: 50). Rosa (2005: 115, Hervorhebung entfernt) etwa, dessen Beschleunigungstheorie einen zentralen Ankerpunkt dieses Forschungsstrangs darstellt, definiert Beschleunigung unter „Rückgriff auf die Newton'sche Physik" als „Mengenzunahme pro Zeiteinheit (bzw., logisch gleichbedeutend, als Reduktion des Zeitquantums pro feststehendem Mengenquantum)".

Das wesentliche zeittheoretische Merkmal dieser Perspektive liegt somit in der Engführung von Zeit auf die Form der Dauer als einer mittels der Uhr objektiv messbaren, quantitativen Realität (vgl. Brose 2008). Tatsächlich ist die Uhr jedoch nicht ein Instrument zur Messung ‚der' Zeit, sondern ein kulturelles Artefakt, das eine kontinuierliche Bewegung erzeugt, die qua sozialer Konvention als Zeit definiert ist (Moran 2015: 283). Die Genauigkeit einer Uhr ergibt sich nicht aus der Präzision, mit der sie eine ihr vermeintlich äußerliche Realität erfasst, sondern aus der Gleichmäßigkeit der von ihr selbst erzeugten Bewegung. Die Uhr produziert ‚Zeit' im Moment der ‚Messung'. In der sozialen Welt ist diese ‚Messung' freilich von großer Bedeutung, da sie eine intersubjektive Abstimmung sozialer Aktivitäten erlaubt (vgl. Nowotny 1989: 8) – und dieser Umstand verweist auf die Tatsache, dass die Uhr (wie alle Formen der Zeitbestimmung) als „soziozentrisch" (Elias 1988: 64) zu begreifen ist, das heißt als etwas, das in Reaktion auf einen gesellschaftlichen Koordinationsbedarf erfunden wurde und nur in diesem Bezug verstanden werden kann. Hinzu kommt, dass die sinnhafte Erfahrung von Zeit nicht auf uhrenzeitliche Quantitäten reduziert werden kann, Dauer in ihrer ‚Wirklichkeit' also variabel ist (15 Minuten des Wartens an einer Bushaltestelle versus 15 Minuten des Lesens eines spannenden Manuskripts).

Diese Bemerkungen sollen nicht implizieren, dass ein uhrenzeitlicher Zugang die ‚wahre' Realität der Zeit verfehlt und Zeit ‚eigentlich' etwas anderes ist. Die Pointe liegt vielmehr darin, dass sich die Bedeutung von Zeit in der sozialen Welt nicht auf die Uhrenzeit reduzieren lässt.[1] Demgegenüber erlaubt ein Zeitbegriff, der Zeit sowohl als Modus wie auch als Ergebnis sinnstiftender Leistungen konzipiert, die temporale Realität der Demokratie, und mit ihr den Demokratiebegriff selbst, auf komplexere Art und Weise zu bestimmen (siehe hierzu Abschnitt 3). In der oben diskutierten Perspektive ist nämlich *Demokratie* eingeengt auf die Dauer von *Verfahren der Willensbildung und Entscheidungsfindung*, wie etwa der parlamentarischen Gesetzgebung. Da sich deren Zeitbedarf in den vergangenen Jahrzehnten nicht substanziell verändert habe (vgl. Laux 2011: 232), zugleich aber die Raten der Leistungsproduktion in der gesellschaftlichen Umwelt zugenommen hätten, weise die spätmoderne Demokratie, so eine gängige Schlussfolgerung, ein substanzielles Tempodefizit auf (vgl. Bohmann/Laux 2018). Die sich daran anschließenden Fragen (vgl. Fawcett 2018: 551 ff.) lauten sodann, ob sich Mittel und Wege einer „high-speed deliberation" finden lassen (Scheuerman 2004: 202 ff.), inwiefern zeitlich befristete Entscheidungen sowie eine Umstellung von der langwierigen Konsens- auf die schnellere Kompromisssuche das demokratische Geschwindigkeitsdefizit mindern könnten (vgl. Müller-Salo/Westphal 2018) oder auch bis zu welchem Punkt sich demokratische Verfahren ihre Zeit schlichtweg nehmen müssen (vgl. Wolin 1997; Saward 2017).

1 Interessanterweise scheint auch Rosa dieser Ansicht zu sein, wenn er am Anfang seiner vielbeachteten Studie betont, dass Zeit das bewegliche Ergebnis einer „sozialen Konstruktion und systemischen Produktion" (Rosa 2005: 25) sei und dass die „Gewichtung und Bedeutung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" über „kulturelle und individuelle Narrationen" (ebd.: 35) festgelegt werde. Dieses konstruktivistische Moment geht jedoch im weiteren Verlauf der Studie zugunsten eines Newton'schen Verständnisses absoluter Zeit verloren.

Diese Fragen sind zweifelsohne wichtig, um die Herausforderungen demokratischer Herrschaft innerhalb der Zeitverhältnisse der Gegenwartsgesellschaft in den Blick zu bekommen. Zugleich jedoch verstellt die Gleichsetzung von Zeit und Uhr den Blick darauf, dass und wie Demokratie auf konstitutiver Ebene mit Zeit verbunden ist (vgl. Barbehön 2020). Auf dieser basaleren Ebene lässt sich einsichtig machen, dass Demokratie nicht einfach in der Zeit existiert und Zeit als eine objektive Realität vorfindet, sondern dass sie einerseits eine spezifische Erscheinungsform von Zeit benötigt, um überhaupt existieren zu können, und dass andererseits ihre temporale Rationalität darin liegt, auf spezifische Weise mit dieser Zeitlichkeit umzugehen (und sie damit zugleich reproduziert). Für demokratietheoretische Anliegen ist diese grundlegendere Ebene der wechselseitigen Konstitution von (moderner) Zeit und Demokratie wesentlich, da sie originäre Beobachtungs- und Urteilsmöglichkeiten zulässt, und zwar auch mit Blick auf die uhrenzeitliche Strukturierung demokratischer Verfahren. Dazu ist es erforderlich, Demokratie nicht vorschnell auf Verfahren einzuengen, sondern zunächst als *spezifisches Weltverhältnis* zu begreifen, um sodann eine *operative Zeittheorie* jenseits der Uhrenzeit einführen zu können.

3. Zeit und Demokratie als Konstitutionsverhältnis

Mit der Formel ‚Demokratie als Weltverhältnis' soll hier eine metatheoretische Herangehensweise bezeichnet werden, die in einem anschließenden Schritt (in Abschnitt 4) in zwei demokratietheoretische Richtungen zu spezifizieren ist. Zur Konturierung dieser Herangehensweise lässt sich auf den Begriff der *Kontingenz* zurückgreifen, wie er in der Systemtheorie zentralgestellt wird. Für Luhmann (1984: 152) liegt Kontingenz dann vor, wenn etwas „weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist". Da der Begriff nicht im metaphysischen Sinne das überhaupt Mögliche bezeichnet, sondern „das, was von der Realität aus gesehen anders möglich ist" (ebd.), verweist Kontingenz auf das Bewusstsein einer möglichen Andersartigkeit in einem konkreten Moment sinnhaften Erlebens. Kontingenz lässt sich mithin als ein spezifisches Weltverhältnis bezeichnen, da es wahrnehmbare Gegenstände nicht als Gegebenheiten hinnimmt, sondern in einen „Horizont möglicher Abwandlungen" stellt (ebd.). Wie Weiß (2016: 186) dargelegt hat, lässt sich ein so verstandener Kontingenzbegriff auch demokratietheoretisch akzentuieren: Demokratie ist hiernach die „Institutionalisierung" von Kontingenz „im Bereich des Politischen", das heißt die Herstellung, Bereithaltung und Bewahrung von Möglichkeiten zur „Mehrfachbeschreibung von Welt".

Eine solche „Kontingenztheorie" (Luhmann 1997: 1085) erlaubt es, die soziale Bedeutung von Zeit auf einer Ebene in den Blick zu nehmen, die mit der uhrenzeitlichen Betrachtungsweise und ihrem objektivistischen Zeitbegriff nicht zu erreichen ist. Wie Luhmann (ebd.: 1080) betont, verweist nämlich die Kontingenzerfahrung auf eine eigentümliche Erfahrung von *Zeit*: „Wenn man in die durch die Vergangenheit bestimmte

Gegenwart Kontingenz hineinliest, weil die sie bestimmende Geschichte hätte anders laufen können, eröffnet das Perspektiven auf eine andere Zukunft". Die Erfahrung einer kontingenten Gegenwart hat somit zur Voraussetzung, dass Zeit anhand der *Differenz von Vergangenheit und Zukunft* erfahren wird, dass also das Gegenwärtige und das Kommende nicht ewige Wiederkehr des Gewesenen bleiben, sondern sich (potenziell) von diesem unterscheiden. Dass es sich hierbei um eine kulturgeschichtliche Errungenschaft und nicht um eine der Zeit immanente Realität handelt, hat Koselleck (1989, 2010) in seinen wegweisenden Studien zur geschichtlichen Zeit und zum Wandel gesellschaftlicher Zeitvorstellungen herausgearbeitet. Koselleck (1972: XV) zufolge wird in der „Sattelzeit", das heißt rund 50 Jahre vor und nach der Französischen Revolution, ein Zeitverständnis geboren, in dem *Erfahrungsraum* und *Erwartungshorizont* zunehmend auseinandertreten. Die Neuzeit wird in dem Moment als eine neue Zeit erfahren, in dem sich „die Erwartungen immer mehr von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben" (Koselleck 1989: 359), in dem sich also das, was für die Zukunft erwartet wird, nicht mehr ungebrochen aus dem, was war, ableiten lässt. Stattdessen bahnt sich „das Wagnis einer offenen Zukunft" (ebd.: 362) den Weg, wonach das Kommende anders – und im Lichte der sich zeitgleich ausbreitenden Fortschrittssemantik betrachtet: besser – sein wird als das Vergangene, und zwar dann, wenn in der Gegenwart richtig gehandelt wird.

Die Neuzeit beschreibt folglich ein „*bewußtes* Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, deren Differenz zu überbrücken Aufgabe *politischen Handelns* wird" (Koselleck 1989: 372, Hervorhebungen d. A.). Im Anschluss an Koselleck argumentiert auch Luhmann (1984: 423 f.), dass es sich beim Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft im Sinne einer Differenz von Erfahrungen und Erwartungen um eine spezifisch moderne Zeitform handelt, die die vormoderne temporale Unterscheidung zwischen Ewigkeit und Vergänglichkeit ablöst. In der Moderne sind es nicht mehr die Phänomene an sich, denen Vergänglich- oder Ewigkeit als eine temporale Eigenschaft anhaftet, sondern es sind die Zeithorizonte der Vergangenheit und der Zukunft, mit denen Phänomene temporal lokalisiert werden. Mittels dieser modernen Form der „Temporalisierung" (Luhmann 1993: 235 ff.) wird ein höheres Maß an Komplexität möglich, da sich im Nacheinander eine größere Zahl an sinnhaften Operationen realisieren lässt als zeitgleich möglich wäre: Es lässt sich dieses aus der Vergangenheit präsent halten und jenes (zeitweise) vergessen, es lässt sich dieses in die Gegenwart hineinholen und jenes in die Zukunft verschieben. Der Lauf der Zeit wird als Resultat von Entscheidungen erfahren, die immer auch anders hätten ausfallen können und somit die Gegenwart als kontingent markieren (vgl. Luhmann 1979: 74 f.).

Koselleck (1989: 300 ff., 2010: 77 ff.) zufolge schlägt sich diese genuin neuzeitliche Zeiterfahrung in einer *Verzeitlichung von Begriffen* nieder, und zwar nicht zuletzt der politischen Ordnungs- und Herrschaftsbegriffe. Diesen werden „Bewegungs- und Veränderungskoeffizienten" (Koselleck 2010: 81) hinzugefügt, die das Defizit an Erfahrungen durch Erwartungen für die Zukunft kompensieren. Dies gilt – unter anderem, aber nicht nur – für den Begriff der *Demokratie*, der nicht mehr allein auf ein Vergangenheitswissen über Möglichkeiten der Realisierung politischer Herrschaft verweist,

sondern eine Bewegung, eine Hoffnung und ein Versprechen artikuliert: Mit Demokratie wird „seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ein neuer Erwartungshorizont erschlossen […], der sich nicht mehr aus der Vergangenheit ableiten oder begründen läßt" (ebd.). Die mit ‚Demokratie' bezeichnete Bewegung ist somit in ihrer Richtung grundsätzlich offen (jedoch nicht prinzipienlos; siehe unten), da ihr, anders als Bewegungen in der eschatologisch überformten Vormoderne (vgl. Koselleck 1989: 19 ff.), kein überzeitlicher Endpunkt äußerlich vorgegeben ist. Demokratie wird zu einem „Prozeß", der „von den Menschen selber zu planen und zu vollstrecken sei" (ebd.: 363). Die Möglichkeit dieser begrifflichen Fassung von Demokratie ist dabei zum einen das Ergebnis der neuzeitlichen Zeiterfahrung und insofern deren semantisches „Korrelat" (Luhmann 1993: 7). Zum anderen und zugleich ist die sprachliche Fassung von Welt immer auch „produktiv" und damit nicht nur Resultat, sondern selbst ein „Faktor der Wahrnehmung, der Erkenntnis und des Wissens" (Koselleck 2010: 62; ähnlich auch Luhmann 1993: 35). Dies gilt insbesondere im Falle verzeitlichter politischer Ordnungsbegriffe wie dem der Demokratie, in dem „Hoffnung und Aktion […] zusammengedacht" werden (Koselleck 2010: 82), in dem also die Imagination von Zukunft mit einer Aufforderung zur gegenwärtigen Intervention verbunden wird, womit wiederum die Erfahrung, dass das Kommende anders sein könnte als das Gewesene, verstärkt wird. Moderne Demokratie und moderne Zeit sind hiernach *auf konstitutiver Ebene* miteinander verbunden und ermöglichen und bestärken sich *in wechselseitigem Bezug*.

Während die neuzeitliche Ausarbeitung einer Differenz von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont eine ganze Reihe von temporalisierten *-ismus*-Prägungen hervorbringt (vgl. Koselleck 2010: 81 ff.), kann das Spezifikum der verzeitlichten Demokratie in einer eigentümlichen Form der Verarbeitung von Kontingenz gesehen werden. Auf der einen Seite benötigt das demokratische Weltverhältnis eine offene Zukunft, die nicht (heils-)geschichtlich vorbestimmt ist, damit die Gegenwart als Möglichkeit erscheint, um kollektiv auf das Kommende Einfluss zu nehmen (vgl. Connolly 2002: 141 ff.) – *Freiheit, Gleichheit, Ungewissheit*, wie es Müller (2021) jüngst formuliert hat. In dieser Hinsicht lässt sich Demokratie auf die Frage zuspitzen, „wie die Zukunft geöffnet und offengehalten werden kann" (Süß 2020: 33), damit eine solche Einflussnahme nicht nur gegenwärtig, sondern auch zukünftig in bedeutungsvoller Art und Weise praktiziert werden kann. Auf der anderen Seite mündet die Offenheit der Zukunft in die Auf- und Herausforderung, die Differenz zwischen Gewesenem und Kommendem zielgerichtet zu überbrücken und damit (temporär) Ungewissheit durch Festlegungen abzubauen (vgl. Flügel-Martinsen 2015). Das spezifische Moment des *temporalen Weltverhältnisses der Demokratie* besteht nun darin, dieses Changieren zwischen Öffnung und Schließung als *kontingente* Bewegung sichtbar zu machen, im Sichtbaren zu halten und damit auf Dauer zu stellen. Jede Schließung von Zukunft qua Entscheidung muss in ihrer Kontingenz präsent bleiben, um in einer künftigen Gegenwart erinnert und gegebenenfalls revidiert werden zu können (was sie freilich nicht ungeschehen macht).

Dies ist selbstredend nicht die einzige Anforderung, denen politische Komplexitätsreduktionen gerecht werden müssen, um sich als demokratisch zu qualifizieren. Die mit

‚Demokratie' bezeichnete Bewegung ist in ihrer Richtung offen, aber nicht beliebig, da (systemtheoretisch gesprochen) neben der zeitlichen auch die sachliche und die soziale Sinndimension von Bedeutung sind (vgl. Luhmann 1984: 111 ff.).[2] Die Zeitdimension kann jedoch insofern als grundlegend gelten, als sie garantiert, dass eine spezifische Form des Unterscheidens zwischen Gegenständen kommunikativer Operationen (Sachdimension) beziehungsweise zwischen Alter und Ego (Sozialdimension) in Anschlussoperationen künftiger Gegenwarten umgestellt werden kann. In den Worten von Weiß (2016: 188) formuliert, bedeutet Demokratie ein „Recht auf Kontingenz", das auch nach einer temporären Schließung von Zukunft qua politischer Festlegung fortbesteht. Hierin liegt, so Luhmann, die spezifische „Rationalität" von Demokratie begründet:

> „Alle Entscheidungsprozesse sind selektive Reduktionen und laufen der Komplexität zuwider, suchen sie, im Automationsjargon, ‚zu vernichten'. Demokratie heißt demgegenüber Erhaltung der Komplexität trotz laufender Entscheidungsarbeit, Erhaltung eines möglichst weiten Selektionsbereichs für immer wieder neue und andere Entscheidungen. Darin hat Demokratie ihre Rationalität und ihre Menschlichkeit: ihre Vernunft. Denn genau dies zeichnet den sinnvermittelten menschlichen Weltbezug aus, daß er zwar auf Leben beruht und deshalb von Augenblick zu Augenblick entscheidend und handelnd gewählt werden muß, daß er aber das Nichtgewählte nicht ausmerzt, nicht definitiv unzugänglich macht, sondern im Horizont bleibender Möglichkeiten nur neutralisiert, inaktuell macht" (Luhmann 1969: 319 f.).

In temporaler Hinsicht beschreibt das demokratische Weltverhältnis somit eine grundsätzlich unabschließbare Bewegung, in der eine ungewisse Zukunft hervorgebracht wird, um Möglich- und Notwendigkeiten für Entscheidungen zu schaffen, die wiederum die Offenheit der Zukunft zu bändigen versuchen – wobei das qua Entscheidung zeitweise Zurückgestellte in zukünftigen Gegenwarten erneut an die Oberfläche gebracht werden kann, womit die Offenheit der Zukunft wieder gesteigert wird und so weiter und so fort.

Dieses konstitutive Wechselverhältnis von Zeit und Demokratie lässt sich mit einem uhrenzeitlichen Verständnis, das Zeit als ‚Entität' der natürlichen Welt konstant setzt, nicht erfassen. Es erfordert stattdessen einen *operativen Zeitbegriff*, der Zeit sowohl als Modus wie als Produkt sinnhafter kommunikativer Leistungen[3] begreift (vgl. Nassehi 2008: 24 ff.; Barbehön 2022). Hiernach entsteht die Realität der Zeit in je gegenwärtigen Sinnselektionen, die (neben sachlichen und sozialen Unterscheidungen) eine Grenze ziehen zwischen dem, was war, und dem, was kommen könnte, und damit die Horizonte der Vergangenheit und der Zukunft zum Zwecke der Komplexitätsverarbeitung auf je spezifische Weise ausfüllen (vgl. Luhmann 1993: 23). Es sind diese fortdauernden

2 In der Sozialdimension von Sinn etwa lässt sich das demokratische Weltverhältnis „in einem intersubjektiv unterschiedslosen, mithin gleichrangigen Anspruch aller auf ihre Präsenz in der öffentlichen Sphäre" (Richter 2016: 23) beschreiben. Eine Schließung von Zukunft, die diesem Prinzip zuwiderläuft, könnte nicht, auch wenn revidierbar, als demokratisch gelten.

3 Die kommunikations- beziehungsweise systemtheoretische Ausdeutung des operativen Zeitbegriffs ist *eine* Möglichkeit und nicht zwingend; eine analoge Argumentation ließe sich zum Beispiel auch aus praxistheoretischer Perspektive entwickeln (vgl. Reckwitz 2016).

Unterscheidungsleistungen, die je gegenwärtige Gegenwarten als momenthafte Differenzen zwischen Vergangenem und Kommendem *ereignishaft* entstehen lassen. Damit hat jede punktuelle Gegenwart ihre eigenen Zeithorizonte, insofern sich im gegenwärtigen Ereignis „nicht nur das Ereignis selbst ereignet, sondern […] sich im Maße seiner Relevanz zugleich eine Vergangenheit und eine Zukunft neu formieren. Wenn mein Haus abbrennt, während ich in den Ferien bin, ändert dies das, was diese Ferien waren" (ebd.: 242). Über die Verkettung von punktuellen Gegenwarten über Zeit entsteht sodann Dauer, wobei die zeitliche Qualität dieser Dauer zum Beispiel als ‚lang' oder ‚kurz' nicht mit ihrer uhrenzeitlichen Quantität zusammenfällt, sondern abhängig ist von der Art und Weise, wie punktuelle Gegenwarten über sinnkonstituierende Ereignisse miteinander verkoppelt werden.

Ein solcher operativer Zeitbegriff erlaubt es, die Realität der Zeit als bewegliches Produkt sinnhafter Kommunikationsereignisse in den Blick zu rücken. In dieser Hinsicht stellt Demokratie eine Operationsweise dar, die Komplexität reduziert und zugleich die Kontingenz dieser Reduktionen erhält, die die Zukunft durch Auswahl bindet und zugleich das Nichtgewählte in zukünftigen Gegenwarten als aktualisierbare Möglichkeiten mitführt.[4] Im Folgenden sollen diese abstrakten kontingenz- und zeittheoretischen Überlegungen demokratietheoretisch spezifiziert werden. Anhand zwei unterschiedlicher Demokratieverständnisse sollen zwei unterschiedliche Antworten auf die Frage gegeben werden, wie politische Ereignisse temporal organisiert sein müssen, damit sie dem grundlegenden demokratisch-temporalen Weltverhältnis gerecht werden, zu dessen Reproduktion beitragen und damit die demokratische Bewegung am Leben halten.

4. Zur Temporalisierung der Demokratietheorie

Der folgende Versuch einer Temporalisierung der Demokratietheorie greift auf das Denken von Arendt und Rancière beziehungsweise die republikanische und die radikale Demokratietheorie zurück, um an diesen zwei wichtigen Strängen des demokratietheoretischen Diskurses die generelle Anschlussfähigkeit der obigen kontingenz- und zeittheoretischen Überlegungen aufzuzeigen. Für diese (kontingente) Auswahl sprechen *drei Gründe*. Insofern die Zeitlichkeit der Demokratie durch eine eigentümliche Verarbeitung von Kontingenz „im Bereich des Politischen" (Weiß 2016: 186) charakterisiert ist, bieten sich Arendt und Rancière an, da sie, erstens, von einer (je eigenen) Konzeption des Politischen im Sinne eines spezifischen menschlichen Weltverhältnisses ausgehen (vgl. Marchart 2010: 35 ff.). Zweitens ist das Arendt'sche und Rancière'sche Denken

4 In ähnlicher Weise bestimmt Latour (2010: 210 ff.) die Praxis des Versammelns eines Kollektivs, die nicht auf vermeintlich unveränderlichen Tatsachen und Wesenheiten aufbauen sollte, sondern auf kontingenten Entscheidungen: „Endlich ist die Einteilung zwischen den Wesen *rechtens und nicht mehr faktisch*. Wenn erforderlich, kann man sich jetzt sogar den Luxus erlauben, die Menschen von den Dingen zu unterscheiden […]. Denn man weiß, daß solche Entscheidungen bei der folgenden Runde revidierbar sind" (ebd.: 228, Hervorhebung im Original).

durchzogen von temporalen Metaphern und Denkfiguren (vgl. Gebhardt 2014; Robson 2015), die als Angebote für eine zeittheoretische Lesart genutzt werden können. Drittens schließlich stellen beide den Begriff des Ereignisses zentral (vgl. Kasko 2020: 109 ff.), womit sich die Möglichkeit eröffnet, die oben skizzierte operative Zeittheorie mit ihrer Annahme einer ereignishaften Herstellung der Realität der Zeit zu integrieren. Mittels einer zeitzentrierten Ausdeutung zunächst des Arendt'schen (Abschnitt 4.1) und sodann des Rancière'schen (Abschnitt 4.2) Verständnisses von Politik und Demokratie soll gezeigt werden, dass sich mit diesen beiden Zugängen unterschiedliche Perspektiven auf die Konstitution und Reproduktion des demokratischen Wechselspiels aus zeitlichen Öffnungen und Schließungen entwickeln lassen. Die wesentliche Differenz liegt dabei in der Beziehung, die gegenwärtige, die Zukunft zugleich öffnende und schließende politische Ereignisse zur ‚Vergangenheit' pflegen und durch die sich das basale temporale Weltverhältnis der Demokratie auf je spezifische Art und Weise reproduzieren lässt.

4.1 Arendt: Neuanfang als Geschichts(fort)schreibung

Bekanntlich identifiziert Arendt (2012: 109) die Grundtätigkeit des *Handelns* als „das eigentlich Politische im Menschen". Der „Raum des Politischen", der stets latent gegeben ist, kommt dadurch zur Wirklichkeit, dass Menschen gemeinsam handeln, womit „die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens, zu einer greifbar weltlichen Realität wird" (ebd.: 225). Die Tätigkeit des Handelns wird bei Arendt (2002: 216) konsequent als *Ereignis* beschrieben, das „schlechterdings unerwartet und unerrechenbar" in die Welt bricht und das „im Widerspruch zu statistisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten" steht. Qua ereignishaftem Handeln werden Neuanfänge gesetzt, denen die Macht zufällt, „die Kontinuität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufzusprengen" (Straßenberger 2020: 55). So besehen steht Handeln „automatische[n] Prozesse[n]", „zur Gewohnheit gewordene[n] Verfahrensweisen" (Arendt 1970: 11) sowie dem „Alltägliche[n]" (Arendt 2002: 54) gegenüber; Worte und Taten transzendieren „das gemeinhin Übliche" und stoßen in den Bereich des „Außerordentliche[n]" vor (ebd.: 260). Das wesentliche temporale Merkmal des Handelns liegt nach Arendt somit zunächst in der Öffnung von Zukunft und der Steigerung von Kontingenz, wobei ein bestimmter Neuanfang immer auch eine (in ihren Auswirkungen nicht kalkulierbare) Schließung bedeutet, insofern so und nicht anders begonnen wird.

Zugleich sind diese unerwarteten und unkalkulierbaren Handlungsereignisse *vergänglich*. Während die Grundtätigkeiten des Arbeitens und Herstellens auf die Erzeugung von Konsumgütern beziehungsweise Gebrauchsgegenständen gerichtet sind, denen zumindest eine gewisse Dauerhaftigkeit zufällt, ist das Handeln zu keinem Zeitpunkt und in keiner Hinsicht etwas Gegenständliches, das dauerhaft stabilisiert werden könnte. Handeln beschreibt eine „Tätigkeit in ihrer Aktualität" (Arendt 2002: 262), und Worte und Taten „können niemals den Augenblick ihrer Entstehung überdauern" (Arendt 2012: 61). Das, was vom Handeln in der Welt verbleibt, sind *Geschichten*, beziehungsweise genauer: ist die Möglichkeit, Geschichten zu erzählen und sie „in Urkunden und

Denkmälern“ sowie „im Gedächtnis der Generationen“ zu bewahren (Arendt 2002: 227), sie also in einen kollektiven Wissensbestand einzulagern und für künftige Gegenwarten verfügbar zu halten. Über derartige Vergegenwärtigungsmöglichkeiten schafft das Handeln „die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte“ (Arendt 2002: 18) beziehungsweise für „eine einmalige Geschichte“ (Arendt 2012: 85). Die Möglichkeit des Handelns bedingt die neuzeitliche Erfahrung *der* Geschichte (als Kollektivsingular; vgl. Koselleck 2010: 80), gegenüber der sich die durch Handlungsereignisse hervorgebrachte Zukunft unterscheiden kann. Handeln ‚sprengt‘ nicht nur Kontinuität, sondern stiftet sie auch, und somit hat auch der neuartigste Neuanfang eine ihm vorgängige Geschichte (vgl. Sörensen 2018: 236 ff.).

In der Arendt’schen Bestimmung des Politischen findet sich somit das neuzeitliche Verständnis von Zeit als einer Differenz von Vergangenheit und Zukunft wieder. Durch Handeln wird je gegenwärtig die Zukunft zugleich geöffnet und geschlossen, und über erzählerische Erinnerungen von Handlungsereignissen wird eine Realität der Zeit hervorgebracht, die Handeln immer wieder möglich und nötig macht (vgl. Arendt 2012: 80 ff.). *Demokratie* bezeichnet dabei Arendt (2006: 5) zufolge „das Recht aller, an öffentlichen Angelegenheiten teilzunehmen und im öffentlichen Raum zu erscheinen und sich zur Geltung zu bringen“. Vor diesem Hintergrund besteht die zentrale zeitliche Herausforderung einer freiheitlichen Demokratie darin, Möglichkeiten für (bestimmte) Neuanfänge bereitzustellen und zu institutionalisieren (vgl. Förster 2009; Thiel/Volk 2016: 351 ff.), was letztlich eine Gratwanderung zwischen Öffnung und Schließung von Zukunft bedeutet (vgl. Straßenberger 2020: 87 f.). Dies leistet der *Vertrag*, der je gegenwärtigen Handlungsereignissen eine gemeinsame Welt zur Verfügung stellt, ohne jedoch, im Unterschied zur (Illusion von) Souveränität, „die grundsätzliche Unabsehbarkeit menschlicher Angelegenheiten“ (Arendt 2002: 312) tilgen zu wollen. Ein Vertrag ist Ausdruck der menschlichen Fähigkeit, *Versprechen* zu geben und zu halten (vgl. Gebhardt 2014: 201 ff.). Diese sind erforderlich, da die künftigen Auswirkungen von Handlungsinitiativen stets ungewiss bleiben. Da sich Handeln unter den Bedingungen menschlicher Pluralität ereignet, handelt ein Handelnder „in eine Menschenwelt hinein, in welcher ihm, da sich sein Handeln ja notwendigerweise auf andere Menschen bezieht, alles, was er tut, immer schon aus der Hand geschlagen wird, bevor er ‚fertig‘ ist“ (Arendt 2012: 73). Unter diesen zeitlichen Bedingungen fungiert das Versprechen als „Heilmittel […] gegen die chaotische Ungewißheit alles Zukünftigen“ (Arendt 2002: 301); es ist ein Akt, durch den der „Nebel des Ungewissen und Nichtwißbaren […] hie und da auf[ge]hellt und zerstreut“ wird (ebd.: 311). Freilich ist auch das Versprechen nicht in der Lage, die Zukunft vollständig einzuhegen. Es ist nicht mehr – aber auch nicht weniger – als ein „Wegweiser in ein noch unbekanntes und unbegangenes Gebiet“ (ebd.: 313), während der tatsächliche Weg, der in einer zukünftigen Gegenwart begangen werden wird, im Moment des Versprechens ungewiss bleiben muss.

Im Register der obigen Überlegungen zum spezifisch demokratischen Charakter der neuzeitlichen Temporalisierung von Komplexität formuliert, kann das in einem Vertrag artikulierte (und in der Revolution geborene) Versprechen als eine Form der Schließung

betrachtet werden, deren Spezifikum darin liegt, Öffnungen von Zukunft in je gegenwärtigen Gegenwarten immer wieder aufs Neue möglich und nötig zu machen. Der Vertrag konstituiert einen Raum, der Möglichkeiten gemeinsamen Handelns und damit politische Macht hervorbringt und diese Macht zugleich durch wechselseitige Verpflichtungen begrenzt (vgl. Straßenberger 2020: 74). Ihm fällt für die Einrichtung und Sicherung des demokratischen Wechselspiels aus temporalen Öffnungen und Schließungen eine konstitutive Rolle zu, da ein Neuanfang seine Existenz auch (aber nicht nur, denn es braucht auch die Handlungsinitiative) der vergangenen Gründung einer politischen Öffentlichkeit verdankt, in der in Erscheinung getreten werden kann – und umgekehrt ist der Fortbestand einer politischen Öffentlichkeit davon abhängig, dass sich Neuanfänge an Neuanfänge anschließen. Wenn sich eine Demokratie durch das gleiche Recht auf öffentliche Sichtbarkeit und Teilhabe auszeichnet (vgl. Arendt 2006: 5), dann findet gemeinsames Handeln, mit dem Zukunft zugleich geöffnet und geschlossen wird (denn es wird immer dieser und nicht jener Anfang gemacht), dort seine normative Grenze, wo es Aktualisierungen eines allgemein zugänglichen öffentlichen Raums in künftigen Gegenwarten zu gefährden droht (vgl. Richter 2016: 23). An dieser Stelle zeigt sich somit „die Dialektik von Stabilität und Erneuerung, von Konflikt und Ordnung, von Dauerhaftigkeit und Neubeginn“ (Thiel/Volk 2016: 348), die zum temporalen Kern einer republikanisch-freiheitlichen Demokratie gehört.

Aus der Perspektive einer operativen Zeittheorie betrachtet ist dabei die Stabilität des vertraglichen Versprechens diesem nicht inhärent, sondern etwas, das je gegenwärtig qua Erinnerungen und Erneuerungen hergestellt werden muss, um zu einem Bestandteil der dauernden Gegenwart zu werden. Dauer und Kontinuität müssen über die Verkettung kommunikativer Ereignisse aktiv hergestellt werden, und zwar über Ereignisse, die eine Entsprechung mit Gewesenem reklamieren und damit das Kommende als Fortbestand beziehungsweise Erneuerung des Bestehenden ausweisen – es müssen, in den Worten Luhmanns (2002: 65), Anstrengungen unternommen werden, damit man „etwas als Dasselbe […] wiedererkennen kann“. Da Kontinuität kommunikativ hergestellt werden muss, wird die Frage, wie sich ein gegenwärtiger Neuanfang zu ‚der Vergangenheit‘ verhält, immer umstritten sein. Aus einer an Arendt ausgerichteten demokratietheoretischen Perspektive ist in dieser Hinsicht entscheidend, dass ein ereignishafter Neuanfang die Zukunft auf eine Art und Weise öffnet, die sich einerseits in die (als solche hergestellte) Kontinuität einer vertraglich-vergangenen Schließung einreiht und andererseits – und genau dadurch – neuerliche Aktualisierungen in zukünftigen Gegenwarten evoziert.

4.2 Rancière: Unterbrechungen unterbrechen

Auch das Denken Rancières findet seinen Ausgangspunkt in einer ereignistheoretischen Konzeption des Politischen (vgl. Bassett 2016), die ebenfalls von zeitlichen Topoi geprägt ist. Von zentraler Bedeutung ist dabei das Begriffspaar der ‚wahren‘ Politik (im Sinne des Politischen) und der polizeilichen Ordnung. Mit der *polizeilichen Ordnung* bezeichnet Rancière (2002: 41) „eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig

ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm". Polizei ist als eine „Aufteilung des Sinnlichen" (Rancière 2018b: 11) zu verstehen, die Wahrnehmungsweisen strukturiert und reguliert, wem die Fähigkeit ‚sinnhaften' Tuns und Sprechens zuteilwird. Eine ihrer wesentlichen temporalen Leistungen ist die Herstellung von *Kontinuität*. Rancière (2002: 125) beschreibt das polizeiliche Regime als „ein Gewebe ohne Löcher" und „ohne Zwischenräume", als einen Zustand der „Sättigung". Es handelt sich um ein „Prinzip der Verteilung und der Vervollständigung, das für keinerlei Ergänzung Platz lässt" und das als „immer dasselbe" auftritt (Rancière 2003: 119). Die polizeiliche Ordnung hat den Charakter „uralte[r] Gewohnheiten der Verteilung der Körper" (Rancière 2002: 100), die für die „normale Entwicklung der Dinge" (Rancière 2008: 27) stehen.

‚Wahre' Politik ist demgegenüber jener Moment, in dem mit der polizeilichen Logik *gebrochen* wird; jener Moment, in dem ein vormals „anteilloser Teil der Gesellschaft die Forderung auf einen Anteil und eine Neuordnung der Ordnung des Sinnlichen" erhebt (Marchart 2010: 179). Politik beruht auf einer ihr eigenen Rationalität, nämlich einer gleichheitlichen „emanzipatorischen Logik" (Rancière 2018a: 26), die gegenüber der polizeilichen Einteilung des Sicht-, Sag- und Hörbaren in Stellung gebracht wird und diese in ihrer Kontingenz sichtbar macht. Politik ist somit eine Sache des momenthaften Erscheinens (vgl. Muhle 2011), mit der „die Linien der Verteilung der sozialen Identitäten und die Modalitäten der Verknüpfung von Worten und Taten, von Taten und anderen Taten, und von Orten und Zeiten [verschoben werden], um einen neuen Raum von Verbindungen zu erschaffen" (Rancière 2018a: 25). Eine solche „Unterbrechung" (Rancière 2002: 24) und „Verweigerung gegenüber dem Gegebenen einer Situation" (Rancière 2003: 119) ist dabei als *Ereignis* zu begreifen: Politik „beginnt", wo die polizeiliche Logik der Zählung und Sortierung der Teile der Gesellschaft von einem Anteil der Anteillosen gestört wird, und sie „hört auf", wo das Ganze der Gesellschaft in der Summe seiner Teile aufgeht (Rancière 2002: 132). Als Unterbrechung ist „Politik nicht ein permanent Gegebenes der menschlichen Gesellschaft" (Rancière 2003: 120), sondern „wenig und selten" (Rancière 2002: 29), „lokal und gelegentlich" (ebd.: 149), „immer punktuell" (Rancière 2008: 37) und wie ein „provisorischer Unfall in der Geschichte der Formen der Herrschaftsgewalt" (ebd.: 27). Dem Arendt'schen Denken nicht unähnlich (vgl. Kasko 2020) ist das Politische somit auch für Rancière eine momenthafte Erzeugung von Neuem im Sinne einer Steigerung von Kontingenz und einer Öffnung von Zukunft: Politik setzt „Anfänge, die eine zeitliche Verkettung beginnen, die einer anderen Art angehört als die normale gesellschaftliche Entwicklung" (Rancière 2018a: 29).

Entsprechend dieses Verständnisses von Politik und Polizei als Ordnungen des Sinnlichen geht für Rancière *Demokratie* nicht in Institutionen und Verfahren auf; vielmehr beschreibt sie „eine Seinsweise des Politischen" (Rancière 2002: 108) und „die Einsetzung der Politik selbst" (ebd.: 111). Demokratie muss sich ereignen, und zwar, indem der polizeilichen Aufrechnung der Teile der Gesellschaft „die Tatsache eines Anteils der Anteillosen auferlegt" (ebd.: 109) und damit ein Streit eingerichtet wird, der das etablierte Regime des Sichtbaren verändert. Streit bedeutet dabei nicht einfach die Konfron-

tation unterschiedlicher Positionen, sondern die Infragestellung der Bedingungen und Ausgestaltung der Streitsituation selbst. Demokratie ist somit auf das Engste mit dem Politikbegriff verbunden, vielfach fallen beide gar in eins, sodass die Rancière'schen Begriffe im Verständnis *von radikaler Demokratie als Anrufung der Gleichheit im Dissens* zusammentreffen (vgl. Bohmann 2018: 88). Dass dabei jedwede Form von in der Vergangenheit etablierter Ordnung verdächtig erscheint, wird besonders deutlich an der Gegenüberstellung von Demokratie und Konsens (vgl. Rancière 2002: 105 ff.). Die Idee und Praxis einer konsensuellen Demokratie ist nach Rancière keine Demokratie, da sie behauptet, alle Stimmen seien gehört und der Streit in ein Einvernehmen überführt worden. Temporal betrachtet verhindert die Konsenssemantik die Öffnung von Zukunft, da sich unter diesen Bedingungen die Einrichtung eines Streits dem Vorwurf aussetzen würde, einen ‚wertvollen Konsens aufzukündigen'. Ähnlich beurteilt Rancière (ebd.: 118) die „Gleichsetzung zwischen Demokratie und Rechtsstaat", die dazu diene, „die Politik unter einem Begriff des Rechts verschwinden zu lassen" und sie „ihrer Initiative zu berauben".

Während bei Arendt das Vertragsversprechen die Funktion hat, Öffnungen von Zukunft zu ermöglichen und zu befördern, da es immer wieder zur handelnden Erneuerung aufruft, Handeln sich also immer auch *in* eine Kontinuität stellt und diese reproduziert, bezeichnet Demokratie bei Rancière eine Praxis, die sich *gegen* polizeiliche Kontinuitäten richtet. Jedoch ist auch durch konflikthafte Unterbrechungen kein überzeitlicher Zustand gesellschaftlicher Harmonie zu erreichen, da politische Ereignisse „durch die Trägheit ihrer eigenen Masse dazu [tendieren], sich in polizeiliche Institutionen zu verwandeln" (Rancière 2016: 167). Nachdem Unterbrechungen ‚ihren Moment' hatten, gerinnen sie selbst zu begrenzenden Ordnungen, die in einer künftigen Gegenwart wiederum mit der (apolitischen und damit überzeitlichen) „Logik der Gleichheit" (Rancière 2002: 111) konfrontiert werden können und müssen. Der radikaldemokratischen Perspektive zufolge ist es somit nicht die aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragende Aufforderung, das Versprechen auf Einrichtung eines öffentlichen Raums zu erneuern, sondern es sind die mittelfristigen Begleiterscheinungen momenthafter politischer Ereignisse, die die Bedingungen für ein Wiedererscheinen von Demokratie in einer zukünftigen Gegenwart bereitstellen. So besehen stehen Polizei und Politik nicht nur im Widerspruch, sondern auch in einem Verhältnis der „Unauflösbarkeit" (Krasmann 2010: 93). Dies ist der Grund, weshalb Demokratie „kein Zustand des Sozialen" (Rancière 2002: 108) sein kann, sondern immer nur ein Moment, der hervorgebracht werden muss. In zeitlicher Hinsicht ist radikale Demokratie als eine gegenwärtige Praxis unterbrechender Öffnungen von Zukunft im Sinne der Gleichheitslogik zu verstehen, wobei jede Öffnung aufgrund der ihr inhärenten Schließungstendenz gleichsam ungewollt die Existenzbedingung für neuerliche demokratische Ereignisse in zukünftigen Gegenwarten herstellt.[5]

5 Hier zeigen sich deutliche Parallelen zu Derridas (2006: 111 ff.) Wendung einer „Demokratie im Kommen", der ebenfalls eine spezifische Zeitlichkeit zu eigen ist (vgl. Lorey 2020: 74 ff.).

5. Fazit

Die Vorstellung von Zeit als einer objektiv gegebenen Realität ist fest in unserer Alltagswelt verankert, und die Präzision und Verlässlichkeit, mit der Uhren (mittlerweile) ihren Dienst tun, sichert dieses kollektive Wissen tagtäglich ab. Vor dem Hintergrund dieses „Fetischcharakter[s] des Zeitbegriffs" (Elias 1988: 44) wird verständlich, weshalb die Uhrenzeit auch bei der Bestimmung der temporalen Realität der Demokratie eine zentrale Rolle spielt. In der sozialen Welt indes kann Zeit nicht auf die Newton'sche absolute Zeit (die nicht mal in der physikalischen Welt absolute Gültigkeit reklamieren kann) reduziert und damit konstant gesetzt werden. Zeit ist in Praktiken der individuellen und kollektiven Sinnstiftung eingeschaltet, und zugleich geht sie selbst aus diesen sinnstiftenden Praktiken mit einer spezifischen Bedeutung hervor, etwa indem in kontingenter Art und Weise zwischen Vergangenheit und Zukunft unterschieden wird. Die Frage nach der Hervorbringung zeitlicher Realitäten und nach der Bedeutung von Demokratie innerhalb dieser Konstruktionsprozesse lässt sich nicht in hinreichender Tiefe bearbeiten, wenn Zeit als eine natürliche, objektiv gegebene und absolute Größe vor die Klammer gesetzt wird.

Vor diesem Hintergrund hat sich der vorliegende Beitrag eines *operativ-ereignishaften Zeitbegriffs* bedient, um Zeit in den Kontingenzraum der sozialen Welt hineinzuholen und um die Interdependenz von Zeit und Demokratie in den Blick zu bekommen. Aus dieser Perspektive ist die Zeitlichkeit der Demokratie zuallererst, das heißt noch vor der Frage nach dem Verhältnis von Zeitbedarfen und Zeitressourcen und noch vor der Festlegung auf eine bestimmte demokratietheoretische Tradition, als *spezifisches temporales Weltverhältnis* zu verstehen: Die „Rationalität" der Demokratie (Luhmann 1969: 320) gründet auf der Differenz zwischen Vergangenheit und Zukunft, die die Kontingenz der Gegenwart erfahrbar und komplexitätsreduzierende Festlegungen erforderlich macht, die in zukünftigen Gegenwarten selbst wiederum zur Disposition gestellt werden können. Dabei ist entscheidend, dass temporäre Festlegungen als kontingent ausgewiesen und Revisionsmöglichkeiten mitgeführt werden. Wir haben es demnach mit einem wechselseitigen und in der Zeit prozessierenden Konstitutionsverhältnis zu tun, in dem sich die moderne Form von Zeit und die moderne Demokratie als Bewegungsbegriff gegenseitig absichern und reproduzieren.

Werden diese kontingenz- und zeittheoretischen Einsichten für eine *Temporalisierung der Demokratietheorie* genutzt, lassen sich (unterschiedliche) Antworten auf die Frage entwickeln, wie politische Ereignisse temporal organisiert sein müssen, um das grundlegende zeitliche Weltverhältnis der Demokratie abzusichern. Auf Grundlage einer zeittheoretischen Ausdeutung der Arendt'schen und Rancière'schen Perspektive auf das Politische und die Demokratie hat der Beitrag zwei Antwortmöglichkeiten skizziert. Mit Arendt ergibt sich ein Verständnis von Demokratie als einer Ordnung, die Neuanfänge erlaubt beziehungsweise befördert, die trotz aller Neuartigkeit in der Kontinuität eines vergangenen und das gemeinsame Handeln überhaupt erst ermöglichenden Vertragsversprechens stehen – genauer: die sich (auf intersubjektiv nachvollziehbare Weise) in diese

Kontinuität einsortieren, womit die Kontinuität erst zur Kontinuität wird. Das (in der Revolution geborene) Vertragsversprechen zur Gründung eines politischen Raums stellt insofern eine demokratische Form der Schließung von Zukunft dar, weil es immer wieder aktualisierende Neuanfänge einfordert und zugleich diese je gegenwärtigen Wiedereröffnungen von Zukunft dahingehend begrenzt, dass auch in künftigen Gegenwarten neuerliche Neuanfänge möglich und nötig sind. Als demokratisch kann eine solche temporalisierende Politisierung dann gelten, wenn sie sich „nicht von etwas außerhalb der existierenden demokratischen Rechtsordnung her Begründetem" ableitet, sondern wenn sie performativ Bezug nimmt „auf die demokratische Grundordnung […] und die in dieser abstrakt niedergelegten normativen (Rechts-)Prinzipien wie politische Gleichheit und politische Freiheit" (Thiel/Volk 2016: 357). Eine republikanisch-freiheitliche Demokratie ist zeittheoretisch betrachtet eine institutionalisierte Garantie des gleichen Rechts auf öffentliches Erscheinen und Handeln, wobei sich die Garantie nicht selbst garantiert, sondern je gegenwärtig und also immer wieder aktualisiert werden muss, um die moderne demokratische Bewegung nicht zum Stillstand zu bringen.

Das ereignishafte Erscheinen innerhalb des Dauerablaufs des Gegebenen spielt, wie gezeigt wurde, auch im Denken Rancières eine wesentliche Rolle. Im Unterschied zu Arendt ist Demokratie dabei jedoch nicht als eine fortdauernd erneuerungsbedürftige Ordnung zu verstehen, die freiheitliches Miteinanderhandeln ermöglicht, sondern als eine momenthafte Praxis, die der etablierten Ordnung und deren Aufteilung des Sinnlichen im Namen einer gleichheitlich-emanzipatorischen Logik konfliktiv gegenübertritt. Kontinuitäten, die selbst aus vergangenen Unterbrechungen herrühren, fungieren hier als das Gegenüber, von dem sich demokratische Ereignisse absetzen, indem sie die der bestehenden Ordnung inhärenten Ausschlüsse in ihrer Kontingenz sichtbar machen und hinterfragen. Somit sind Ordnung und Kontinuität auch für ein radikaldemokratisches Verständnis als Existenzbedingung von Demokratie anzusehen, allerdings nicht im Sinne eines (zu aktualisierenden) Fundaments, sondern im Sinne eines konstitutiven Außen, das existieren muss, wenn es überhaupt eine Unterbrechung geben soll. Dass dabei jeder momenthaften Intervention selbst die Tendenz innewohnt, über Zeit zu einer polizeilichen und also ausschließenden Ordnung zu gerinnen, ist insofern produktiv, als es die Unabschließbarkeit der demokratischen Bewegung absichert und die Möglichkeit immer wieder neuer Öffnungen von Zukunft herstellt (ohne freilich einen sich selbst garantierenden Mechanismus einzurichten, denn Demokratie kann nach Rancière nie Zustand des Sozialen sein).

Diese beiden demokratietheoretischen Zugänge bieten somit unterschiedliche Möglichkeiten, das spannungsgeladene Verhältnis zwischen dem demokratischen „Recht auf Kontingenz" (Weiß 2016: 188) beziehungsweise auf eine nicht vorbestimmte Zeit einerseits und der Notwendigkeit komplexitätsreduzierender politischer Praxis andererseits in den Blick zu rücken: In temporaler Hinsicht lässt sich demokratische Praxis entweder denken als Vergegenwärtigung und Aktualisierung des historischen Versprechens, die Zukunft immer wieder öffnen zu wollen (Arendt), oder als Bearbeitung der historischen Last, die Zukunft immer wieder öffnen zu müssen (Rancière). Demokratie ist so

besehen etwas Ereignishaftes, was freilich nicht gleichbedeutend mit einer „spontaneistischen Ereignisversessenheit“ (Loick 2021: 327) ist, die jede Form der Instituierung zurückweist. Einerseits gehen nämlich Öffnungen notwendigerweise mit Schließungen einher, da nicht alles gleichzeitig geschehen kann (vgl. Luhmann 1984: 46 f.) und mithin so und nicht anders geöffnet wird, und andererseits benötigt eine Öffnung eine ihr vorgängige Schließung, um sich überhaupt als (aktualisierender) Neuanfang beziehungsweise als Unterbrechung markieren zu können. Zeittheoretisch betrachtet sind dabei sowohl das Neue als auch das Bestehende das Ergebnis ereignishafter Leistungen, die je gegenwärtig realisiert werden müssen.

So besehen ist Demokratie auf eine zeitliche Realität verwiesen, die sie sich selbst und immer wieder aufs Neue garantieren muss. Demokratie muss sich ‚Zeit nehmen‘, und zwar nicht nur im Sinne der Dauer, sondern auch und grundlegender im Sinne einer offenen Zukunft, die auch nach temporären Schließungen grundsätzlich offen bleibt. Damit wird die eingangs diskutierte, uhrenzeitliche Strukturierung politischer Praxis nicht irrelevant, sie erscheint nun jedoch als kontingente Technik der Öffnung und (insbesondere) der Schließung, etwa in Form des Setzens von Fristen und Zeitspannen. Dieser Umstand ist nicht per se problematisch, insofern zeitliche Unterscheidungsleistungen notwendigerweise Komplexität reduzieren und also Schließungen vornehmen. Für eine normative Beurteilung solcher Schließungen ist jedoch nicht allein die Frage relevant, ob diese den uhrenzeitlichen Anforderungen ihrer Umwelt gerecht werden, sondern auch und vor allem, ob sie der temporalen Logik des demokratischen Weltverhältnisses Genüge tun. Ein Verweis auf vermeintliche zeitliche Zwänge reicht hier nicht aus, da im Lichte eines denaturalisierten Zeitverständnisses betrachtet das Argument, dass ‚schlichtweg keine Zeit‘ sei, sich als temporale Fassung des bekannten ‚*there is no alternative*‘-Topos zu erkennen gibt. Wenn die demokratische Spezifik des neuzeitlichen temporalen Weltverhältnisses darin liegt, Öffnungen und Schließungen von Zukunft als kontingente Festlegungen auszuweisen und mitzuführen, dann kann demokratische Praxis keine Abkürzungen (vgl. Lafont 2021) über den vermeintlichen Sachzwang zeitlicher Notwendigkeiten nehmen. Eine uhrenzeitliche Regulierung ist immer auch eine Entscheidung darüber, wem wofür wieviel Zeit eingeräumt wird, und somit ist sie immer auch eine Schließung, die sich der Frage stellen muss, ob sie den von der Initiative lebenden Raum des Politischen ‚versteinert‘ (Arendt 2012: 225) beziehungsweise ob in dieser „Aufteilung der Zeitlichkeiten“ eine zu unterbrechende „Ungerechtigkeit“ liegt (Rancière 2018b: 26).

Literatur

Adam, Barbara, 1990: Time and Social Theory, Cambridge / Oxford.
Arendt, Hannah, 1970: Macht und Gewalt, München.
Arendt, Hannah, 2002: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München.
Arendt, Hannah, 2006 [1963]: Nationalstaat und Demokratie. In: HannahArendt.net – Zeitschrift für politisches Denken 2, 1–6.
Arendt, Hannah, 2012: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München.
Barbehön, Marlon, 2020: Die überholte Demokratie? Eine konstruktivistische Perspektive auf das Verhältnis von Beschleunigung und demokratischer Politik. In: Leviathan 48, 501–524. https://doi.org/10.5771/0340-0425-2020-3-501
Barbehön, Marlon, 2022: From time to time: a systems-theoretical perspective on the twofold temporality of governing. In: Critical Policy Studies 16, 297–314. https://doi.org/10.1080/19460171.2021.1952085
Bassett, Keith, 2016: Event, politics, and space: Rancière or Badiou? In: Space and Polity 20, 280–293. https://doi.org/10.1080/13562576.2016.1233737
Bohmann, Ulf, 2018: Rancière und die (radikale) Demokratie – eine Hassliebe? In: Thomas Linpinsel / Il-Tschung Lim (Hg.), Gleichheit, Politik und Polizei: Jacques Rancière und die Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 75–90. https://doi.org/10.1007/978-3-658-20670-3_5
Bohmann, Ulf / Laux, Henning, 2018: Das synchronisierte Parlament – eine differenzierungstheoretische Perspektive. In: Jenni Brichzin / Damien Krichewsky / Leopold Ringel / Jan Schank (Hg.), Soziologie der Parlamente. Neue Wege der politischen Institutionenforschung, Wiesbaden, 287–305. https://doi.org/10.1007/978-3-658-19945-6_11
Brose, Hanns-Georg, 2008: Die Eulen von Athen und die Fledermäuse im Elbtal. Gedanken zur Entwicklung von Zeitstrukturen und sozialen Räumen in Gegenwartsgesellschaften. In: Soziologische Revue 31, 25–33. https://doi.org/10.1524/srsr.2008.31.1.25
Chesneaux, Jean, 2000: Speed and democracy: an uneasy dialogue. In: Social Science Information 39, 407–420. https://doi.org/10.1177/053901800039003004
Connolly, William E., 2002: Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed, Minneapolis / London.
Derrida, Jacques, 2006: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt (Main).
Elias, Norbert, 1988: Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt (Main).
Fawcett, Paul, 2018: Doing democracy and governance in the fast lane? Towards a 'politics of time' in an accelerated polity. In: Australian Journal of Political Science 53, 548–564. https://doi.org/10.1080/10361146.2018.1517862
Flügel-Martinsen, Oliver, 2015: Das Abenteuer der Demokratie. Ungewissheit als demokratietheoretische Herausforderung. In: Renate Martinsen (Hg.), Ordnungsbildung und Entgrenzung. Demokratie im Wandel, Wiesbaden, 105–119. https://doi.org/10.1007/978-3-658-02718-6_5
Förster, Jürgen, 2009: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts, Würzburg.

Gebhardt, Mareike, 2014: Versprechen, Vergessen, Vereinsamen – Hannah Arendt und Friedrich Nietzsche als Denker politischer Zeitlichkeit. In: Karlfriedrich Herb / Mareike Gebhardt / Kathrin Morgenstern (Hg.), Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt, Frankfurt (Main) / New York, 196–225.

Kasko, Anastasiya, 2020: Die Macht und die sinnlich wahrnehmbare Welt. Hannah Arendt und Jacques Rancière. Versuch einer versöhnenden Lektüre. In: Mareike Gebhardt (Hg.), Staatskritik und Radikaldemokratie. Das Denken Jacques Rancières, Baden-Baden, 101–114. https://doi.org/10.5771/9783748900474-101

Koselleck, Reinhart, 1972: Einleitung. In: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 1: A–D, Stuttgart, XIII–XXVII.

Koselleck, Reinhart, 1989: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt (Main).

Koselleck, Reinhart, 2010: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt (Main).

Krasmann, Susanne, 2010: Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen. In: Ulrich Bröckling / Robert Feustel (Hg.), Das Politische Denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld, 77–98. https://doi.org/10.1515/9783839411605-004

Lafont, Cristina, 2021: Unverkürzte Demokratie. Eine Theorie deliberativer Bürgerbeteiligung, Berlin.

Latour, Bruno, 2010: Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt (Main).

Laux, Henning, 2011: The time of politics: Pathological effects of social differentiation. In: Time & Society 20, 224–240. https://doi.org/10.1177/0961463X11402439

Laux, Henning / Rosa, Hartmut, 2022: Zeithorizonte des Regierens. Rasender Stillstand. In: Karl-Rudolf Korte / Martin Florack (Hg.), Handbuch Regierungsforschung. 2. Auflage, Wiesbaden, 119–128. https://doi.org/10.1007/978-3-658-30071-5_9

Loick, Daniel, 2021: Demokratie mit Anwesenheitspflicht. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 69, 326–330. https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0027

Lorey, Isabell, 2020: Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart, Berlin.

Luhmann, Niklas, 1969: Komplexität und Demokratie. In: Politische Vierteljahresschrift 10, 314–325.

Luhmann, Niklas, 1979: Zeit und Handlung – Eine vergessene Theorie. In: Zeitschrift für Soziologie 8, 63–81. https://doi.org/10.1515/zfsoz-1979-0105

Luhmann, Niklas, 1984: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt (Main).

Luhmann, Niklas, 1993: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 1, Frankfurt (Main).

Luhmann, Niklas, 1997: Disziplinierung durch Kontingenz. Zu einer Theorie des politischen Entscheidens. In: Stefan Hradil (Hg.), Differenz und Integration. Die Zukunft

moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996, Frankfurt (Main), 1075–1087.
Luhmann, Niklas, 2002: Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt (Main).
Marchart, Oliver, 2010: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Frankfurt (Main).
Merkel, Wolfgang / Schäfer, Andreas, 2015: Zeit und Demokratie: Ist demokratische Politik zu langsam? In: Holger Straßheim / Tom Ulbricht (Hg.), Zeit der Politik. Demokratisches Regieren in einer beschleunigten Welt, Baden-Baden (Leviathan Sonderband, 30), 218–238. https://doi.org/10.5771/9783845264486-217
Moran, Chuk, 2015: Time as a social practice. In: Time & Society 24, 283–303. https://doi.org/10.1177/0961463X13478051
Muhle, Maria, 2011: Jacques Rancière. Für eine Politik des Erscheinens. In: Stephan Moebius / Dirk Quadflieg (Hg.), Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage, Wiesbaden, 311–320. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92056-6_26
Müller, Jan-Werner, 2021: Freiheit, Gleichheit, Ungewissheit. Wie schafft man Demokratie?, Berlin.
Müller-Salo, Johannes / Westphal, Manon, 2018: Zeitpolitik. Beschleunigung als Herausforderung der politischen Philosophie. In: Zeitschrift für Praktische Philosophie 5, 15–40. https://doi.org/10.22613/zfpp/5.2.1
Nassehi, Armin, 2008: Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit. Neuauflage mit einem Beitrag „Gegenwarten“, Wiesbaden.
Nowotny, Helga, 1989: Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt (Main).
Rancière, Jacques, 2002: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt (Main).
Rancière, Jacques, 2003: Überlegungen zur Frage, was heute Politik heißt. In: Dialektik: Zeitschrift für Kulturphilosophie 24, 113–122.
Rancière, Jacques, 2008: Zehn Thesen zur Politik, Zürich / Berlin.
Rancière, Jacques, 2016: Interview Thomas Claviez / Dietmar Wetzel mit Jacques Rancière. In: Dietmar J. Wetzel / Thomas Claviez: Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden, 153–170. https://doi.org/10.1007/978-3-531-18890-4_8
Rancière, Jacques, 2018a: Das Ereignis 68 interpretieren. Politik, Philosophie, Soziologie, Wien.
Rancière, Jacques, 2018b: Moderne Zeiten, Wien.
Reckwitz, Andreas, 2016: Zukunftspraktiken – Die Zeitlichkeit des Sozialen und die Krise der modernen Rationalisierung der Zukunft. In: Frank Becker / Benjamin Scheller / Ute Schneider (Hg.), Die Ungewissheit des Zukünftigen. Kontingenz in der Geschichte, Frankfurt (Main) / New York, 31–54. https://doi.org/10.14361/9783839433454-006
Richter, Emanuel, 2016: Demokratischer Symbolismus. Eine Theorie der Demokratie, Berlin.
Robson, Mark, 2015: Jacques Rancière and Time: *le temps d'après*. In: Paragraph 38, 297–311. https://doi.org/10.3366/para.2015.0169

Rosa, Hartmut, 2005: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt (Main).

Saward, Michael, 2017: Agency, design and 'slow democracy'. In: Time & Society 26, 362–383. https://doi.org/10.1177/0961463X15584254

Scheuerman, William E., 2004: Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time, Baltimore / London.

Sörensen, Paul, 2018: „Zeugung" oder „Geburt" – Zeitlichkeiten politischer Transformation oder: Ist Schlafen politisch? In: Leviathan 46, 232–254. https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-2-232

Straßenberger, Grit, 2020: Hannah Arendt zur Einführung, Hamburg.

Süß, Rahel, 2020: Demokratie und Zukunft. Was auf dem Spiel steht, Wien / Hamburg.

Thiel, Thorsten / Volk, Christian, 2016: Republikanismus des Dissenses. In: Dies. (Hg.), Die Aktualität des Republikanismus, Baden-Baden, 345–369. https://doi.org/10.5771/9783845262222-345

Weiß, Alexander, 2016: Left after Luhmann? Emanzipatorische Potenziale in Luhmanns Systemtheorie und ihre Anwendung in der Demokratietheorie. In: Michael Haus / Sybille De La Rosa (Hg.), Politische Theorie und Gesellschaftstheorie. Zwischen Erneuerung und Ernüchterung, Baden-Baden, 169–191. https://doi.org/10.5771/9783845252490-169

Wolin, Sheldon, 1997: What Time Is It? In: Theory & Event 1; https://muse.jhu.edu/article/32440, 08.12.2021.

Reflective Realism: Does Unwillingness to Participate Legitimize Non-Participatory Democracy?

Dominik Austrup / Palle Bech-Pedersen *

Keywords: Legitimacy, Realism, Critique, Apathy, Non-Participatory Democracy, Open Democracy

Abstract: In this article, we argue that reflective realism offers a plausible methodology that takes non-participatory attitudes and beliefs seriously as candidates for legitimacy while simultaneously offering tools through which a critical distance on these attitudes and beliefs can be obtained. Against unmediated realism, according to which non-participatory attitudes warrant the conclusion that democracy ought to be non-participatory, we emphasize that they cannot serve as inputs for bottom-up legitimacy reconstructions when they are conditional upon detrimental features of the political system. In this context, we distinguish between two types of conditionality, unknown and known, and show how they necessitate two forms of critical engagement: ideology critique and a method of elicitation. Finally, we argue that Landemore's open democracy paradigm, with some important modifications, offers a solution to the ambiguity (some citizens want to participate, some will be reluctant) that realists may encounter in their bottom-up legitimacy reconstructions since it accommodates participatory and non-participatory attitudes alike.

Abstract: Der Artikel stellt die Methodologie des reflexiven Realismus vor. Sie erlaubt es, nicht-partizipatorische Präferenzen und Glaubenssätze als Kandidaten für Legitimitätsrekonstruktionen ernst zu nehmen und bietet zugleich Instrumente, durch welche eine kritische Distanz zu diesen erreicht werden kann. Dabei grenzt sich der reflexive Realismus von einem nicht-reflexiven Realismus ab. Nicht-reflexive Realisten sehen die faktische Zurückhaltung der Bevölkerung in demokratischen Entscheidungsprozessen als Grund dafür an, dass Demokratien das Erfordernis zur Bürgerpartizipation reduzieren sollten. Dagegen betont der reflexive Realismus, dass nicht-partizipative Präferenzen keine Grundlage für internalistische Legitimierungsrekonstruktionen bieten können, wenn deren Genese von problematischen Merkmalen des infrage stehenden politischen Systems abhängig ist. In diesem Kontext wird zwischen verdeckter und unverdeckter Abhängigkeit unterschieden. Als jeweils passendes Werkzeug zur kritischen Reflexion diskutiert der Artikel Ideologiekritik und die Methode der Elizitation. Abschließend wird aufgezeigt, dass eine modifizierte Version von Landemores Open Democracy Paradigma eine Lösung für die normative Ambiguität (differierende Bereitschaft der Bürger zur Partizipation) in internalistischen Legitimitätsrekonstruktionen darstellen kann, da sie gleichermaßen Raum für partizipative und nicht-partizipative Präferenzen bietet.

* Dominik Austrup, Universität Hamburg, Kontakt: dominik.austrup@uni-hamburg.de
Palle Bech-Pedersen, Universität Hamburg, Kontakt: palle.bech-pedersen@uni-hamburg.de

D. Austrup / P. Bech-Pedersen, Reflective Realism: Does Unwillingness to Participate Legitimize Non-Participatory Democracy?, ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 113–132 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.06

1. Introduction

On the Danish broadcast *Deadline*, host Niels Krause Kjær tellingly delivered the following opening remarks on the recent regional elections in France: "The winner was, once again, the sofa" (our translation, 27.06.2021: 00:01:10). This sentiment was echoed in an opinion piece by James McAuley (2021) in *The Washington Post*: "There were no real winners in France's regional elections, only losers. If anything, the main force that prevailed in the vote, which concluded its second round on Sunday, was apathy." The elections saw a first round with a 39 percent turnout followed by a second one where turnout was a staggeringly low 33 percent. Generally, political apathy is on the rise in many democracies. Citizens *en masse* express a disinterest towards politics, and many do not even bother to cast their votes. In response to this reality, democratic theorizing appears stuck between two opposing theoretical impulses that we refer to as participatory approaches and unmediated realism. On the one hand, some democratic theorists continue to posit public mass participation as a requirement for legitimate governance without paying due regard to the fact that many citizens seemingly would prefer to not participate. On the other hand, some political scientists argue that widespread non-participatory attitudes warrant the conclusion that legitimacy is to be realized in a non-participatory (so-called 'stealth') form of democracy without incorporating intermediate reflection on the potentially problematic reasons upon which these attitudes are based.[1]

In this article, we argue that reflective realism offers a different and more plausible methodological path that takes non-participatory attitudes and beliefs seriously as *potential* candidates for legitimacy while simultaneously offering tools through which a critical distance on these beliefs and attitudes can be obtained.[2] Whereas the former pillar (taking non-participatory attitudes seriously) derives from a commitment to a bottom-up conception of legitimacy, the latter (offering tools) points to the critical impetus that informs the reflective realism we propose. Specifically, we single out two scenarios in which non-participatory attitudes and their associated beliefs should be questioned as reliable indicators of legitimacy – namely when they are conditional on either a lack of participatory avenues or corruption in the political system. In this context, we distinguish between cases in which this conditionality is known to subjects and cases in which it is unknown and show how they call for two distinct types of critical engagement, both of which underpin the reflective realist methodology as defining features. Whereas the latter scenario (unknown conditionality) calls for a form of ideology critique that has received much attention in the literature on political realism, the former (known conditionality) necessitates a more modest and less theorized reflective approach that we refer to as a method of elicitation.

1 This research project is funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – GRK 2503.

2 We are thankful to Peter Niesen and Ilaria Cozzaglio for valuable feedback on earlier versions of this article. We also want to thank our colleagues at the „Collective Decision-Making" program at Hamburg University and the participants of the „Third Annual Amsterdam Graduate Conference in Political Theory" for inspiring discussions about our project.

In light of these methodological considerations, we introduce two empirical studies concerned with demonstrating the prevalence of this conditionality of non-participatory attitudes to illustrate how reflective realists should confront citizens' expressed preferences and beliefs in their bottom-up reconstructions of legitimacy. These studies also buttress our suspicion that the unmediated realist conclusion (that widespread disinterest in politics implies the legitimacy of a non-participatory form of democracy) is unfounded under current circumstances. We concede, however, that there could be scenarios in which a sizeable number of citizens could have non-participatory attitudes for reasons that are unobjectionable from a reflective realist standpoint. In proportion to their prevalence within a given society, these attitudes and their associated beliefs would have to be incorporated in bottom-up legitimacy reconstructions. When such normative ambiguity obtains (some will want to participate, others will be reluctant), we argue that Landemore's open democracy offers a promising basis for reflective realists concerned with drawing institutional recommendations insofar as it can accommodate participatory and non-participatory attitudes alike. Under Landemore's new model, participation is *optional* rather than *required* in the sense that legitimacy is decoupled from mass participation. However, to remain faithful to the core realist commitment to stability and order, we suggest that the participatory devices Landemore incorporates into her model should connect the broader public to an electoral parliament rather than a lottocratic assembly.

Our article is structured as follows. We begin by providing evidence of the current participatory crisis (section 2). We then introduce two opposing approaches to participation that we refer to as participatory approaches and unmediated realism and criticize some of their shortcomings (section 3). Against this backdrop, we flesh out reflective realism, focusing on the commitment to bottom-up legitimacy and the reflective moments on account of which reflective realism can obtain critical distance on citizens' expressed preferences and beliefs. We also demonstrate how these defining commitments relate to non-participatory attitudes and the questions they raise concerning legitimate governance (section 4). In the final part, we draw out institutional implications of our analysis, arguing that Landemore's new model of open democracy provides a basis for solving the ambiguity that theorists may encounter when trying to situate the value of participation in their bottom-up legitimacy reconstructions (section 5).

2. A Participatory Crisis

The French case mentioned above is consistent with a trend of declining voter turnout in many democracies around the world (Solijonov 2016; Kopf 2017; Landemore 2020: 26 f.) – a tendency that is particularly pronounced among younger generations (Pilkington/Pollock 2015; Parvin 2018). Beyond electoral participation, there are further reasons to be concerned. Numerous empirical studies report a sense of political apathy gaining ground in democratic societies around the world (Mutz 2012; Wike/Acastillo 2018). A significant number of citizens appear indifferent to the complexities and subtleties

of important political issues, even when their solutions (or absence thereof) can have far-reaching implications for the citizens under consideration (Posner 2005: 107). Such evidence concerning citizens' reluctance to participate is particularly worrisome for deliberative theories of democracy according to which voting is just one of the many participatory processes that citizens are expected to take part in. Indeed, such findings could be read as an empirical antidote to deliberative democracy. As John Hibbing and Elisabeth Theiss-Morse write in their seminal work *Stealth Democracy* (2002: 129):

> "[The American People] make it clear that they would prefer not to be much involved in political decision making. When it comes to politics, many people want, as one focus group participant put it, 'to be left alone.' […] Americans do not even want to be placed in a position where they feel obligated to provide input to those who are making political decisions."

While Hibbing and Theiss-Morse's findings apply exclusively to the United States, there are reasons to believe that similar attitudes can be found among a significant number of democratic citizens outside the United States. The desire for non-participation in political life that Hibbing and Theiss-Morse attribute to the American people would appear to flow naturally from the above-mentioned political apathy that can be observed in several democratic countries across the globe.

The presented evidence adds up to what can be labeled a participatory crisis. What might a reasonable theoretical response look like? In the following two sections, we distinguish three possible responses. In section 3, we present two opposing approaches for addressing non-participatory attitudes and identify some of their shortcomings. In section 4, against this background, we introduce and defend a form of reflective or critical realism characterized by a distinctive commitment to a bottom-up conception of legitimacy.

3. Participatory Approaches and Unmediated Realism

3.1 Participation as an Indispensable Ideal

The ideal of participation has a central role in the history of political philosophy. It can be found in the writings of John Stuart Mill (1993) who emphasized how political participation contributes to the formation of good character. On a similar note, Hannah Arendt (1958: 37; 1973: 119) defended the ideal of political participation, arguing that it uniquely offers citizens opportunities for individual and collective self-disclosure.[3] Moving ahead to the heyday of participatory democracy in the late 1960s, Carole Pateman (1970) wrote a book that has since become a classic in democratic theory in which she delivered a passionate defense of political participation as a form of education that should extend to the workplace and the economy. In more recent years, Christian

3 For a criticism of this non-instrumental justification of participation, see Elster (1986: 124 ff.; 2016: 98 ff.).

Rostbøll (2008), taking inspiration from some of the abovementioned authors, argues that political participation is tied to a particular dimension of freedom (freedom as status) that cannot be dispensed with in a deliberative democratic framework.

Positions like these appear committed to a conception of legitimacy according to which non-participation (which will, of course, always be a matter of degree) detracts from the legitimacy of a political system and the decisions generated within it. Importantly, this relation between participation and legitimacy concerns more than electoral participation insofar as voter turnout is seen as only one among several indicators of legitimacy. Typically, the legitimacy of a given political system will also hinge on factors such as a mobilized civil society, a vivid public sphere (Habermas 1996), venues that enable citizens to exert influence upon the political system, and, importantly, the extent to which citizens make use of these opportunities.[4]

The question is what these and similar stances on participation offer in light of the evidence that many citizens do not share this enthusiasm for political participation. Certainly, they provide an ideal of participation against which current states of affairs, including non-participatory attitudes, can be critically assessed. Given that the ideal is so far from reality, however, they risk losing action-guiding relevance, especially as these positions assert the normative desirability of participation independently of citizens' wills and beliefs about participation.

These positions are therefore vulnerable to the charge of adopting a *partially* normativistic (Jaeggi 2009: 73; see also Rossi 2016) approach to non-participatory citizen attitudes, relying on principles (the ideal of public participation) that are external to the normative orientations and expectations of the citizens under consideration. We emphasize *partially* in this context because in some (perhaps most) democratic societies there will also be a significant group of citizens for whom political participation remains a meaningful undertaking and whose expectations concerning legitimate governance, by extension, will be tied to political participation. In other words, there are countervailing normative forces in societies that theorists can tap to *internally* ground the ideal of participation. Yet, by positing public participation as an indispensable ideal that applies to all citizens, they take an external stance towards those citizens with non-participatory attitudes and tend to see the latter as a threat. In this sense, they fail to take non-participatory attitudes seriously as potential candidates for legitimacy.

A different approach on how to accommodate non-participatory attitudes is defended by Hibbing and Theiss-Morse. Directly based on these attitudes, they come to the normative conclusion that democracy ought to be non-participatory. Although this form of unmediated realism treats these attitudes seriously as candidates of legitimacy, it does not, as we argue below, leave us with a plausible account of bottom-up legitimacy.

4 For an argument that deliberative democracy not only requires participatory avenues but also that citizens make use of them, see Phil Parvin (2015).

3.2 Unmediated Realism and Participation

In their book *Stealth Democracy: Americans' Beliefs About How Government Should Work* (2002) Hibbing and Theiss-Morse muster impressive empirical evidence to support the thesis that most Americans would prefer not to participate in political life. Here, we will not be concerned with the reliability and presentation of the evidence but with the normative conclusions that Hibbing and Theiss-Morse draw from it.

Their argument proceeds as follows. Given the well-evidenced desire for non-participation among Americans, the extension of which is an equally widely shared belief in the legitimacy of a non-participatory form of governance, it follows that we should *endorse* a minimalist (so-called 'stealth') conception of democracy. In a stealth democracy, mainly experts would shape policy and citizens, in turn, would only occasionally and *reluctantly* participate when corrupt or badly behaved politicians render it necessary: "People often view their political involvement as medicine they must take in order to keep the disease of greedy politicians and special interests from getting further out of hand" (Hibbing/Theiss-Morse 2002: 131; see also Peterson et al. 2022). Could Americans, so the argument goes, just receive assurance that politicians would stay on the right track, we should expect them to withdraw to their private affairs, leaving the arduous activity of policymaking to a small group of properly motivated experts. Since it is difficult, however, to envisage how any political system could provide such assurance (recall the proverb 'power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely'), Hibbing and Theiss-Morse prescribe a form of stealth democracy where active citizen participation would be kept at a minimum. This is the form of democracy that most adequately conforms to citizens' desire for non-participation and their associated belief in the legitimacy of a non-participatory form of governance.[5]

These arguments share characteristics with the realism advocated by Christopher Achen and Larry Bartels in their widely-discussed book *Democracy for Realists* (2016). Achen and Bartels present empirical evidence that paints a daunting picture of citizens' political behavior characterized by ignorance, irrationality, and identity considerations. These findings lead them to conclude that unrealistic, so-called 'folk theories' of democracy must be rejected. Such theories – be they deliberative or participatory – are at "odds with demonstrable, centrally important facts of political life" and fail to "portray human beings realistically" (ibid.: 306). A realist theory of democracy, in contrast, would presumably be a theory where such "centrally important facts of political life" would feed directly into its normative prescriptions and according to which citizens would not be under expectations (such as participatory willingness, capacity for political judgment, et

5 Importantly, the point is not simply that non-participatory democracy is acceptable (say as a second-best option) but that it is normatively desirable, given citizens' non-participatory attitudes and associated beliefs. This is the core of the argument. Yet, Hibbing and Theiss-Morse provide additional reasons for being skeptical about participation. Not only is political disinterest a fact to be reckoned with, but it may well be one to be celebrated because participation "has a negative effect on decisions, the political system, and people" (Hibbing / Theiss-Morse 2002: 5).

cetera) they cannot plausibly be expected to discharge. Under this description, the Hibbing and Theiss-Morse stealth conception of democracy qualifies as a realist one insofar as it is based on one endemic fact of political life, namely citizens' disinterest in politics and public engagement. As several authors have pointed out, however, this kind of argumentative strategy is riddled with serious flaws.

Cristina Lafont (2020: 6) has argued that the problem with using empirical evidence in this way is that it underdetermines the kind of normative conclusions that can be drawn from it, even if the above-mentioned authors seem to think otherwise. Similar arguments could have been advanced some hundred years ago to keep *de facto* apathetic groups in society (women, minorities, et cetera) from participating in political life. In a similar vein, Landemore (2013: 34; 2020: 45) has pointed out how the realist strategy smacks of the naturalistic fallacy. For the issue under consideration, the problem is that the realist fallaciously derives the desirability of a minimalist and non-participatory form of democracy from the observed empirical fact that citizens do not want to participate. What is more, Landemore continues, realists tend to naturalize the behaviors and attitudes of citizens (non-participatory ones in this case) fixing them as stable variables, thereby failing to appreciate that citizens respond to incentives.[6] Thus, a question arises – conspicuously left unaddressed by unmediated realists – about the origin of non-participatory attitudes. What if the widespread apathy that can be observed across several democratic countries is a response to political systems that fail to deliver on the preferred outcomes of citizens? Could it be that we would observe a shift towards more participatory attitudes in the presence of effective avenues for citizen participation? Such questions receive little or no attention.

The problem that plagues the realist paradigm consists not so much in the evidence it musters concerning non-participatory attitudes but in the way it is utilized to ground normative recommendations without any critical engagement with, and differential treatment of, the reasons for citizens' desires for non-participation. If the widespread apathy that can be observed across democracies can be traced in part back to dissatisfaction with the current system and its failure to facilitate meaningful and effective participation, then it seems problematic to draw on that factual basis to defend a conception of democracy that would deprive citizens of participatory opportunities. Against the backdrop of these shortcomings, we define this form of realism as 'unmediated', due to its lack of critical scrutiny of the origin of the non-participatory attitudes that inform Hibbing and Theiss-Morse's rejection of deliberative and participatory conceptions of democracy and their recommendation of a much less demanding one. As we will go on to show in the next section, however, realism need not imply such a defeatist and uncritical stance.

6 For a comprehensive critique of Achen and Bartels' realism, see Roberto Frega (2018).

4. Reflective Realism

In this section, we will introduce reflective realism[7] as a method that takes inspiration from the theoretical stream of political realism in the tradition of Bernard Williams (2005) and Raymond Geuss (2008) (see Rossi/Sleat 2014). We will show that this tradition offers methodological insights that can be brought to bear on the issue of non-participatory attitudes and their implications concerning legitimacy.[8]

Similar to the unmediated realist approach, reflective realism, as we construe it, starts with a commitment to a bottom-up, internalist conception of legitimacy according to which citizens' beliefs and preferences (including preferences and beliefs about participation) must be the starting point for questions concerning legitimacy (Williams 2005; Horton 2010, 2012; Rossi/Sleat 2014; Sleat 2014; Cozzaglio 2020a). Yet, in contrast to unmediated realism, reflective realism requires critical scrutiny of citizens' expressed beliefs and attitudes before normative conclusions about legitimacy are drawn. We will show that a convincing bottom-up approach to normative theory demands reflections on material conditions as well as power asymmetries and, importantly, on the extent to which citizens' beliefs and preferences concerning legitimacy can be traced back to such conditions. Such reflections can be carried out in conjunction with a method of elicitation that attempts to dig beneath the surface of expressed preferences and beliefs. In addition, reflective realism can obtain critical distance on expressed beliefs and preferences by exercising a form of ideology critique. With these tools, we will demonstrate that reflective realism can confront non-participatory attitudes in a way that takes them seriously as potential sources of legitimacy without, however, accepting them *prima facie* in doing so.

4.1 Taking Citizens Seriously

The internalist commitment of reflective realism can be traced back to Bernard Williams' theory of political legitimacy. He begins by identifying the first (or fundamental) political question as one that concerns securing "order, protection, safety, trust and the conditions of cooperation." It is the "first" question because answering it is the condition for raising and solving any others (Williams 2005: 3). Given that there are numerous ways in which order can be created, Williams introduces the concept of the basic legitimation demand to discriminate between acceptable and unacceptable solutions. It is a demand that arises out of the relationship between rulers and subjects and helps to differentiate between political authority and pure coercion. Williams argues that the "state has to

7 The label 'reflective realism' was introduced by Signe Blaabjerg Christoffersen and Ditte Brasso Sørensen in an unpublished manuscript that can be accessed online: https://bit.ly/3u2BVfF, 30.09.2021. Since the manuscript appears to be in an early stage, we will not address their argument going forward. Our discussion does not depend on any of their original considerations.

8 We acknowledge that some of our criticisms of Hibbing and Theiss-Morse's thesis could have been made from other theoretical points of view, such as, for instance, Marxist ideology critique. Nonetheless, we find recent considerations in political realism particularly useful to tackle our concern with conditional non-participatory attitudes because they explicitly address the connection between political legitimacy and ideology.

offer a justification of its power to each subject" (ibid.: 4) to successfully claim a right to rule. Williams' evaluation of the state's legitimacy depends on whether this justification is acceptable to the population. This is the case if the structure of authority that is being justified "makes sense" to the subjects in light of their "historical and cultural circumstances" (ibid.: 11). In a similar vein, John Horton (2012: 141) proposes that theorists should "restore the connection between political legitimacy and the beliefs and attitudes of those subject to it". As the standard for legitimacy derives, in the first instance, from the beliefs and attitudes of the subjects themselves, the former must be considered "bottom-up standards" (Cozzaglio 2020a: 2). Reflective realism in our sense incorporates this commitment and can therefore be considered a form of internalism (see Sagar 2018: 135).

It follows from this internalist commitment that the expectation of widespread citizen-participation is compatible with a realist framework only if it can be shown that such an expectation is ingrained in the relevant citizens' beliefs and attitudes concerning legitimate authority (see Horton 2012; Sagar 2018; Cozzaglio 2020b). This does not imply, however, that widespread non-participatory attitudes must lead to the normative endorsement of minimally participatory democracy. As we go on to show in the next section, reflective realism offers a more complex criterion of bottom-up legitimacy according to which citizens' beliefs and attitudes must be critically scrutinized before they can serve as inputs for bottom-up legitimacy reconstructions.

4.2 Critical Reflection

Given their commitment to internalism and bottom-up legitimacy, realist approaches have unsurprisingly been confronted with the charge of being conservative, failing to offer normative recommendations beyond the status-quo (Markell 2010; Philp 2012; Finlayson 2017). Much of the recent writings in political realism have revolved around resolving this tension by showing how realism can be genuinely critical while remaining faithful to the commitments of internalism and bottom-up legitimacy that underpins the realist tradition (Prinz/Rossi 2017; Raekstad 2018; Rossi 2019; Cozzaglio 2020b). Concerning the issue under consideration – non-participatory attitudes – the pivotal question is whether realism of the kind we are concerned with here will inevitably lead to the same conclusion as the unmediated realism we encountered in section 3.2.

Recall the gist of that argument. Certain facts about citizens under the current system (i.e., the desire for non-participation) are used to support claims about what more legitimate governance would imply according to the citizens themselves, namely a minimally participatory form of stealth democracy. Within a reflective realist approach, however, brute expressions of preferences and beliefs are not treated as *conclusive* indicators of legitimacy. Whether they reliably indicate legitimacy depends, among other things, on the extent to which citizens would be able to endorse them upon reflection considering contextual variables such as the social conditions/limitations under which the desires and beliefs are expressed and formed. Accordingly, reflective realism begins by foreground-

ing the material conditions and power asymmetries that obtain in the society under consideration and then, in a second step, raises the question about the extent to which citizens' beliefs and preferences can be traced back to these conditions and asymmetries.

For the issue we are concerned with, non-participatory attitudes and their associated legitimacy beliefs, we will focus on the two scenarios alluded to in section 3.2 and argue that attitudes and beliefs formed and expressed in response to such conditions ought to be questioned as reliable indicators of legitimacy. In the first scenario, citizens' non-participatory attitudes and beliefs would be conditional upon the lack of effective participatory avenues. In the second, they would be conditional upon certain detrimental features (e.g., corruption) of the political system. In this respect, we distinguish between two forms of conditionality and demonstrate how they call for two different types of critical or reflective moments, both of which we consider to be defining features of reflective realism. In one scenario, citizens would hold what we refer to as knowingly and transparently conditional desires – as in 'I prefer x under y, but not under z'. In the other scenario, citizens are deceptively led from 'I prefer x under y, but not under z' to 'I prefer x *tout court*'. They would have what we refer to as unknowingly and non-transparently conditional desires. Whereas the latter scenario (unknown conditionality) calls for a form of ideology critique that has already received much attention in the literature on political realism, the former (known conditionality) necessitates a more modest and much less theorized critical approach that we refer to as a method of elicitation. Unmediated realism fails to employ both intermediate reflective moments and, in this sense, fails to give a plausible account of bottom-up legitimacy. We will now unpack these two reflective approaches in more detail, beginning with Williams' use of ideology critique.

The need for ideology critique arises, according to Williams (2005: 6), from the observation that "people can be drilled by coercive power itself into accepting its exercise". A relationship in which one group of people accepts the reasons that justify the power of another group of people only because they were drilled to do so cannot meet the basic legitimation demand. For Williams, it is a violation of the political axiom that "might does not imply right, [and] power itself does not justify" (ibid.: 5). Thus, belief in the justifiability of coercive power cannot be a reliable indicator of legitimacy if it is conditional on that same power. To determine whether this is the case, Williams offers the critical theory principle to unmask such instances. The principle states that the acceptance of a justification for power does not generate legitimacy if it "is produced by the coercive power which is supposedly being justified" (ibid.). In *Truth and Truthfulness* (2002) he elaborates on this idea by suggesting that, when assessing a belief, the theorist has to evaluate whether citizens would stick to their belief if they knew about its genesis (Williams 2002: 227). He predicts that citizens would give up their belief if it could be shown that they held it because those in power were responsible for producing it (ibid.: 227 ff.). This reflective procedure, Williams admits, is an "artificial rationalization" that the theorist initially carries out on behalf of citizens. However, Williams and several other political realists add that "something like it does actually happen on a social scale" (ibid.: 227). Some realists have specified the social dimension of ideology critique by highlight-

ing how people may become aware of their ideologically distorted beliefs and attitudes when confronted with claims from outsiders or theorists (Sagar 2018; Cozzaglio 2020b).

For our case, these considerations have the following implications: If a plausible case can be made that citizens' expressed preferences for non-participation are conditional on detrimental features of the political system, then Williams' critical theory principle can be applied, provided we have reasons to believe that citizens would give up their non-participatory attitudes once they became aware of this conditionality. In a reflective realist framework, such conditionality disqualifies these non-participatory attitudes as candidates for bottom-up reconstructions of legitimacy. Importantly, however, this method of ideology critique only applies insofar as the citizens initially fail to trace back their non-participatory desires to these detrimental features of the system, that is, if they have unknowingly or non-transparently conditional preferences and beliefs.

A different reflective method is called for in instances where citizens knowingly or transparently hold conditional preferences, as in 'I prefer non-participation under regime x, but not under regime y'. This applies in cases in which citizens are tacitly aware that their preference is a consequence of detrimental features of the system. In this context, it is relevant to point to Paul Sagar's (2018) observation that ideology critique is not applicable in situations in which citizens call the legitimacy of the regime into question. By leaning on Lisa Wedeen's (2015) study of Syria under Hafiz al-Assad, Sagar demonstrates that subjects in repressive regimes are commonly expected to voice their support in public and participate in legitimation rituals. From the fact that citizens often can be seen to partake in such rituals, however, it does not follow that they approve of the regime under consideration. "Human beings tend to know pretty well," Sagar (2018: 126) continues, "when they are being dominated and tend not to approve of that domination (even if they cannot actively or openly enact resistance)". A bottom-up approach to legitimacy under such circumstances requires that we "look carefully, beneath the surface" (ibid.: 127) to elicit those preferences and beliefs that point beyond the *status quo*. For our explicit concern with transparently conditional preferences and associated beliefs, these important reflections translate as follows: even if this conditionality is known to subjects, it will not always come across if one considers only brute expressions of desires and beliefs. To judge the extent to which expressed desires and beliefs reliably indicate legitimacy, the theorist should adopt what we refer to as a method of elicitation, the exercise of which implies asking questions whereby he or she can get a clearer, more complete picture of citizens' preference and belief structure.

In the next section, we demonstrate how a reflective realist can work with empirical evidence about citizens' preferences and beliefs. We introduce three cases, one of which is fictional, the other two of which are drawn from studies concerned with non-participatory attitudes and their potential conditionality. Concerning the assessment of these studies, we will not be able to judge whether the non-participatory desires and beliefs should be considered ideologically induced (as in non-transparent conditionality) or not (as in transparent conditionality). This would require some form of introspection whereby we would come to know of the cognitive and non-cognitive processes in the formation of

these desires and beliefs. This is not something that we can achieve in what follows. The aim has been to make a methodological point, namely that reflective realists must entertain both possibilities when evaluating when citizens' beliefs and attitudes can be treated as plausible candidates for bottom-up legitimacy reconstructions.

4.3 A Reflective Realist Confrontation with Citizens' Desires and Beliefs

In this section, we introduce three cases that illustrate the problem of invoking expressed but conditional preferences and beliefs for the sake of justifying or recommending a certain course of action or a particular set of social and political institutions. Two cautionary remarks are in order. First, we do not suggest that all conditional beliefs and preferences are problematic per se and, therefore, should be omitted from bottom-up legitimacy reconstructions. Our claim only applies to cases where preferences and beliefs are conditional upon *detrimental features* of the social and political system and where we have strong reasons to believe that subjects would reject them upon reflection. Second, even if it follows from our considerations that beliefs and attitudes conditional in this sense would detract from the legitimacy of a given system, course of action, or conception of democracy, no final judgment on the latter's overall illegitimacy can be made merely on this basis. They could gain legitimacy through some other feature(s) that citizens would be able to reflectively endorse. Our main claim is that beliefs and preferences conditional upon detrimental features cannot serve as *justifying* a particular system, course of action, or conception of democracy. This is our main objection against the unmediated realism of Hibbing and Theiss-Morse, namely that they invoke citizens' desires not to participate – desires potentially conditional upon detrimental features of their political system – to justify a conception of democracy according to which citizen participation should be kept at a minimum. Consider the following fictive case to see what goes wrong in the unmediated realist framework.

Imagine a music-loving boy, Mason, who desires to play the mandolin – much to the frustration of his father who harbors the ambition that Mason should become a world-renowned cellist like himself. The father does not want to use sheer coercion and tries to maintain some illusion of freedom of choice between the two instruments. Yet, when Mason is given the chance to try the mandolin, the father makes sure that the teacher is authoritarian and aggressive in his tutoring style. As this pattern repeats itself, Mason comes to associate playing the mandolin with humiliation and failure. One day, the much more caring mother asks Mason whether he has made up his mind. Mason responds that he would prefer cello over mandolin, proceeding (either consciously or subconsciously) on the assumption that playing the mandolin means playing it under the deleterious conditions he has become accustomed to. Unaware of her husband's manipulative strategy, the mother now feels assured that Mason has chosen the instrument he truly desires.

Why should we be critical of the mother's inference? She uncritically interprets the desire for cello-over-mandolin expressed under the above-mentioned conditions to imply a desire for cello-over-mandolin *tout court*. She should know her husband well enough

(his ambitions on behalf of the son, et cetera) to ask questions before jumping to conclusions. Her son could have developed what Jon Elster (2016: 25) called an "adaptive preference" given that he no longer believed in the feasibility of the alternative. Likewise, political scientists should take the features of political systems and the citizens living under them into consideration before jumping to conclusions concerning legitimacy. The problem with Hibbing and Theiss-Morse is that they simply assume that the desire for non-participation *expressed under and in relation to a particular system* implies a desire for non-participation *tout court*, thereby failing to consider that the desire for non-participation could be *conditional* upon features of that system. According to reflective realism, in contrast, citizens' beliefs and attitudes must be subjected to critical scrutiny before they can serve as inputs for bottom-up legitimacy reconstructions. We have mentioned two scenarios under which non-participatory attitudes ought to be questioned as reliable indicators of legitimacy, namely when they are conditional upon a corrupt system or the absence of meaningful participatory opportunities.

Concerning the first of these scenarios – conditionality upon corruption – recent empirical studies support the suspicion that the unwillingness to participate often can be traced to dissatisfaction with the political system, in both electoral and non-electoral forms of participation. Starting with the former, someone taking an unmediated realist position could use declining voter turn-out to buttress a minimally participatory form of democracy with an argument along the following lines: If a large portion of citizens does not bother to participate in periodic elections, then it seems implausible to impose additional participatory burdens upon them as some conceptions of democracy seem to do. Consider, however, the evidence presented in a recent article *'Don't play if you can't win': does economic inequality undermine political equality?* (2019) by Armin Schäfer and Hannah Schwander. According to their empirical study, growing levels of economic inequality in democratic societies negatively affect electoral participation, especially among the poor and underprivileged. The logic behind these findings is that elites will be able to shape legislation to their liking by non-electoral means, rendering the votes of the underprivileged superfluous ('Don't play if you can't win'). These results suggest that the widespread abstention from electoral participation among the underprivileged at most reveals something *about their participatory proclivities under a political system that is biased against them (conditionality)*. If this is the case, hardly any conclusions concerning citizens' general willingness to participate can be derived from declining voter turnouts and, *a fortiori*, the conclusion concerning the normative desirability of a non-participatory form of democracy is unfounded.

When it comes to non-electoral forms of participation, a similar picture seems to emerge. In his book, *Deliberative Democracy between Theory and Practice* (2015) Michael Neblo subjects the empirical findings of Hibbing and Theiss-Morse to critical scrutiny. Recall that according to the stealth democracy thesis citizens only reluctantly participate in politics when corrupt and self-serving politicians render it necessary. Thus, under a system with properly motivated politicians, the thesis predicts that citizens would want to participate less or not at all. This, as Neblo (ibid.: 123) suggests, runs counter

to the suspicion shared among deliberative democrats that the high levels of apathy and reluctance to political engagement "is actually a *consequence* of frustration with and disempowerment in the current political system. […] If the political process could be rendered more rational and responsive in their eyes, they would be more inclined to engage in it robustly" (ibid.: 123, author's emphasis). Unlike most deliberative democrats, however, Neblo finds evidence in public opinion research to support this claim concerning the alleged conditionality of the desire for non-participation. Respondents were asked to state their participatory (un)willingness under two hypothetical scenarios, one in which the political system would be less corrupt and one in which it would be more corrupt. 30 percent of the respondents displayed separable preferences, suggesting their desire for participation to be independent of the degree of corruption in the political system. Only 8 percent expressed decreased willingness to participate under the conditions of a less corrupt political system, as predicted by the stealth democracy thesis. As many as 62 percent claimed they would participate more under a less corrupt system, supporting the suspicion shared among deliberative democrats that the observed desires for non-participation are conditional upon detrimental features (corruption) of the political system (ibid.: 127). Although these findings provide some grounds for optimism among deliberative democrats, important questions remain about the degree and robustness of citizens' willingness to participate, as Neblo is keen to stress. What seems to be the case, however, is that the unwillingness to participate for many citizens is conditional, in which case it can hardly serve as justifying the form of stealth democracy that Hibbing and Theiss-Morse advocate.

The methodologies employed by Schäfer and Schwander as well as Neblo square well with the internalist commitments of reflective realism. They echo the critical impetus of reflective realism of being skeptical towards those beliefs and attitudes that are the result of asymmetrical power relations. What is more, the findings and results cited by Neblo fall in line with an internalist methodology in that they provide a more complete picture of citizens' preference structures, without, however, assuming *a priori* the authenticity of participatory desires. This is exactly how a reflective realist should proceed.

5. Some institutional considerations

We now turn towards the institutional implications of our analysis. Although reflective realism offers a useful method for subjecting non-participatory attitudes to criticism, it is not unreasonable to expect – and certainly cannot be ruled out – that we might come across societies in which a sizeable number of citizens will have non-participatory attitudes for reasons that are unobjectionable from a reflective realist standpoint. In proportion to their prevalence within a given society, these attitudes and their associated beliefs concerning legitimate governance would have to be incorporated in realist bottom-up legitimacy reconstructions. Yet, because citizens may split on this issue – some will be eager to participate while others will be reluctant – we are left with ambiguity in terms

of identifying the normative recommendations that flow from taking citizens' beliefs and preferences as the starting point. The pressing question, therefore, is whether reflective realism offers normative guidance in such cases.

To the extent that realists are concerned with drawing institutional recommendations, solving this tension may imply endorsing a conception of democracy according to which participation would be optional rather than required – in the sense that legitimacy would be decoupled from participation. Such a proposal is provided by Hélène Landemore in her new book *Open Democracy* (2020). She envisages that the center of the political system would be permanently open to inputs from the larger public. This openness would be facilitated through various institutional mechanisms, ranging from crowdsourcing and participatory budgeting to direct democracy mechanisms such as right of referral and citizen initiatives (Landemore 2020: 93–97; 134–138). Yet, what is striking is that the legitimacy of an open democracy, as envisaged by Landemore, does not require that citizens *en masse* make use of these participatory channels. As she puts it:

> "[Mass] participation is not an actual requirement of the model. Instead, the model leaves it up to citizens to determine how much and how often they are *willing to participate*. […] The vast majority of citizens would be free to pursue their private lives unburdened by the tasks of attending meetings and making decisions." (our emphasis, Landemore 2020: 14 f.)

The system accrues a significant part of its legitimacy from the presence of open participatory channels. Whether citizens actually opt to utilize these channels is not vital for the model. Thus, it can productively accommodate the normative ambiguity (resulting from citizens' different degrees of (un)willingness to participate) that reflective realists are likely to encounter when issuing bottom-up normative recommendations concerning the role of participation in legitimate governance. In this sense, open democracy has a realist flair to it insofar as it does not impose participatory burdens upon citizens that they may not be willing to discharge. The above-mentioned participatory mechanisms further appear to offer a solution to one of the scenarios discussed above: given the participatory avenues in an open democracy, it seems much less likely that non-participatory preferences would be adaptive in the sense of being conditional on the lack of meaningful participatory devices.

However, Landemore's proposal to replace electoral parliaments with lottocratic mini-publics does not square well with the realist tradition. Recall the realist desiderata of stability and order. In this context, realists have repeatedly praised elections for their capacity to settle political conflict in a non-violent manner. They provide a fairly clear picture of the relative strength of various political groups in society, allowing them to flex their muscles, "without any shots being fired" (Müller 2021: 51; see Przeworski 2010). It is questionable whether random sortition has the same conflict mediating credentials. First, as Jan-Werner Müller (2021: 51) points out, lotteries "show nothing about the balance of political strength among different groups". Second, electoral systems, in contrast to lottocratic alternatives, are conducive to generating losers' consent because they offer losers the prospect of remobilizing and winning the next electoral contest (ibid.).

Both mechanisms significantly contribute to a non-violent solution of political conflict. Thus, while we can wholeheartedly endorse Landemore's proposal for introducing various meaningful participatory channels, we suggest that they should connect the broader public to an electoral parliament rather than a lottocratic assembly.

By rejecting Landemore's lottocratic model, however, we risk losing the anti-corruption effect that she attributes to random sortition. A lottocratic assembly, so the argument goes, would be relatively insulated from corruption because special interest groups will not be able to identify targets for bribery as they cannot know who will be chosen for the assembly. What is more, given episodic and frequent rotation, lottocratic assemblies avoid creating a class of career politicians and the potentially detrimental effects (such as corruption) that come with them (Landemore 2020: 98–104).

It is possible, however, as several realists have shown, to exploit random sortition devices for anti-corruption purposes (see McCormick 2011; Arlen/Rossi 2021), without renouncing or relinquishing the conflict-mediating effects of elections. Samuel Bagg (2022), for instance, suggests implementing citizen oversight juries, tasked with controlling self-serving and corrupt political elites. In a similar vein, Gordon Arlen and Enzo Rossi (2021), drawing on the work of John McCormick (2011), propose to implement multiple random sortition bodies, each of which would be given discretion to annually overturn one piece of ostensibly corrupt legislation in a particular policy area. Such mechanisms could offer an antidote to the corrupting effects of electoral politics, serving as a corrective to – rather than a replacement of – the latter. Notice also how citizens, as a result of these anti-corruption devices (provided they work as intended), would be less vulnerable to the second scenario we discussed: the formation of non-participatory attitudes conditional upon corruption.

In sum, our institutional considerations indicate that Landemore's open democracy, with an important realist modification (the decision to stick with elections), offers a promising institutional solution to the problem of conditional non-participatory attitudes. Equally salient, by leaving it to the citizens to decide whether they want to make use of the various participatory avenues, the model conforms with the realist commitment to ground political legitimacy internally in citizens' beliefs and preferences.

6. Conclusion

We set out to explore the capacity of a reflective realist method to address non-participatory attitudes and the questions they raise concerning legitimate governance. We have demonstrated how reflective realism can maintain a commitment to bottom-up legitimacy while combining it with the methodological tools through which critical distance to the relevant beliefs and attitudes can be obtained. In contrast to unmediated realism, which directly draws normative conclusions from expressed beliefs and preferences, we have outlined an internalist approach that encompasses intermediary reflective moments. Specifically, we fleshed out two methods by which a reflective, bottom-up approach to

legitimacy can filter out those beliefs and preferences that are conditional on detrimental features of the social and political system.

First, we discussed how a reflective realist can adopt a form of ideology critique to filter out unknowingly conditional non-participatory attitudes and beliefs. Second, we demonstrated the importance of adopting a method of elicitation applicable to transparently conditional preferences and beliefs. We highlighted two conditions under which non-participatory attitudes should be questioned as reliable indicators of legitimacy – when they are conditional upon the absence of effective participatory avenues, and when they are conditional upon detrimental features (corruption) of the political system. Against this background, we introduced two empirical studies that demonstrate potentially problematic origins and detrimental forms of conditionality to show how reflective realists should confront citizens' preferences and beliefs. To the extent that such instances of problematic conditionality obtain, we argued that the unmediated realist prescription of stealth democracy is unwarranted. We conceded, however, that there could be (and maybe are) societies in which a sizable number of citizens would have non-participatory attitudes that fall outside the critical reach of reflective realism. Scenarios in which citizens divide on their participatory proclivities would leave us with normative ambiguity concerning the role of participation in bottom-up legitimacy reconstructions. In this context we argued that Landemore's open democracy, according to which participation is optional, offers a promising basis for reflective realists concerned with drawing institutional recommendations. It can accommodate participatory and non-participatory attitudes alike. However, to remain faithful to core realist commitment to stability and order, we suggested that the participatory devices Landemore incorporates into her model should connect the broader public to an electoral parliament rather than a lottocratic assembly. Overall, we hope to have shown that reflective realism offers compelling resources for engagement with citizens' beliefs and preferences which can be utilized by political theorists starting with an internalist commitment.

Literature

Achen, Christopher H. / Bartels, Larry M, 2016: Democracy for Realists: Why Elections Do Not Produce Responsive Government, Princeton. https://doi.org/10.1515/9781400882731

Arendt, Hannah, 1958: The Human Condition, Chicago.

Arendt, Hannah, 1973: On Revolution, London.

Arlen, Gordon / Rossi, Enzo, 2021: Must Realists Be Pessimists About Democracy? Responding to Epistemic and Oligarchic Challenges. In: Moral Philosophy and Politics 8 (1), 27–49. https://doi.org/10.1515/mopp-2019-0060

Bagg, Samuel, 2022: Sortition as Anti-Corruption: Popular Oversight against Elite Capture. In: American Journal of Political Science. https://doi.org/10.1111/ajps.12704

Blaabjerg Christoffersen, Signe / Brasso Sørensen, Ditte, n.d.: Reflective Realism: A Sensitive and Critical Methodology for Political Theory (Unpublished Manuscript).

Cozzaglio, Ilaria, 2020a: Can Realism Save Us from Populism? Rousseau in the Digital Age. In: European Journal of Political Theory. https://doi.org/10.1177/14748851 20906928

Cozzaglio, Ilaria, 2020b: Political Realism, Legitimacy, and a Place for External Critique. In: Philosophy & Social Criticism. https://doi.org/10.1177/0191453720948391

Elster, Jon, 1986: The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory. In: Jon Elster / Aanund Hyland (Hg.), Foundations of Social Choice Theory, Cambridge, UK, 103–132.

Elster, Jon, 2016: Sour Grapes, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9781316494172

Finlayson, Lorna, 2017: With Radicals Like These, Who Needs Conservatives? Doom, Gloom, and Realism in Political Theory. In: European Journal of Political Theory 16 (3), 264–282. https://doi.org/10.1177/1474885114568815

Frega, Roberto, 2018: Democracy and the Limits of Political Realism. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy. https://doi.org/10.1080/13698230.2 018.1479814

Geuss, Raymond, 2008: Philosophy and Real Politics, Princeton. https://doi.org/10.1515/ 9781400835515

Habermas, Jürgen, 1996: Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, Cambridge, UK. https://doi.org/10.7551/mitpress/1564.001.0001

Hibbing, John R. / Theiss-Morse, Elizabeth, 2002: Stealth Democracy: Americans' Beliefs About How Government Should Work, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/ CBO9780511613722

Horton, John, 2010: Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi. In: European Journal of Political Theory 9 (4), 431–448. https://doi.org/10.1177/ 1474885110374004

Horton, John, 2012: Political Legitimacy, Justice and Consent. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 15 (2), 129–148. https://doi.org/10.108 0/13698230.2012.651015

Jaeggi, Rahel, 2009: Rethinking Ideology. In: Boudewijn de Bruin / Christopher F. Zurn (eds), New Waves in Political Philosophy, London, 63–86. https://doi. org/10.1057/9780230234994_4

Kjær, Niels Krause, 27.06.2021: Deadline (Television Show). Hvem bestemmer på de kunstneriske uddannelser?, DR TV; https://bit.ly/3CDwJ4L, 30.09.2021.

Kopf, Dan, 2017: Voter Turnout Is Dropping Dramatically in the "Free World"; https:// bit.ly/3nX3rtS, 30.09.2021.

Lafont, Cristina, 2020: Democracy without Shortcuts: A Participatory Conception of Deliberative Democracy, Oxford. https://doi.org/10.1093/oso/9780198848189. 001.0001

Landemore, Hélène, 2013: Democratic Reason, Princeton. https://doi.org/10.23943/ princeton/9780691155654.001.0001

Landemore, Hélène, 2020: Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century, Princeton. https://doi.org/10.23943/princeton/9780691181998.001.0001

Markell, Patchen, 2010: Books in Review: Philosophy and Real Politics. In: Political Theory 38 (1), 172–177. https://doi.org/10.1177/0090591709348870

McAuley, James, 2021: Opinion: The Real Winner in France's Regional Elections Wasn't Macron or Le Pen; https://wapo.st/3EIewVC, 30.09.2021.

McCormick, John P., 2011: Machiavellian Democracy, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511975325

Mill, John Stuart, 1993: Considerations on Representative Government. In: Geraint Williams (ed.), Utilitarianism: On Liberty and Considerations on Representative Government, London, 187–428.

Müller, Jan-Werner, 2021: Democracy Rules, London.

Mutz, Diana, 2012: Hearing the Other Side: Deliberative Versus Participatory Democracy, Cambridge, UK.

Neblo, Michael A., 2015: Deliberative Democracy between Theory and Practice, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9781139226592

Parvin, Phil, 2015: Is Deliberative Democracy Feasible? Political Disengagement and Trust in Liberal Democratic States. In: The Monist 98 (4), 407–423. https://doi.org/10.1093/monist/onv021

Parvin, Phil, 2018: Democracy without Participation: A New Politics for a Disengaged Era. In: Res Publica 24 (1), 31–52. https://doi.org/10.1007/s11158-017-9382-1

Pateman, Carole, 1970: Participation and Democratic Theory, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511720444

Peterson, David A. M. / Miller, Joanne M. / Saunders, Kyle L. / McClurg, Scott D., 2022: Macrointerest. In: British Journal of Political Science 52 (1), 200–220. https://doi.org/10.1017/S0007123420000356

Philp, Mark, 2012: Realism without Illusions. In: Political Theory 40 (5), 629–649. https://doi.org/10.1177/0090591712451723

Pilkington, Hilary / Pollock, Gary, 2015: 'Politics Are Bollocks': Youth, Politics and Activism in Contemporary Europe. In: The Sociological Review 63, 1–35. https://doi.org/10.1111/1467-954X.12260

Posner, Richard A., 2005: Law, Pragmatism, and Democracy, Cambridge, MA. https://doi.org/10.2307/j.ctv2d7x4rs

Prinz, Janosch / Rossi, Enzo, 2017: Political Realism as Ideology Critique. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy 20 (3), 348–365. https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293908

Przeworski, Adam, 2010: Democracy and the Limits of Self-Government, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511778490

Raekstad, Paul, 2018: Realism, Utopianism, and Radical Values. In: European Journal of Philosophy 26 (1), 145–168. https://doi.org/10.1111/ejop.12193

Rossi, Enzo, 2016: Review of Raymond Geuss, Reality and Its Dreams. In: Notre Dame Philosophical Review. URL: http://bitly.ws/ueW6, 13.09.2022.

Rossi, Enzo, 2019: Being Realistic and Demanding the Impossible. In: Constellations, 1–15. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12446

Rossi, Enzo / Sleat, Matt, 2014: Realism in Normative Political Theory. In: Philosophy Compass 9 (10), 689–701. https://doi.org/10.1111/phc3.12148

Rostbøll, Christian F., 2008: Deliberative Freedom: Deliberative Democracy as Critical Theory, New York.

Sagar, Paul, 2018: Legitimacy and Domination. In: Matt Sleat (ed.), Politics Recovered: Realist Thought in Theory and Practice, New York, 114–139. https://doi.org/10.7312/slea17528-007

Schäfer, Armin / Schwander, Hanna, 2019: 'Don't Play If You Can't Win': Does Economic Inequality Undermine Political Equality? In: European Political Science Review 11 (3), 395–413. https://doi.org/10.1017/S1755773919000201

Sleat, Matt, 2014: Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik. In: Political Theory 42 (3), 314–337. https://doi.org/10.1177/0090591714522250

Solijonov, Abdurashid, 2016: Voter Turnout Trends around the World; https://bit.ly/3nXo5Ko, 30.09.2021.

Wedeen, Lisa, 2015: Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria, Chicago. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226345536.001.0001

Wike, Richard / Acastillo, Alexandra, 2018: Many around the World Are Disengaged from Politics; https://pewrsr.ch/39v22Cx, 30.09.2021.

Williams, Bernard, 2002: Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy, Princeton.

Williams, Bernard, 2005: In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument, Princeton.

Zwischen Realität und Realismus

Zum kritischen Umgang mit digitalen Technologien in der Demokratietheorie

*Robert Brumme / Dennis Bastian Rudolf**

Schlüsselwörter: Demokratie, digitale Technologie, Autonomie, Realität, Realismus

Abstract: Die digitale Transformation schreitet unaufhaltsam voran. Im Spannungsverhältnis von kritischer Reflexion und technologischer Aktualität haben auch demokratietheoretische Debatten ihre deterministischen Tendenzen und technologischen Engführungen hinter sich gelassen. Während damit einerseits den Ambivalenzen und Affordanzen des Digitalen größere Beachtung geschenkt werden, drängen andererseits pragmatische Zugänge darauf, die Potentiale des Digitalen zur Lösung einer Krise der Demokratie in experimentellen Umgebungen zu erproben. Letztere betreiben die Transformation der Demokratie jedoch vorwiegend in reformatorischer Absicht und damit im Kielwasser machtvoller Erzählungen vordigitaler Demokratiemodelle. Sie orientieren sich weniger an der tatsächlichen Funktionalität des Digitalen als an eigenen Deutungen für die digitale Verwirklichung vordigitaler Versprechen. Gegenüber Vorstellungen einer digitalisierten Demokratie stellt der Beitrag daher die Bedeutung der Gemachtheit von digitaler Technik und Realität für eine realistische demokratische Theoriebildung ins Zentrum. Im Sinne eines normativen Maßstabes muss diese digital-demokratische Strukturen stärker dahingehend bewerten, ob sie tatsächlich zur Ermöglichung von Autonomie und Authentizität beitragen oder Teil einer Verschleierung von Macht und Deutung sind.

Abstract: The digital transformation is progressing incessantly. In the tension between critical reflection and technological actuality, democratic theory too has left behind its deterministic tendencies and technological narrowness. While, on the one hand, greater attention is being paid to ambivalences and affordances of the digital, on the other hand, pragmatic approaches are pushing to experimentally explore its potentials for a crisis of democracy. The latter, however, pursue the transformation of democracy primarily with reformatory intentions and consequently following powerful narratives of pre-digital models of democracy. They are less oriented to the actual functionality of the digital than to their own interpretations towards the digital realization of pre-digital promises. In contrast to notions of a digitized democracy, the article therefore focuses on the importance of the constructed nature of digital technology and reality for realistic democratic theorizing. For the purpose of a normative benchmark, theory needs to evaluate digital democratic structures more in terms of whether they contribute to enabling autonomy and authenticity or if they are part of a concealment of power and interpretation.

* Robert Brumme, Universität Rostock, Kontakt: robert.brumme@uni-rostock.de
Dennis Bastian Rudolf, Universität Rostock, Kontakt: dennis.rudolf@uni-rostock.de

1. Einleitung

Dass die digitale Revolution unsere Gesellschaften stärker verändern wird als die industrielle Revolution, gilt heute als Allgemeinplatz in der sozialwissenschaftlichen Debatte. Während die diesbezüglichen Implikationen für die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse bereits intensiv diskutiert wurden, hat eine grundlegende Reflexion über die Entfaltung des Digitalen im Bereich der Politischen Theorie erst in den letzten Jahren an Fahrt aufgenommen (vgl. Jacob/Thiel 2017; Hofmann et al. 2019; Berg et al. 2020). Davon mitunter unabhängig diskutieren demokratietheoretische Debatten bereits seit geraumer Zeit die Potentiale des Digitalen zur Lösung vielfältiger Krisensymptome. Die damit verbundene Suche nach digitalen Möglichkeiten, den historischen Siegeszug der Demokratie und die Einlösung ihrer Versprechen fortzuschreiben, scheint gegenwärtig jedoch dadurch begrenzt, dass sich Konzepte digitaler Demokratie vielmehr an den jeweils eigenen *Deutungen der Möglichkeiten* und weniger an der *tatsächlichen Funktionalität* des Digitalen orientieren. Ein solcher Zugriff auf das Digitale, ausgehend von vordigitalen Krisen, Strömungen, Modellen und Paradigmen, birgt jedoch die Gefahr, neue und offene Perspektiven zu unterdrücken beziehungsweise alte machtvolle Demokratieerzählungen im Digitalen zu normalisieren. Was im Rahmen digitaler beziehungsweise digitalisierter Demokratien als normativ wünschenswert und realistisch gilt, entfaltet sich dann als selektive Deutung demokratischer und digitaler Realitäten, die kritisch zu hinterfragen sind.

Ziel des Beitrags ist es, die spezifischen Probleme herauszuarbeiten, die sich durch die Verquickung machtdurchzogener Erzählungen der Demokratie und des Digitalen ergeben. Bezüglich eines gegenwärtigen Realismus innerhalb der digitalen Demokratietheorie widmen wir uns in *Kapitel 2* zunächst der prinzipiellen Umstrittenheit des Demokratiebegriffs von Seiten historischer Transformationsprozesse sowie aktueller, postdemokratischer und digitaler, Bedeutungsverschiebungen. Problematisch erscheint uns im Zuge einer zweiten Welle digitaler Demokratie ein pragmatischer Fokus, welcher einen ko-evolutionären Prozess zwischen Demokratie und Digitalisierung über vorgelagerte normative Modelle gestalten will. Daraus resultierend erkennt *Kapitel 3* eine Imbalance im Spannungsverhältnis von kritischer Reflexion und technologischer Aktualität, weil gerade das pragmatische Nachdenken über die Demokratie im Digitalen, ausgehend von machtvollen Demokratiemodellen und deren Deutungen digitaler Möglichkeits- und Verwirklichungsräume, mitunter als unrealistisch gelten muss. Angesichts der Notwendigkeit theoretischer Instrumente zur Rechtfertigung realistischer Demokratieentwürfe schlagen wir hier vor, digital-demokratische Strukturen stärker hinsichtlich der tatsächlichen Einlösung ihrer Autonomieversprechen zu bewerten. Auf Grundlage einer techniksoziologischen Beschreibung des Digitalen problematisiert *Kapitel 4* daher Aspekte der Konstruktion von Realität sowie die Menschengemachtheit und Kontingenz von Technik für die Theoriebildung. Zum einen, weil auch hier machtvolle Deutungen des Digitalen existieren, die im Zusammenspiel mit selektiven Demokratieerzählungen den Blick auf Theoriealternativen verstellen. Zum anderen, weil

digitale Technologien selbst Fragen und Ambivalenzen bezüglich der Produktion von (verdeckten) Deutungen aufwerfen. Das *Fazit* hält fest, dass sich ein Realismus innerhalb der digitalen Demokratietheorie nicht aus der instrumentellen Logik des Umgangs mit diagnostizierten Demokratiedefekten oder einer deterministischen Sicht auf Technik ergibt, sondern aus der notwendigen Reflexion normativer Demokratiemodelle in Bezug auf die Gemachtheit digitaler Technik und der tatsächlichen Ermöglichung von Autonomie und Authentizität im politischen Prozess.

2. Von (vor-)digitalen Krisen, Versprechen und Transformationen der Demokratie

Folgt man der Annahme, dass der Demokratiebegriff überhaupt nur im Rahmen einer Krisengeschichte zu verstehen ist, weil es kaum Zeiten seiner unhinterfragten Selbstverständlichkeit gegeben hat (vgl. Nolte 2012: 226), erschließt sich ein moderner Siegeszug der Demokratie nur im Kontext einer dreifachen semantischen Transformation: Positivierung, Futurisierung und institutionelle Anreicherung überführen einen auf die Vergangenheit antiker Stadtstaaten bezogenen Negativbegriff in ein positives Zukunftsprojekt moderner Flächenstaaten. Wurden physische Präsenz, aktive Partizipation und autonomes Handeln in der griechischen Polis für die „Beratungen und Beschlüsse der allgemeinen Angelegenheiten und Gesetze“ (Hegel 1986, zit. nach Saage 2005: 40) voraussetzt, haben moderne Demokratien das Moment der direkten Beteiligung zugunsten liberaler Abwehrrechte und des Einbaus eines parlamentarischen Repräsentativsystems weitgehend aufgegeben (vgl. Buchstein 2013a: 105 f.). Einer Standardisierung demokratischen Systemwissens im Sinne eines relativ klar abgesteckten, liberalrepräsentativen Bedeutungskerns (vgl. Raschke 2020: 105) liegt insofern vor allem die erfolgreiche Adaption nationalstaatlicher Massendemokratien hinsichtlich veränderter Umwelt- und Kontextbedingungen zugrunde. Eng verbunden mit diesem ‚Triumph‘ einer hegemonialen „Einheitsvorstellung politischer Ordnungen“ (Brodocz 2015: 24) beziehungsweise der Wahrnehmung moderner Demokratien als Varianten ein und desselben Paradigmas (vgl. Colliot-Thélène 2018: 28) ist dann auch die Realisierung ihrer affirmativen Versprechen (Rechtsstaatlichkeit, Freiheit, Gleichheit, Partizipation, Wohlstand et cetera), an denen sie sich mitunter messen lassen müssen (Buchstein 2013b: 34).

Dass sich die Krise der Demokratie nach wie vor als ein ergiebiges Forschungsprogramm erweist (vgl. Ercan/Gagnon 2014; Przeworski 2019), zeigt sich jedoch weniger an gänzlich neuen Herausforderungen, sondern vielmehr an strukturellen Problemen und Schwachstellen, welche durch die postnationale Konstellation immer weiter offengelegt wurden (vgl. Habermas 1998). Als räumlich und zeitlich versetztes Symptom stellt damit auch der jüngste „populistische Schmerzensschrei“ (McCormick 2017: 41) kein gänzlich neues Phänomen dar, sondern muss als Hinweis auf multiple und interdependente ökonomische, politische und kulturelle Krisen der Demokratie verstanden

werden (vgl. Brown 2019; Fukuyama 2018; Manow 2020). Er unterstreicht jedoch, inwiefern angesichts wirtschaftlicher Abstiegsängste, politischer Repräsentationslücken, sozialer Marginalisierung oder kultureller Identitätskonflikte eine umfängliche Einlösung demokratischer Versprechen weiter ausbleibt.

Abseits der fatalistischen Zurkenntnisnahme einer prinzipiellen Inkompatibilität von Spätmoderne und Demokratie sowie vielfältigen vordigitalen Vorschlägen zur Demokratieerweiterung (vgl. Geißel/Newton 2012), plädieren elitendemokratische Ansätze mit Verweis auf eine Gefahr für die Steuerungsfähigkeit moderner Demokratien mitunter erneut dafür, nicht mehr, sondern weniger Partizipation und Selbstbestimmung zu wagen (vgl. Körösényi 2005). Ein entsprechender Lösungsvorschlag ist jedoch nicht zuletzt Ausdruck einer neuerlichen semantischen Begriffstransformation, welche angesichts anhaltender postdemokratischer Diagnosen das Überleben der Demokratie über deren Rationalisierung und Effektivität zu sichern versucht (vgl. Buchstein/Jörke 2003: 471; Crouch 2021). Die partizipativen Momente „einer gleichen und möglichst unmittelbaren Teilhabe an den politischen Entscheidungen“ (Jörke 2011: 169) werden darin als vermeintlich irrationaler, ineffektiver und realitätsentrückter Ballast einer republikanischen Säule weitestgehend abgeschüttelt und die Demokratietheorie läuft hier im schlimmsten Fall Gefahr, sich der fatalistischen Unterordnung zugunsten einer alternativlosen Organisation, Verwaltung und Strukturierung von Politik fügen zu müssen (vgl. Buchstein/Jörke 2003: 476).

Gegenüber solchen Rationalitäts-, Effektivitäts- und Steuerungserwägungen der postnationalen Konstellation finden sich emanzipatorische Transformationsversuche der Demokratie heute vor allem im Rahmen der digitalen Konstellation (vgl. Berg et al. 2020). Aus historischer Perspektive ist eine demokratietheoretische Beschäftigung hier zwar keineswegs neu, angesichts hoher Veränderungs- und Ausbreitungsraten des Digitalen ist diese jedoch geprägt von unterschiedlichen Wellen und sich wandelnden Bildern einer digitalen beziehungsweise E-Demokratie. Dominierten während den 1980er und 1990er Jahren Perspektiven einer Tele- beziehungsweise virtuellen Demokratie, welche neue Visionen entwickelten, um die räumliche wie politische Trennung der Bürger:innen mit dem Ziel einer direkten Demokratie ohne vermittelnde Institutionen zu überwinden, hat die Forschung seit dem Jahrtausendwechsel weitgehend Abstand von stark utopischen beziehungsweise revolutionären Entwürfen genommen (vgl. Vedel 2006: 226 ff.). Im Fokus standen zunächst reformierende Absichten, welche eine möglichst breite Partizipation und gute Repräsentation unter dem Schlagwort *Web 2.0* zu ermöglichen versuchten. Dagegen betonten Perspektiven einer Netzwerk-Demokratie diesbezüglich den formativen Einfluss digitaler Strukturen auf demokratische Institutionen (vgl. Deseriis 2020: 3; Berg/Hofmann 2021: 5).

Waren frühe Arbeiten zudem stark von einer dichotomen Gegenüberstellung zwischen Technikeuphorie und -pessimismus bestimmt (vgl. Norris 2001), trägt die neuere Forschung nicht nur den Ambivalenzen in der Ausbreitung digitaler Technik Rechnung (vgl. Kersting 2012; Fleuß et al. 2019), sondern bezieht auch das spezifische Wechselverhältnis von Digitalisierung und Demokratie stärker mit ein (vgl. Berg et al. 2020).

Ein verbindender Aspekt einer „second wave of digital democracy“ (Gerbaudo 2019: 106) findet sich jedoch in der Prämisse, dass bestehende Demokratien prinzipiell für veränderbar gehalten werden, das heißt, sich deren empirische Bedingungen, Institutionen und Praktiken mit Hilfe digitaler Technologien positiv beeinflussen lassen. Gegenüber den vorhandenen de-institutionalisierenden Aspekten, die vordigitale demokratische Institutionen und Prozesse unterlaufen, liegt somit ein pragmatischer Fokus auf den Potentialen digitaler Technologien, welche es – im Sinne der politischen Selbstbestimmung der Subjekte – in empirischen und experimentellen Umgebungen in die Praxis umzusetzen gilt (vgl. Berg/Hofmann: 7; Deseriis 2019: 2; Hofmann et al. 2019: 11 f.). Jedoch hat gerade die Anerkennung von Funktionslogiken im Rahmen einer „netzrealistischen Perspektive“ (Kneuer 2013: 8) und die spezifische Auseinandersetzung mit kleinteiligen Untersuchungsgegenständen (Beratungs- und Entscheidungssoftware, algorithmische Systeme et cetera) mitunter dazu geführt, „[that] the field as a whole seems to have missed [...] a higher level of abstraction“ (Deseriis 2019: 2). Dies gilt bezüglich normativer Modelle und Kriterien einerseits, weil die aktuelle Dominanz deliberativer Strömungen die neuen experimentellen Praktiken und Institutionen bestimmt und andererseits, weil sich die Betonung eines ko-evolutionären Prozesses zwischen Demokratie und Digitalisierung (vgl. Hofmann 2019: 30) auf jene real-existierenden Demokratien stützt, deren hegemoniales, liberal-repräsentatives Paradigma trotz der „sehr wechselhaften Füllung des Demokratiebegriffs in der Geschichte der politischen Ideen“ auch im Digitalen „einen seltsam universalen Zug behauptet“ (Thiel 2019: 52; vgl. auch Schmitter 2017).

3. Zum Realismus einer digitalen Transformation der Demokratietheorie

Nicht zuletzt im Verweis auf eine pragmatische oder netzrealistische Perspektive wird deutlich, dass die Politische Theorie in der digitalen Konstellation vor einer prinzipiellen Herausforderung steht, weil sie in der Auseinandersetzung mit dem Digitalen die Wahrung ihrer bewussten, kritischen Distanz zum Ereignishaften und Konkreten zu einem gewissen Grad aufgeben muss (Jacob/Thiel 2017: 9). Dies gilt für die Demokratietheorie jedoch nicht nur in Bezug auf das Wechselverhältnis von Demokratie und Digitalisierung, sondern auch für die disziplinäre Debatte zwischen historischer Genese, normativer Begründung und empirischer Analyse. Fragen nach dem gegenwärtigen Realismus einer digitalen Transformation innerhalb der Demokratietheorie stellen sich daher nicht erst in Bezug auf das Funktionieren und Verständnis eines unscharfen Begriffes der digitalen Demokratie (vgl. Berg/Hofmann 2022: 2; Borucki et al. 2021: 360), sondern stets grundlegend für die Demokratie als umstrittenen Begriff an sich. Für Entwürfe demokratischer Zukunftsszenarien hat Benjamin Barber (1998: 585) daher treffend festgehalten, dass die Rolle digitaler Technologie nur dann angemessen in die Diskussion einfließen kann, wenn Klarheit hinsichtlich eines Demokratiebegriffs beziehungsweise allgemein anerkennenswerter Grundwerte und

Geltungsansprüche besteht: „unless we are clear about what democracy means to us, and what kind of democracy we envision, technology is as likely to stunt as to enhance the civic polity".

Eine politikphilosophische Debatte um Möglichkeiten realistischer Theoriebildung verweist hier aber zurecht auf die problematischen Vorbedingungen eines politischen Moralismus, der als *high liberalism* gerade auf die falsche Weise utopisch ist, weil er versucht, vermeintlich konsensfähige Modelle und Prinzipien zu verordnen. Demgegenüber steht ein politischer Realismus, welcher in der Politik die Autonomie der Moral vorlagern will, um nach jenen Umständen zu fragen, in denen akzeptable Antworten auf Ordnung, Macht und Legitimation gefunden werden können (vgl. Galston 2010: 287 ff.; Hall 2015: 294; Rossi/Sleat 2014: 654).[1] In Bezug auf das *wording* ‚realistisch' könnten die Implikationen für eine Demokratie im Digitalen dann jedoch nicht unterschiedlicher sein. Setzt Ersterer für normative Modelle den robusten Test und die Berücksichtigung der politischen wie gesellschaftlichen Realitäten und digitaler Affordanzen voraus, weist Letzterer die Vorgabe idealer Modelle und moralischer Prinzipien beziehungsweise Versprechen als unrealistisch zurück. Politische Theorie kann vor allem dann als realistisch gelten, wenn sie nicht mit der Explikation moralischer Ideale und Konzepte beginnt, sondern mit einem interpretativen Verständnis der Praxis und Bedingungen von Politik selbst (vgl. Rossi/Sleat 2014: 690; Hall 2015: 284). Letzteres gilt für Fragen einer digitalen Transformation der Demokratie zum einen, weil das Digitale in Bezug auf die Strukturen des politischen Lebens und die Koordination von Freien und Gleichen zunehmend an Bedeutung gewinnt, und zum anderen, weil technisch geprägte Vorstellungen gesellschaftlicher Steuerung im modernen Verfassungsstaat prinzipiell mit der Autonomie der Subjekte konkurrieren (Schulz 2021).

Vor diesem Hintergrund erweist sich der pragmatische Fokus einer zweiten Welle digitaler Demokratie dahingehend als problematisch, dass sich abstrakte Zielvorstellungen stets im Spannungsfeld vordigitaler – argumentativ ausdifferenzierter, rivalisierender und machtvermittelter – Demokratiekonzepte entfalten (vgl. Buchstein 2013a: 117; Gadinger et al. 2014: 10). Damit beginnen entsprechende Zugänge nur selten mit der eigentlichen Notwendigkeit einer angemessenen Reflexion der Demokratie und ihrer Institutionen im Digitalen (vgl. Schaal 2016: 298), sondern bleiben vom Modus der Entscheidungsfindung zwischen Effizienz und Inklusion sowie der damit verbundenen Präferenz eines spezifischen Demokratiekonzepts und dessen Affordanzen determiniert

1 Um angesichts des sich verändernden Charakters von Macht und Legitimation im Internetzeitalter willkürliche Grenzziehungen zwischen moralischer politischer Philosophie und realer Machtpolitik zu überwinden, hat bereits David Runciman einen realistischen Zugang eingefordert, der die neuen, guten wie schlechten, Möglichkeiten von Politik auslotet. Im Sinne von Bernard Williams *basic legitimation demand* ist eine Kritik an bestehenden Machtstrukturen demnach überall dort anzuwenden, wo rechenschaftsfreie Formen den Test ihrer Legitimität mit Verweis auf einen „pursuit of something better than messy politics" (Runciman 2017: 17) verweigern. Wir beziehen uns hier jedoch stärker auf die Debatte zwischen politischem Realismus und nichtidealer Theorie, welche auf den Unterschied zwischen politischen und moralischen Werten bei der Begründung von politischer Ordnung abzielt und darüber versucht, der Politik, als Sphäre menschlichen Handelns, mehr Autonomie zu verleihen (Rossi / Sleat 2014).

(vgl. Barber 1998: 585; Lindner et al. 2020: 13 ff.). Die Aktualität der Debatte bestimmt sich somit vornehmlich über Zuschreibungen und Deutungen dessen, was das Digitale im Rahmen einer „Wiederbelebung der Demokratie" (Meißelbach 2009: 75) für die Verwirklichung der jeweils eigenen Versprechen zu leisten vermag. Grundsätzlich verbunden sind damit entsprechende Fortschrittserzählungen der Ausbreitung des Digitalen in die Politik. Eröffnet das Digitale aus liberal-individualistischer Sicht neue Möglichkeiten, um partikulare Interessen innerhalb des politischen Systems zu realisieren, sehen Vertreter:innen deliberativer Modelle neue Chancen, um die demokratische Öffentlichkeit zu erweitern und eine bessere Responsivität der Entscheidungsträger:innen zu forcieren. Verfechter:innen autonom-marxistischer beziehungsweise direkt-demokratischer Modelle wiederum diskutieren die Möglichkeiten des Digitalen zur Vernetzung der Bürger:innen, um ‚neue' Formen der Demokratie zu erreichen. Darüber hinaus verweisen Konzepte einer Gegen-Demokratie auf digitale Potentiale außerhalb des politischen Systems – etwa in Bezug auf die Organisation von politischen Gruppen oder Protest (vgl. Dahlberg 2011: 857 ff.). Und zu guter Letzt versuchen netzrealistische Perspektiven, die liberal-repräsentative Demokratie, „wie wir sie kennen" (Schaal 2016: 280 f.), im Rahmen ihrer Digitalisierung neu zu vermitteln beziehungsweise mit digitalen Innovationen zu modernisieren (vgl. Berg/Hofmann 2021: 7, 15; Borucki et al. 2021: 360; Froomkin 2004: 3). Unabhängig von eher utopisch-revolutionären oder netzrealistischen Zielen ist dabei jedoch allen die Interpretation des Digitalen „als radikale Verfügbarkeitstechnik" (Schulz 2021) gemein, welche ihre bisher uneingelösten Teilhabe- und Selbstbestimmungsversprechen verwirklichen soll.

Mit Blick auf einen vorherrschenden Realismus in der Demokratietheorie und Fragen nach dem Umgang mit digitalen Technologien bei der Theoriebildung vertreten wir daher die These, dass der prinzipielle Möglichkeitsraum des Digitalen aus demokratietheoretischer Sicht weniger entlang seiner tatsächlichen Funktionalitäten, sondern lösungsorientiert, ausgehend von den jeweils eigenen vordigitalen Krisendiagnosen, Paradigmen, Theorien, Konzepten und Begriffen sondiert wird. Im Kontext einer digitalen Transformation der Demokratietheorie führt dies zu einer Imbalance im Spannungsverhältnis von kritischer Reflexion und technologischer Aktualität. Einerseits, weil vorgelagerte normative Demokratiemodelle die Ambivalenzen in der Ausbreitung digitaler Technik zugunsten wahrgenommener Möglichkeitsräume teilweise wieder ausblenden müssen. Und andererseits, weil innerhalb einer zweiten Welle digitaler Demokratie die Forterzählung des Siegeszuges der Demokratie eng mit der Glaubwürdigkeit ihrer ‚realistischen' Verwirklichung durch digitale Technologien verbunden ist. Wenn jedoch die Funktionalitäten des Digitalen allein ausgehend von normativen Demokratiemodellen gedeutet werden, besteht die Gefahr, dass neue, offene und kontingente Perspektiven auf die Demokratie im Digitalen potentiell unterdrückt werden (vgl. Bastick 2017: 12; Berg/Hofmann 2020: 7 f.). Dies gilt gerade für demokratietheoretisch machtvolle Positionen, welche die digitale Adaption liberal-repräsentativer Institutionen und Prozesse als normativen „gold standard for legitimacy" (Buchanan/Keohane 2006: 8) und vermeintlich realistischste Option ansehen (vgl. Lessig 1999: 12). Eine solche Erfüllungsgeschichte

der westlichen Moderne und ihres Demokratieparadigmas[2] entzieht sich jedoch geradezu dem normativen Reflexionsdiskurs und droht, mit Verweis auf Affordanzen und Notwendigkeiten, grundlegende Fragen nach Freiheit und Autonomie aus den Augen zu verlieren: „By applying new technology to political structures that are centuries old, [...] e-democracy [is] missing a large opportunity for impacting democracy through technology" (Bastick 2017: 13). Digitale Demokratiekonzepte, welche ihre normative Deutungsmacht und Glaubwürdigkeit aus Erzählungen vordigitaler demokratischer Normalität beziehungsweise Realität speisen (vgl. Milstein 2015: 146), agieren hier mit Blick auf ihre eigene Verwirklichung mitunter im Rahmen eines digitalen „Solutionismus" (Schulz 2021),[3] der nicht per se mit mehr Autonomie für die Subjekte oder besseren gemeinschaftlichen Lösungen von Problemen einhergeht.[4]

Die Feststellung einer realistischen Theoriedebatte, dass wir normative Konzepte und moralische Ideen nicht ohne weiteres als politische Werte an sich heranziehen können, um Ordnungen zu begründen und zu legitimieren (vgl. Hall 2015: 286), gilt insofern auch für die digitale Demokratietheorie. Und gleichwohl Ethik im Verständnis moralisierter Ideen mit Geuss als tote Politik betrachtet werden kann, die meist nur dem Sieger dient, bedarf doch jeder realistische Ansatz eines theoretischen Instruments, um zwischen guten und schlechten Formen strukturierten Zwanges unterscheiden zu können (vgl. Rossi/Sleat 2014: 692 f.; Runciman 2017). Rechtfertigungsstandards für die Ausübung politischer Macht finden sich sodann entweder in der (ideologie-)kritischen beziehungsweise genealogischen Auseinandersetzung mit politischen Werten (vgl. Runciman 2017: 13) oder aber im Versuch des Zugriffs auf nicht-politische Werte (vgl. Hall 2015: 284). Für eine realistische demokratietheoretische Reflexion schlagen wir daher vor, Fragen der Autonomie verstärkt in die Theoriebildung einer digitalen Transformation einzubringen. Wenn ausgehend von empirischen Demokratien und normativen Modellen uneingelöste Teilhabe- und Selbstbestimmungsversprechen mit Hilfe digitaler Technologie verwirklicht werden sollen, müssen sich innovative Strukturen und Prozesse danach befragen lassen, inwiefern sie tatsächlich mehr Autonomie ermöglichen. Dies gilt sowohl, wie bisher aufgezeigt, für die kritische Reflexion normativer Demokratiemodelle im Digitalen als auch in Bezug auf die prinzipielle Gemachtheit jener digitalen Technik, die den Subjekten mehr Autonomie verspricht. Da sich jedoch gerade die Verquickung demokratietheoretischer Deutungen des Digitalen mit der prinzipiellen Gemachtheit von digitaler

2 Als Beispiel aus der demokratischen Krisenliteratur setzen Steven Levitsky und Daniel Ziblatt (2019: 204 ff.) historische Krisendiagnosen der liberal-repräsentativen Demokratie in Bezug zu gegenwärtigen Gefahren und ihrer Rettung, während David Runciman (2018: 165 ff.) eine solche Alternativlosigkeit von Leben oder Sterben, nicht zuletzt mit Blick auf das Digitale, als Anfang von etwas Neuem auflöst.

3 Selbst die Frage nach der praktischen Umsetzung digitaler demokratischer Innovationen entfaltet sich dann primär im Zeichen technischer Effizienz, beispielsweise einer kostenreduzierenden Logik politischer Partizipation durch digitale Medien (vgl. Deseriis 2020) und weniger mit Verweis auf normative Frage der Autonomie (vgl. Schulz 2021).

4 Die großen Erzählungen der (Technik-)Soziologie stellen nicht zuletzt deshalb die Gestaltungs- und Steuerungsfähigkeit von Politik und Demokratie im digitalen Zeitalter infrage (vgl. Berg et al. 2020: 9 ff.; Baecker 2018: 97; Stadler 2016: 209).

Technik als heikel für das autonome Handeln in der Politik erweisen kann, erscheint es uns hier sinnvoll, die Gemachtheit von digitalen Funktionalitäten und digital vermittelten Realitätszugängen genauer zu beleuchten.

4. Zwischen Realität und Reflexion: Zum Umgang mit digitalen Technologien

Wie zuvor bereits angedeutet, stehen Politische Theorie und Demokratietheorie immer vor dem Dilemma, dass sie die Effekte und Veränderungen, die im Zuge der Digitalisierung auftreten, nur angemessen und valide in wissenschaftlichen Debatten erörtern und in politiktheoretische Konzepte einfließen lassen können, wenn die *vorgelagerte* sozial-/technikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Digitalen selbst angemessen und dessen Beschreibungen zutreffend sind. Sind Betrachtungen des Digitalen zu eindimensional, werden auch die daraus abgeleiteten Theorien und Konzepte an der Realität scheitern. Gleichzeitig scheint ein holistischer Ansatz aufgrund der Überkomplexität des Untersuchungsgegenstandes sowie der hohen Ausbreitungs- und Veränderungsraten des Digitalen nicht zielführend. Insbesondere mit Blick auf das kritische Bewusstsein der Demokratietheorie gilt hier, dass das Ziel nicht die Vereinheitlichung der Diskussion sein sollte, sondern der Mehrwert gerade in der Zersplitterung liegen kann.

Ein diesen Umstand berücksichtigendes Konzept aus der Soziologie arbeitet mit einem Verständnis des Digitalen, das dessen Ambivalenzen und soziale Gemachtheit verdeutlicht, indem Gemeinsamkeiten in der Unterschiedlichkeit digitaler Technologien, Logiken und Strukturen betont werden (vgl. Brumme 2020). Das Digitale ist dann nicht durch einzelne, konkrete Technologien (wie beispielsweise *das* Internet) gekennzeichnet, sondern wird vielmehr verstanden als Assoziation, als komplexe Zusammenhangsstruktur unterschiedlicher Entitäten im Sinne Latours (2007: 17). ‚Entitäten' meint hier alles, was einen Unterschied macht: Ideen, Artefakte, Menschen, Programme, Bewertungspraktiken und Technologien. Das Digitale zeichnet sich nicht durch eine eindeutige Benennbarkeit aus beziehungsweise durch die mögliche direkte Ableitung gesellschaftlicher Folgen und Entwicklungen (hin zur Dystopie *oder* hin zur Utopie), sondern durch eine weite Vorstellung als etwas Interdependentes und Netzartiges, welches Strukturen, technische Artefakte, menschliche Praktiken und Bewertungslogiken miteinander verbindet. Man könnte mit Baecker (2018: 24) sagen: Das Gemeinsame ist die interne binäre Codierung oder mit Nassehi (2019): Das Gemeinsame ist das Versprechen der Bereitstellung *einer* Lösung für *viele* gesellschaftliche Probleme. Das Digitale wird dann als etwas verstanden, das zwar grundlegend auf binärer Digitaltechnologie beruht, Elektrizität bedarf und auf physische Geräte angewiesen ist, dessen Grenzen dadurch aber nicht definiert sind. Schlichtweg deshalb, weil sich digitale Logiken des Arbeitens, Bewertens und Lösens von Problemen auch in nicht- oder vordigitale Bereiche der Gesellschaft einnisten. Das Digitale ist nichts Geschlossenes, sondern die Ausbreitung einer spezifischen digitalen Logik, Bewertung und Weltsicht. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Digitalen wird dadurch dennoch nicht beliebig

und willkürlich. Vielmehr wird so der Blick auf entstehende Ambivalenzen digitaler Gesellschaften ermöglicht und dadurch wissenschaftliche Relevanz und Erkenntnismöglichkeit hergestellt.

Für die Demokratietheorie lassen sich die relevanten Ebenen der Digitalisierung demnach ausgehend von der Reflexion der Bedingungen und Eigenschaften identifizieren, unter denen sich Politik in einer digitalen Gesellschaft vollzieht. Essentiell ist diesbezüglich neben der Betonung der Dynamik und Vielschichtigkeit der Digitalisierung vor allem die Überwindung der Fokussierung auf das Internet als diskursdominierende Großtechnologie (vgl. Berg et al. 2020: 4). Im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Digitalen muss vermieden werden, auf scheinobjektiv gegebene Eigenschaften digitaler Technik zu rekurrieren. Der politische Möglichkeitsraum erscheint sonst sehr schnell in jenen Grenzen beengt, die die technische Infrastruktur des Digitalen setzt. Doch diese Grenzen sind nicht im Sinne *direkter* Technikfolgen objektiv vorhanden, sondern sozial konstruiert, ökonomisch gewollt oder regulatorisch durchgesetzt.

Es sollte daher nicht der Fehler begangen werden, Politik als etwas zu begreifen, das sich (nur) in dem gesteckten Rahmen bewegen, entfalten und wirken kann. Es besteht die Gefahr der Externalisierung beziehungsweise Fatalisierung des Digitalen; der Zuschreibung von Digitaltechnik als Etwas, das von *außen* über Gesellschaft kommt und unter dessen (technischen) Bedingungen der Versuch von Adaption, Regulation und Handlung unternommen werden muss. Diese Überbetonung der determinierenden Wirkung von Technik unter Ausblendung der konstruktivistischen Momente (zur Übersicht vgl. Passoth 2008) ist fehlgeleitet und deutet möglicherweise auf ein Grundproblem der digitalen Transformation der Demokratietheorie hin: Denn das Wissen darüber, was Technik ist, kann und ermöglicht, ist der Technik selbst nicht eingeschrieben, vielmehr ist es das Ergebnis einer sozialen Konstruktionsleistung, bestimmt durch Deutungen, Narrationen und Zuschreibungen. Dies lässt Technik, ihr Verständnis und die Möglichkeiten, die ihrem Einsatz entspringen, aber nicht beliebig werden, da auch technische Entwicklungen Pfadabhängigkeiten unterliegen; das heißt, von ökonomischen Interessen getrieben, durch Regularien beschränkt und durch physikalische Gegebenheiten begrenzt werden. Es sind jedoch auch mächtige sinnstiftende Erzählungen *(broadcast yourself, connecting the world)*, die die Ausbreitung des Digitalen begleiten und vorantreiben. Und es sind auch diese Narrationen, die digital-demokratische Modelle und Versprechen mit Nachdruck in die wissenschaftlichen wie öffentlichen Diskurse tragen und somit die Wahrnehmung von Realität und Möglichkeitsräumen mitbestimmen. Diese sind jedoch nicht überindividuell gegeben, sondern immer auch das Ergebnis eines gesellschaftlichen, machtdurchzogenen Konstruktionsprozesses.

4.1 Zur Gemachtheit von Realität und zur Nicht-Neutralität von Technik

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Verfasstheit beziehungsweise dem Zugang zu Realität führt prinzipiell zu zwei möglichen Antworten. Die Position des Realismus geht von einer vom Menschen unabhängig existenten Realität aus, wohinge-

gen der Konstruktivismus die (soziale) Gemachtheit von Realität betont. Die erste fragt, *was* etwas ist, die zweite, *wie* etwas erzeugt wird. Im Gegensatz zur ontologischen Perspektive des schlichten Vorhandenseins von Welt und Realität wird im Konstruktivismus das gesellschaftliche Hervorbringen von handlungsleitender Realität betont (vgl. Glasersfeld 1992).

Der konstruktivistische Ansatz hat den Vorteil, dass er unter anderem leicht erklären kann, warum Menschen sich in gleichen Situationen unterschiedlich verhalten: Sie interagieren schlicht aufgrund verschiedener Konstruktionsprozesse und -ergebnisse in unterschiedlichen Realitäten (vgl. Thomas/Thomas 1928: 572; Patzelt 2001: 43). Daraus folgt jedoch nicht, dass Realität beliebig zusammengestellt werden kann; die Konstruktion folgt gesellschaftlichen Strukturen und etablierten Plausibilisierungsprozessen und ist nie allein das Ergebnis individuellen Wollens, sondern immer kollektiven Erschaffens (vgl. Berger/Luckmann 1969). Der Vorteil einer als sozial konstruierten im Gegensatz zu einer als faktisch vorliegend angenommenen Realität offenbart sich bei der Auseinandersetzung mit Fragen nach der Rolle von Macht für die Konstruktion spezifischer Realitätsangebote. Hier zeigt sich, dass Macht und insbesondere Deutungsmacht (vgl. Vorländer 2006; Stoellger 2014; Schulz 2021) eine maßgebliche Ressource im Kampf um spezifische Realitätsdeutungen ist und somit auch entscheidend für die sich anschließenden Folgehandlungen. Die Macht, Welt auf eine spezifische Art sehen zu lassen, verschleiert die Gemachtheit von Realität und somit auch deren Kontingenz und potentielle Andersartigkeit. Deutungsmacht ist dabei ungleich verteilt: Bestimmte Personen, Positionen oder Akteur:innen sind mal mit mehr, mal mit weniger Deutungsmacht ausgestattet und können in gesetzten Rahmen je andere Zielgruppen bestimmte Dinge so oder anders ‚sehen lassen' oder es zumindest versuchen.

Dieser erkenntnistheoretische Zugriff auf Realität hat weitreichende Folgen, auch für Technik und insbesondere für den interessierenden Gegenstand des Digitalen. Denn Deutungsmacht wäre eine Antwort auf die Frage, warum Technik weder gut noch schlecht, aber eben auch nicht neutral ist (vgl. Kranzberg 1986: 546). Diese Zuschreibungen stellen sich dann nämlich erst als Ergebnis von Deutungskämpfen mit ungleichen Zugangschancen ein. Es sind auch diese wirkmächtigen Deutungen, die unsere Vorstellungen der Potentiale und Gefahren von Technik und Produkten mitbestimmen. Selbstverständlich nicht ausschließlich und beliebig, jedoch darf das Gewicht von Deutungsmacht beim Labeln von Algorithmen als ‚smart', Überwachungssoftware als ‚unbiased' oder KI-Systemen zur Krebszellenerkennung als ‚unfehlbar' nicht unterschätzt werden. Das vermeintliche Wissen darum, was Technik leisten kann, ist kein objektives, schlicht gegebenes Wissen, das dem Artefakt selbst innewohnt und nur freigelegt werden muss, sondern von Macht durchzogenes Wissen. Unsere Annahmen von Technik, deren Funktionalität und Berechtigung sind immer auch das Ergebnis von Deutungsprozessen. Der entscheidende Aspekt, der von allen Wissenschaften, die sich mit Technik(-folgen) befassen, berücksichtigt werden sollte, ist die kritische Reflexion einer zweifachen Machtdurchzogenheit von Technik: (1) im Entwicklungsprozess von Technik/Produkten und (2) im Zuge der anschließenden Deutung dieser Artefakte. Diese ungleichheitsrelevante

Dimension von Technik trifft selbstverständlich auf alle Artefakte, Technologien et cetera zu und nicht nur auf die besonders fortgeschrittenen digitalen. Schon immer war Macht im Bereich der Entwicklung sowie der anschließenden Deutung von Technik ungleich verteilt. Gemessen an den Chancen zur Ermöglichung von Autonomie und Authentizität der Individuen als normativer Maßstab für Politik und ein gelingendes Leben (vgl. Rosa 2009: 90 ff.; Rossi/Sleat 2014: 690), ist es jedoch entscheidend, über welche Technologien gedeutet wird und welche Rolle Technik allgemein in einer Gesellschaft spielt (vgl. Jacob 2019: 32). So werden die Missverhältnisse im Deutungszugang in modernen digitalen Gesellschaften, in denen Algorithmen den Zugang zur Realität strukturieren (News-Feed), über Unfallausgänge entscheiden (autonomes Fahren) oder die Vergabe von Jobs mitbestimmen (Recruiting-Algorithmen), eklatant. Es scheint gar, dass Verschleierung und Täuschung (über die eigenen Fähigkeiten, das eigene Wesen und die eigene Neutralität) aufgrund ihrer Funktionsabsicht integraler Bestandteil insbesondere moderner, digitaler KI-Technologien sind (vgl. Natale 2021).

4.2 Zur Gemachtheit von Technik

Auch für die Demokratietheorie ist es unabdingbar, die soziale Überformung von Technik als solche zu benennen und in den Diskussionen und Debatten der Theoriebildung stärker zu gewichten. Technologien allgemein und digitale Artefakte im Speziellen treten nicht unvermittelt in die Welt und wirken aus einem inneren Sinn heraus unintentional und neutral auf die politischen Akteur:innen und Institutionen ein. Bestimmte Verständnisse des Digitalen legen dies jedoch insofern nahe, als hier Digitalisierung als technisch-soziale Anordnung gefasst wird, die je spezifische (soziale) Effekte hervorruft beziehungsweise durch die jeweilige Technologie oder Dienstleistung eine Struktur von Ermöglichung (und Verhinderung) erzeugt (vgl. Berg et al. 2020: 12 ff.). Natürlich ist es unbestritten, dass neue technische Artefakte immer auch eine Verschiebung der Möglichkeitsräume von denkbaren und undenkbaren Handlungen und Strukturen bewirken. Dies ist aber nur *ein* Aspekt der Wirksamkeit von Technik, der ihrer grundlegenden sozialen Konstruiertheit entspringt und dem Vergessen ihrer absichtsvollen Entwicklung[5] mit all den sozialen Implikationen Vorschub leistet. Bei der Darstellung von Technik als etwas Neutralem (als Netzwerk, das Kommunikation und Abstimmung ermöglicht, als Daten-Tool, das öffentliche Meinungen quantifiziert, als Künstliches-Intelligenz-System, das den Willen der Wähler:innen einfach abbildet), wird daher nicht selten die Machtdurchzogenheit jener praktisch realisierten Affordanzen übersehen. Die Technik verdeckt, dass soziale Ungleichheiten in sie eingeschrieben sind und durch sie reproduziert werden (vgl. Norris 2001: 98; Zillien 2006: 17 ff.). Es wird ausgeblendet, dass mittels Technik Ansprüche durchgesetzt und vorteilhafte Positionen in der Gesellschaft erzeugt und stabilisiert werden.

5 Ohne dass damit bestritten werden soll, dass Zufälle eine wichtige Rolle bei der Entdeckung und Entwicklung neuartiger Technologien spielen.

Diese Machtanfälligkeit zeigt sich an wenigstens zwei Stellen im gesellschaftlichen Prozess der Erschaffung von Technik. Einerseits ist (1) die Auswahl von zu lösenden Problemen, die Entwicklung von Produkten, die Entscheidungen für und gegen ein bestimmtes Design, die spezifischen Funktionen des Produktes, die Bedienung und so weiter hochgradig selektiv und durch die an diesen Prozessen beteiligten Gruppen bestimmt. Technik ist dann nicht die eine neutrale Lösung für ein objektiv vorliegendes Problem, sondern die machtvolle Problematisierung von *Etwas*, das daraufhin als zu bearbeitendes Problem angesehen wird; einschließlich der Manifestation ‚richtiger' Lösungen für angebbare Personenkreise. Die Diffusion von Technologien transportiert damit auch eine spezifische, in die Technik eingeschriebene Sicht inklusive Normalitätsannahmen, Bewertungslogiken und Handlungspraktiken in die Welt. Dies zeigt sich beispielsweise bei der Geschlechterblindheit in der medizinischen Medikamentenentwicklung, der Diskriminierung bestimmter Bevölkerungsgruppen durch Selektionsalgorithmen oder beim Einsatz von KI-Systemen zur Identifizierung von ‚unangemessenen' Inhalten. All diese Beispiele zeigen die Subjektivität von Technik und den Einfluss machtüberlegener Akteure, bei deren Entwicklung, Verbreitung und Deutung.

Strukturelle Benachteiligungen und Vorteile bestimmter Gruppen der Bevölkerung, die in Technik eingeschrieben wurden, sind jedoch nicht zwangsläufig das Ergebnis der Böswilligkeit von Entwickler:innen. Sie sind (auch) das Ergebnis spezifischer, individueller Realitäten. Wenn eine homogene Gruppe, beispielsweise junger, männlicher Weißer in den USA, eine Lösung für ein identifiziertes Problem entwickeln (zum Beispiel das Vernetzbleiben mit Freunden und Bekannten), ist das Ergebnis dieser Entwicklung eben nur *ihr* spezifisches Verständnis des Problems. Dies gilt analog für die zuvor beschriebenen digitalen Transformationsversuche auf Grundlage konkurrierender Demokratiekonzepte. Die Ungleichverteilung von Macht, Einfluss und Zugang in Gesellschaften sind der Grund, warum Technik nie allen zugutekommt, sondern immer spezifische Gruppen und Schichten privilegiert und andere ausgrenzt. Besonders auffällig wird dies, wenn Technik – oder besser: Technikverständnis – gar als Grundvoraussetzung für demokratische Partizipation in Stellung gebracht wird (vgl. Berg et al. 2021). Technik ist daher auch eine Form der Festigung der eigenen Macht sowie der Reproduktion von Machtverhältnissen. Und Technik ist damit auch immer ein Weg, die eigene spezifische Sicht der Realität in die Welt zu tragen. Twitter wird dann in den Händen von Elon Musk zu einem Werkzeug, sein Verständnis von Redefreiheit zu verbreiten.

Ähnlich verhält sich dies für (2) die Rolle von Deutungsmacht bei der Zuschreibung von Gefahren und Potentialen von (Digital-)Technik. Auch hier sind es bestimmte, ungleich mächtige Akteur:innen und Positionen, die beispielsweise in der Lage sind Künstliche-Intelligenz-Systeme als ‚überlegen', Sortieralgorithmen als ‚effizient' und Gesichtserkennungssoftware als ‚neutral' zu definieren. Dass angenommene Eigenschaften von Technik jedoch lediglich kontingente, sozial konstruierte Zuschreibungen sind, wird ersichtlich, wenn wir beispielhaft die Verwendung des Begriffs der ‚intelligenten' Programme im Verlauf der Geschichte betrachten. So galten in den 1990er Jahren Schachcomputer als ‚intelligent', da sie die besten menschlichen Spieler schlagen konn-

ten (vgl. Newborn 2002). 25 Jahre später würde diesen Programmen, die sich mittlerweile auf jedem Smartphone befinden, niemand mehr ernsthaft Intelligenz zusprechen. Diese Zuschreibungen sind weitergewandert hin zu *deep learning*-Algorithmen und Systemen, die auf künstlichen neuronalen Netzen basieren (vgl. BBC 2016). In weiteren 25 Jahren – so die Vermutung – wird auch diese Systeme niemand mehr als ‚intelligent' bezeichnen. Intelligenz (von Programmen) ist somit keine objektiv gegebene Eigenschaft der Technik, sondern lediglich eine kontingente Zuschreibung der jeweiligen Zeit. Gleiches gilt für die Kategorien ‚neutral', ‚smart' oder ‚effizient'. Brandão (2021) zeigt diesbezüglich, wie sich Erzählungen in die wissenschaftliche, sich auf Neutralität berufende Beschreibung von fortschrittlicher Technik einschleichen und so die Wahrnehmung von Technik und die Erwartungshaltung gesellschaftlicher Akteur:innen nachhaltig beeinflussen.

Dieser Aspekt der Gemachtheit von Technik und auch ihre potentielle Andersartigkeit wird jedoch wirksam verschleiert und damit zum Problem für das autonome Handeln der Subjekte (sofern dies überhaupt als Problem wahrgenommen wird, vgl. Block/Dickel 2020: 118). Verschleiert durch die Unwissenheit um die Entwicklungs- und Produktionsprozesse, aber auch verschleiert durch Akteure, die durch Rückgriff auf Deutungsmacht in der Lage sind, die Ausbreitung spezifischer Technologien (Artefakte, Algorithmen, KI-Systeme) mit affirmativen Erzählungen und Deutungen der Technologien (als neutral, als effizient, als objektiv, als intelligent) zu flankieren und sie als konsequenten Fortschritt gegenüber vorherigen Entwicklungsschritten zu vermarkten. Insbesondere digitale Technik muss immer auch vor dem Horizont ihrer prinzipiellen Andersartigkeit betrachtet werden. Denn auch wenn „Code is Law" (Lessig 1999) gilt, sollte Code beziehungsweise Technik nicht als etwas wahrgenommen werden, das neutral und losgelöst vom Menschen existiert, sondern als das kontingente Ergebnis sozialer Entwicklungs- und Deutungsvorgänge. Jedoch, das Internet könnte anders sein: Es könnte verschlüsselt(er), anonym(er) und damit weniger ökonomisch reizvoll sein. Dennoch wird Digitaltechnik viel zu selten vor dem Horizont ihrer potentiellen Andersartigkeit diskutiert, weil der Ist-Zustand als technisch vorgegeben erzählt wird. Regulierungsversuche werden zumeist nur innerhalb der Grenzen der digitalen Gegebenheiten unternommen und während affirmative Narrationen und instantane positive Feedbackeffekte die Ausbreitung des gegebenen Digitalen weiter vorantreiben, wird ein Anders immer unwahrscheinlicher (vgl. Brumme 2020: 134 ff.). So wird die Ausbreitung von digitalen Technologien, Artefakten und Dienstleistungen von selektiven Deutungen begleitet, die sich hinsichtlich ihrer Einschätzung, was das Netz ist oder wie das Digitale sein kann, bisweilen unvereinbar gegenüberstehen (vgl. beispielsweise Schmidt/Cohen 2013; Morozov 2013). Affirmative Narrationen im Sinne der technologievertreibenden, ökonomisch ausgerichteten Akteure scheinen dabei präsenter zu sein und eher gehört zu werden als alternative Erzählungen des Netzes, bei denen die Interessen der Nutzer:innen stärker im Mittelpunkt stehen. Die dominanten Deutungen dienen zumeist den machtüberlegenen Gruppen und verdecken die potentielle Andersartigkeit und soziale Gemachtheit von Digitaltechnik; Aspekte, die Wissenschaft gerade nicht übersehen darf.

4.3 Zur Verschleierung der Gemachtheit von digitalen Deutungen

Nun zeichnen sich digitale Gesellschaften durch neue Anbieter:innen auf dem Marktplatz der Deutungsangebote aus, weshalb deren Deutungsproduktion nicht mit einem vordigitalen Verständnis betrachtet werden sollte. Eine Besonderheit digitaler Gesellschaften besteht darin, dass es nicht mehr allein dem Menschen (beziehungsweise Parteien, Gerichten, Organisationen) vorbehalten ist, Welt kontingent für Andere zu deuten. Neue Akteur:innen haben die Bühne betreten, die permanent und doch kaum wahrnehmbar, lebensweltlich relevante Deutungen für Menschen produzieren: Es handelt sich um Bewertungs-, Sortier- und Selektionsalgorithmen, die in allen Ecken der digitalen Welt den Zugang zu eben dieser strukturieren, sinnstiftende Einschätzungen stabilisieren und Bewertungsmuster etablieren. Es sind Selektionsalgorithmen, die im Facebook-Feed (an)ordnen, was gerade in der Welt passiert, es sind Bewertungsprogramme, die entscheiden, welche Themen auf Twitter gerade trenden und es sind KI-Systeme, die automatisiert realitätskonstruierende Nachrichtenartikel schreiben. All diese digitalen Agent:innen ordnen und strukturieren unseren Zugang und unser Verständnis von Welt. Sie verdecken Ereignisse und Meinungen (durch das automatisierte Verbergen von Beiträgen auf Social-Media-Plattformen), sie ordnen Wahrheiten und erhöhen Sichtbarkeit (wenn Google ‚richtige' Antworten und ‚relevante' wissenschaftliche Artikel in den Suchergebnissen ganz oben anordnet) und sie erzeugen damit Wahrhaftigkeit, die ihrerseits als Entscheidungsgrundlage für späteres Handeln dient. Selbstverständlich haben analoge Akteur:innen ähnlichen Einfluss, wenn sie etwas auf die politische Tagesordnung setzen oder mit Hilfe ihrer positionalen Macht auf Missstände verweisen und so Aufmerksamkeit lenken. Digitalen Produzent:innen von Deutungen (und somit von Zugängen zur Welt) werden jedoch sehr spezifische Eigenschaften zugeschrieben, die menschlichen Akteur:innen, insbesondere in der Politik, eher abgesprochen werden: Es ist eine spezifische Art des Handelns und Bewertens, die zumeist als neutral, valide, objektiv und rational wahrgenommen wird. Während menschliche Deuter:innen fast augenblicklich mit Subjektivität, Voreingenommenheit, verborgenen Motivationen und einem Willen zur Macht in Verbindung gebracht werden, wird Technik als losgelöst vom Menschen, frei von Einflüssen und nicht auf den eigenen Vorteil bedacht beschrieben (*„it's only a computer"* (Lucas et al. 2014)). Es sind diese Diskrepanzen in der Zuschreibung von Merkmalen (an Technik, an Menschen), die digitale Deutungen effektiv naturalisieren und so wirksamer werden lassen. Deutende Akteur:innen unterschiedlicher Klassifikation (Politiker/Parteien, Algorithmen/KI-Systeme) sollten dementsprechend nicht mit dem gleichen Selbstverständnis betrachtet und analysiert werden. Dadurch würde die Überlegenheit der technisch/digitalen Agent:innen zusätzlich verdeckt werden. Digitale Deutungssysteme sind nicht ‚freier' von Vorurteilen, ‚neutraler' oder weniger durch ‚eigene' Motivationen getrieben als Politiker:innen oder Parteien; sie sind nur besser darin, ihre eigene Subjektivität und damit die Kontingenz ihrer Sinnproduktion zu verschleiern und zu verstecken – nicht unbedingt als aktiven Prozess des absichtlichen Tarnens, sondern eher als Folge eines fehlerhaften Zuschreibungsprozesses

an Technik. Die Vermutung, dass es keinen Unterschied macht, ob nun Menschen oder Algorithmen kontingenten Sinn produzieren, ist daher abzulehnen und es wäre ein Fehler, Deutungsangebote von Akteur:innen aus dem politischen und aus dem digitalen Kontext mit dem gleichen Interpretationsraster zu analysieren.

Digitale Deutungsangebote sind aufgrund der ausgeführten Neutralitätszuschreibungen an Technik bei weitem schwieriger als das zu enttarnen, was sie sind: kontingente Konstruktionen, Einordnungen und Bewertungen von Welt und keine objektiven, wahrhaften Beschreibungen von Wirklichkeit. Sich diesen Deutungen gegenüber ablehnend zu verhalten ist anspruchsvoller, als beispielsweise die als kontingent wahrgenommenen Deutungen von Politiker:innen abzulehnen und erfordert neue Formen der kritischen Auseinandersetzung. Menschliche Deutung schlicht als *eine Meinung unter vielen* einzuordnen, ist alltägliche Praxis. Deutungen und Konstruktionen des Digitalen hingegen – sei es bei der Anordnung von Nachrichten, dem Setzen von Schwerpunkten, der Ermittlung des Wählerwillens – sind viel schwerer als *Angebote* zu dekonstruieren. Sie gehen qualitativ weit über das hinaus, was beispielsweise Politiker:innen mit Blick auf die Lebensweltstrukturierung ihrer Rezipient:innen zu leisten vermögen. Sie sind allgegenwärtig, hochgradig personalisiert und in ihrer Gemachtheit effektiv verschleiert. Die Chance zur Ermöglichung eines gelingenden Lebens im Sinne einer selbstbestimmten, authentischen und autonomen Lebensweise wird jedoch mit jedem nicht bemerkten, realitätsverzerrenden Eingriff in die Lebenswelt der Menschen geringer; und das Digitale scheint in der Produktion von nicht als kontingent eingeordneten Deutungen besonders effizient zu sein. Gegenüber der bloßen Anerkennung von Funktionslogiken, müssen jedoch gerade die neuen Verständnisse der Funktions- und Wirkungsweisen realitätsstrukturierender digitaler Agentensysteme stärker in Konzepte digitaler Demokratie einfließen. Schließlich kann nur so eine kritische Reflexion darüber stattfinden, ob digitale Reformen und Innovationen tatsächlich zur Ermöglichung von Autonomie beitragen oder nur vorgelagerte normative Zielvorstellungen und Realitätsdeutungen transportieren.

5. Fazit

Bezüglich der Frage nach einem vorherrschenden Realismus innerhalb der Demokratietheorie lässt sich zunächst festhalten, dass sich *altes Denken* für *neue Gegebenheiten* als problematisch erweist, wenn vordigitale normative Demokratiemodelle nach Möglichkeiten ihrer Verwirklichung im Digitalen suchen, ohne die jeweils eigenen Realitäts- beziehungsweise Normalitätsdeutung zu reflektieren. Gerade wenn traditionelle Herleitungen des Politischen im Informationszeitalter ihre Verbindlichkeit verlieren (vgl. Castells 2017), können Maßstäbe politischer Normativität nicht mit Verweis auf vermeintlich (weiterhin) konsensfähige Modelle und Prinzipien gewonnen werden; zumal diese in einer liberalen, gegenwärtig stark polarisierten Gesellschaft ohnehin nicht erreicht werden können (vgl. Hall 2015: 285). Abseits externer moralischer Maßstäbe, sollte innerhalb einer digitalen Demokratietheorie daher ein stärkerer Fokus darauf liegen, inwiefern digital-

demokratische Strukturen der Forderung nach mehr Authentizität und Autonomie im politischen Prozess tatsächlich gerecht werden. Andernfalls kann der Wunsch nach einer emanzipatorischen Transformation der Demokratie im Digitalen selbst Teil der Verschleierung von Macht und Deutung werden und – durch die Hintertür – in eine „Demokratietheorie ohne Demokratie" (Buchstein/Jörke 2003: 485) führen. Dies ist jedoch ausdrücklich keine Unterstellung – weder an theoretische noch an pragmatische oder experimentelle Zugänge, sondern ein Plädoyer zur notwendigen Reflexion angesichts machtvoller Erzählungen und Deutungen über die Demokratie und das Digitale selbst. Schließlich dürfen weder Theorie- noch Technologieproduzent:innen *ihre* Vorstellungen von Welt, Gesellschaft, Politik, Partizipation und Selbstbestimmung unkritisch in die Demokratie einschreiben. Wenn (neuartige) Technik nicht prinzipiell neutral, demokratisch und transparent ist, dann können es auch die Folgen ihres Einsatzes nicht sein. Die Verwirklichung demokratischer Versprechen durch die Deutung und Ausbreitung neuartiger Technologien erfordert somit eine kritische Perspektive auf die machtvolle Verquickung von Theorie und Technik. Dies gilt in einer digitalen Gesellschaft nicht zuletzt für die Bewertung und Rezeption von digitalen Deutungen beziehungsweise Deutungen des Digitalen, welche die Ordnung, Macht und Legitimation politischer Akteur:innen und Institutionen stützen.

Literatur

Baecker, Dirk, 2018: 4.0 oder Die Lücke die der Rechner lässt, Leipzig.

Barber, Benjamin, 1999: Three Scenarios for the Future of Technology and Strong Democracy. In: Political Science Quarterly 113, 573–589. https://doi.org/10.2307/2658245

Bastick, Zach, 2017: Digital Limits of Government: The Failure of E-Democracy. In: Alois Paulin / Leonidas Anthopoulis / Christopher Reddick (Hg.), Beyond Bureaucracy. Towards Sustainable Governance Informatisation, Wiesbaden, 3–14.

BBC, 2016: Artificial intelligence: Google's AlphaGo beats Go master Lee Se-dol; www.bbc.com/news/technology-35785875, 08.11.2022.

Berg, Sebastian / Clute-Simon, Veza / Freudl, Rebecca-Lea / Rakowski, Niklas / Thiel, Thorsten, 2021: Civic Hackathons und der Formwandel der Demokratie. In: Politische Vierteljahresschrift 62, 621–642. https://doi.org/10.1007/s11615-021-00341-y

Berg, Sebastian / Hofmann, Jeanette, 2021: Digital Democracy. In: Internet Policy Review 10, 2–23. https://doi.org/10.14763/2021.4.1612

Berg, Sebastian / Rakowski, Niklas / Thiel, Thorsten, 2020: Die digitale Konstellation. Eine Positionsbestimmung. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 30, 171–191. https://doi.org/10.1007/s41358-020-00207-6

Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas, 1969: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt (Main).

Block, Katharina / Dickel, Sascha, 2020: Jenseits der Autonomie. Die De/Problematisierung des Subjekts in Zeiten der Digitalisierung. In: BEHEMOTH – A Journal on Civilisation 13, 109–131.

Borucki, Isabelle / Michels, Dennis / Marschall, Stefan, 2020: Die digitalisierte Demokratie. Ein Überblick. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 30, 359–378. https://doi.org/10.1007/s41358-020-00234-3

Brandão, Martim, 2021: Normative roboticists. The visions and values of technical robotics papers; www.martimbrandao.com/papers/Brandao2021-roman-visions.pdf; 08.11.2022. https://doi.org/10.1109/RO-MAN50785.2021.9515504

Brodocz, André, 2015: Die Dynamisierung demokratischer Ordnungen. In: Renate Martinsen (Hg), Ordnungsbildung und Entgrenzung. Demokratie im Wandel, Wiesbaden, 23–43. https://doi.org/10.1007/978-3-658-02718-6_2

Brown, Wendy, 2015: Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution, New York. https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk9p8

Brumme, Robert, 2020: Zur Entfaltung des Digitalen in der Welt: Strukturen, Logik & Entwicklung, Weinheim.

Buchanan, Allen / Keohane, Robert, 2006: The Legitimacy of Global Governance Institutions. In: Ethics & International Affairs 20, 405–437. https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2006.00043.x

Buchstein, Hubertus, 2013a: Moderne Demokratietheorien. In: Manfred Schmidt / Frieder Wolf / Stefan Wurster (Hg.), Studienbuch Politikwissenschaft, Wiesbaden, 103–130. https://doi.org/10.1007/978-3-531-18987-1_5

Buchstein, Hubertus, 2013b: Die Versprechen der Demokratie und die Aufgaben der Politikwissenschaft. In: Ders. (Hg.), Die Versprechen der Demokratie, Baden-Baden, 24–41. https://doi.org/10.5771/9783845245966-24

Buchstein, Hubertus / Jörke, Dirk, 2003: Das Unbehagen an der Demokratietheorie. In: Leviathan 31, 470–495. https://doi.org/10.1007/s11578-003-0027-8

Castells, Manuel, 2017: Die Macht der Identität. Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Das Informationszeitalter. Wirtschaft. Gesellschaft. Kultur. Band II, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-11322-3

Crouch, Colin, 2021: Postdemokratie revisited, Frankfurt (Main).

Colliot-Thélène. Catherine, 2018: Fragile Demokratie. In: Winfried Thaa / Christian Volk (Hg.), Formwandel der Demokratie, Baden-Baden, 25–38. https://doi.org/10.5771/9783845295787-25

Dahlberg, Lincoln, 2011: Re-Constructing Digital Democracy: An Outline of Four 'Positions'. In: New Media & Society 13, 855–872. https://doi.org/10.1177/1461444810389569

Deseriis, Marco, 2020: Rethinking the Digital Democratic Affordance and its Impact on Political Representation: Toward a new framework. In: New Media & Society 23, 2452–2473. https://doi.org/10.1177/1461444820929678

Fleuß, Dannica / Schaal, Gary S. / Helbig, Karoline, 2019: Empirische Messung digitalisierter Demokratien: Erkenntnistheoretische Herausforderungen und eine wissenschaftstheoretische Antwort. In: Politische Vierteljahresschrift 60, 461–486. https://doi.org/10.1007/s11615-019-00186-6

Froomkin, Michael A., 2004: Technologies for Democracy. In: Shane, Peter (Hg.), Democracy Online. The Prospects for Political Renewal Through the Internet, London, 3–20.

Fukuyama, Francis, 2018: Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet, Hamburg.

Gadinger, Frank / Jarzebski, Sebastian / Yildiz, Taylan, 2014: Politische Narrative. Konturen einer politikwissenschaftlichen. Erzähltheorie. In: Dies. (Hg.), Politische Narrative. Konzepte – Analysen – Forschungspraxis, Wiesbaden, 3–38. https://doi.org/10.1007/978-3-658-02581-6_1

Gagnon, Jean-Paul / Selen, Ercan A., 2014: The Crisis of Democracy. Which Crisis? Which Democracy? In: Democratic Theory 1, 1–10. https://doi.org/10.3167/dt.2014.010201

Galston, William A., 2010: Realism in political theory. In: European Journal of Political Theory 9, 385–411. https://doi.org/10.1177/1474885110374001

Geißel, Brigitte / Newton, Kenneth, 2012 (Hg.): Evaluating Democratic Innovations. Curing the Democratic Malaise?, London.

Gerbaudo, Paolo, 2019: The Digital Party: Politcal Organisation and Online Democracy, London. https://doi.org/10.2307/j.ctv86dg2g

Glasersfeld, Ernst von, 1992: Konstruktion der Wirklichkeit und der Begriff der Objektivität. In: Ders. / Heinz von Foerster / Peter M. Hejl (Hg.), Einführung in den Konstruktivismus, München, 9–40.

Habermas, Jürgen, 1998: Die postnationale Konstellation: Politische Essays, Frankfurt (Main).

Hall, Edward, 2015: How to do Realistic Political Theory (and why you might want to). In: European Journal of Political Theory 16, 283–303. https://doi.org/10.1177/1474885115577820

Hofmann, Jeanette / Kersting, Norbert / Ritzi, Claudia / Schünemann, Wolf, 2019: Politikwissenschaft und die digitale Gesellschaft. In: Dies. (Hg.), Politik in der digitalen Gesellschaft. Zentrale Problemfelder und Forschungsperspektiven, Bielefeld, 9–23. https://doi.org/10.1515/9783839448649-001

Hofmann, Jeanette, 2019: Mediatisierte Demokratie in Zeiten der Digitalisierung – Eine Forschungsperspektive. In: Dies. / Norbert Kersting / Claudia Ritzi / Wolf Schünemann (Hg.), Politik in der digitalen Gesellschaft. Zentrale Problemfelder und Forschungsperspektiven, Bielefeld, 27–46. https://doi.org/10.1515/9783839448649-002

Jacob, Daniel / Thiel, Thorsten, 2017 (Hg.), Politische Theorie und Digitalisierung. Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783845280462

Jacob, Daniel, 2017: Die digitale Klassengesellschaft. In: Ders. / Thorsten Thiel (Hg.), Politische Theorie und Digitalisierung, Baden-Baden, 27–44. https://doi.org/10.5771/9783845280462-27

Jörke, Dirk, 2011: Demokratie als Ideologie. In: Henrique Otten / Manfred Sicking (Hg.), Kritik und Leidenschaft. Vom Umgang mit politischen Ideen, Bielefeld, 169–182. https://doi.org/10.1515/transcript.9783839415900.169

Kersting, Norbert, 2012: The Future of Electronic Democracy. In: Ders. (Hg.), Electronic democracy, Opladen / Toronto, 11–54. https://doi.org/10.2307/j.ctvddzwcg.5

Kneuer, Marianne, 2013: Bereicherung oder Stressfaktor? Überlegungen zur Wirkung des Internets auf die Demokratie. In: Dies. (Hg.): Das Internet. Bereicherung oder Stressfaktor für die Demokratie?, Baden-Baden, 7–31. https://doi.org/10.5771/9783845248110-7

Körösényi, András, 2005: Political Representation in Leader Democracy. In: Government and Opposition 40, 358–378. https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2005.00155.x

Kranzberg, Melvin, 1986: Technology and History: "Kranzberg's Laws". In: Technology and Culture 27, 544–560. https://doi.org/10.2307/3105385

Latour, Bruno, 2007: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt (Main).

Lessig, Lawrence, 1999: Code and Other Laws of Cyberspace, New York.

Levitsky, Steven / Ziblatt, Daniel, 2019: Wie Demokratien sterben, München.

Lindner, Ralf / Aichholzer, Georg, 2020: E-Democracy: Conceptual Foundations and Recent Trends. In: Leonhard Hennen / Ira van Keulen / Iris Korthagen / Georg Aichholzer / Ralf Lindner / Rasmus Nielsen (Hg.), European E-Democracy in Practice, Wiesbaden, 11–45. https://doi.org/10.1007/978-3-030-27184-8_2

Lucas, Gale M. / Gratch, Jonathan / King, Aisha / Morency, Luis-Philippe, 2014: It's Only a Computer: Virtual Humans Increase Willingness to Disclose. In: Computers in Human Behavior 37, 94–100. https://doi.org/10.1016/j.chb.2014.04.043

Manow, Philip, 2020: (Ent-)Demokratisierung der Demokratie, Berlin. https://doi.org/10.2307/j.ctv1sfsdw7.4

McCormick, John, 2017: Die aktuelle Krise der Demokratie und der populistische Schmerzensschrei. In: Dirk Jörke / Oliver Nachtwey (Hg.), Das Volk gegen die (liberale) Demokratie, Baden-Baden, 41–54. https://doi.org/10.5771/9783845287843-40

Meißelbach, Christoph, 2009: Web 2.0 – Demokratie 3.0? Demokratische Potentiale des Internets, Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783845220987

Milstein, Brian, 2015: Thinking politically about crisis: A pragmatist perspective. In: European Journal of Political Theory 14, 141–160. https://doi.org/10.1177/1474885114546138

Morozov, Evgeny, 2013: To Save Everything, Click Here. The Folly of Technological Solutionism, New York.

Natale, Simone, 2021: Deceitful Media. Artificial Intelligence and Social Life after the Turing Test, New York. https://doi.org/10.1093/oso/9780190080365.001.0001

Newborn, Monty, 2002: Deep Blue: An Artificial Intelligence Milestone. New York.

Nassehi, Armin, 2019: Muster: Eine Theorie der digitalen Gesellschaft, München. https://doi.org/10.17104/9783406740251

Nolte, Paul, 2012: Was ist Demokratie? Geschichte und Gegenwart, München.

Norris, Pippa, 2001: Digital Divide. Civic Engagement, Information Poverty, and the Internet Worldwide, Cambridge, MA. https://doi.org/10.1017/CBO9781139164887

Passoth, Jan-Hendrik, 2008: Technik und Gesellschaft, Wiesbaden.

Patzelt, Werner J., 2001: Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriss des Faches und studiumbegleitende Orientierung, Passau.

Przeworski, Adam, 2019: Crisis of Democracy, Cambridge, UK, https://doi.org/10.1017/9781108671019

Raschke, Joachim. 2020: Die Erfindung der modernen Demokratie. Innovationen, Irrwege, Konsequenzen, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-28668-2

Rosa, Hartmut, 2005: Beschleunigung – Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt (Main).

Rossi, Enzo / Sleat, Matt, 2014: Realism in Normative Political Theory. In: Philosophy Compass 9–10, 689–701. https://doi.org/10.1111/phc3.12148

Runciman, David, 2017: Political Theory and Real Politics in the Age of the Internet. In: The Journal of Political Philosophy 25, 3–21. https://doi.org/10.1111/jopp.12087

Runciman, David, 2018: How Democracy Ends, London.

Saage, Richard, 2005: Demokratietheorien. Eine Einführung, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-322-80774-8

Schaal, Gary S., 2016, E-Democracy: In: Oliver Lembcke / Claudia Ritzi / Gary S. Schaal (Hg.), Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 2: Empirische Demokratietheorien, Wiesbaden, 279–305. https://doi.org/10.1007/978-3-658-06363-4_12

Schmidt, Eric / Cohen, Jared, 2013: Die Vernetzung der Welt. Ein Blick in unsere Zukunft, Reinbek bei Hamburg.

Schmitter, Philippe C., 2017: The future of democracy is not what it used to be. In: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 11, 459–467. https://doi.org/10.1007/s12286-017-0350-0

Schulz, Daniel, 2021: Technokratie und Freiheit: Zur Ideengeschichte der digitalen Steuerungsutopie. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft, online first. https://doi.org/10.1007/s41358-021-00302-2

Stalder, Felix, 2016: Kultur der Digitalität. Berlin.

Stoellger, Philipp, 2014 (Hg.): Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen.

Thiel, Thorsten, 2019: Digitalisierung: Gefahr für die Demokratie? Ein Essay. In: Politikum 4, 50–56. https://doi.org/10.46499/1265.941

Thomas, William I. / Thomas, Dorothy Sawine, 1928: The Child in America. Behavior Problems and Programs, New York.

Vorländer, Hans, 2006 (Hg.): Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90350-7

Vedel, Thierry, 2006: The Idea of Electronic Democracy: Origins, Visions and Questions. In: Parliamentary Affairs 59, 226–235. https://doi.org/10.1093/pa/gsl005

Zillien, Nicole, 2006: Digitale Ungleichheit. Neue Technologien und alte Ungleichheiten in der Informations- und Wissensgesellschaft, Wiesbaden.

Hard Facts, Distorted Views, and Hope: How to Square Democratic Theory with Realism. An Interview with Lisa Herzog and Enzo Rossi

*Andreas Busen / Alexander Weiß**

Andreas Busen / Alexander Weiß: *This special section, and the contributions in it, revolve around the question of how to square democratic theory with realism. To what extent, or so we put the question in our introduction, should democratic theorizing take into account reality, or specific elements of our existing reality (such as economic constraints, the digital transformation of society, or the fact that certain natural resources are finite)? And, more specifically, what kind of impact should the resulting realism have on our theory-building? In your work, you are both interested in finding ways of incorporating reality into political theorizing which do take the effects of existing realities seriously, yet still offer at least some perspective as to how things might be transformed, as it were, for the better.*

Let us start with questions to each of you to give us an idea of where you are coming from, what your perspective is and what your contribution to this discussion might be. Let us start with Lisa. Lisa, your work is located at the intersection of political philosophy and economics – a field that you have been working on for quite a long time. To what extent, in your opinion, do philosophers and economists refer to reality differently, and what does this mean for your own idea of how theorizing should reflect reality?

Lisa Herzog: Let me start by telling you that my reasons for wanting to study economics, in addition to philosophy, were partly motivated by a certain kind of realist drive. I had the impression that while there is a wide consensus on certain idealistic principles about how to make the world a better place, people still disagreed on which economic policies would achieve this. And I wanted to understand why that was.

I finished my studies just before the big financial crisis, which was certainly a watershed moment for economists. The mainstream of economics was (and arguably still is) the rational choice approach: You start with an individualistic picture of human agency.

* Andreas Busen, Universität Hamburg, Kontakt: andreas.busen@uni-hamburg.de
Alexander Weiß, Universität Rostock, Kontakt: alexander.weiss@uni-rostock.de

A. Busen / A. Weiß, Hard facts, distorted views, and hope: How to square democratic theory with realism, ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 155–175 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.08

You express human behaviour in a utility function. All agents are usually modelled the same. It's all about choice given a certain set of incentives. It's not about burdens, it's not about responsibilities, it's not about commitments. Maybe it's about costs. But this already raises the question of whether that is the same or not. Also, the choices are never tragic. And, whatever choice you make, it is always seen as just. Do you buy this or that, do you hire a few more people or not? All of this is presented in a very serene way, and that is meant to be realistic. But of course, in certain ways, it is also completely unrealistic.

And in a certain type of philosophy, you have similar underlying assumptions. People sometimes characterize this as a variation of a negative, egoistic *homo economicus* approach because it is focused on people's own utility. But, at the same time, it is obviously also a somewhat flattering picture of human agency, precisely because it is all about individuals, free from social constraints, making their own choices, and being entirely sovereign consumers or investors.

What is really unrealistic, however, when this approach is used either in philosophy or in economics, is that the social embeddedness of human action, human thinking, and human behaviour is entirely missing from the picture. So, social norms hardly play a role, culture hardly plays a role, and even the very language in which things are framed is not made an issue – and that, of course, all makes it very unrealistic in a certain way. In my own research, I have always found it very important to use qualitative empirical research, either by reading from other people or, to some extent, doing my own empirical research, as a counterweight to this highly abstract modelling in order to get a better understanding of the dazzling variety of different social contexts. This gives you a chance of grounding things more.

But there is an immediate challenge, which I think both philosophers and economists tend to be allergic to, which is that it gets incredibly messy and complex both on the descriptive and on the normative level. Both economics and philosophy (or political theory) are disciplines that want to say general things that hold across contexts. Yet this messiness of reality makes it very difficult to find the right level of abstraction if you want to be both realistic and yet be able to say things that don't hold just in relation to one specific case study.

Andreas/Alexander: *You have described your motivation for studying economics as an attempt to complement the study of philosophy with a more realistic perspective on the social world. To what extent was economics the obvious choice in view of this particular aim? After all, you have just alluded to the mainstream of economics not being based on an exactly realistic view of the human agency…*

Lisa: This speaks very much to the huge frustration I felt when, having studied economics, I realized that while I had learnt so much about models, in order to understand what those models actually say about economic reality, I needed to delve further into economic history, economic sociology, organization studies, psychology, and many other fields. In hindsight, this frustration did in no small part result from realizing that my choice of economics as a subject had been influenced by the – ideological – notion that economics is

'hard science', that economics can tell you what things are really like, and thus provides a sort of reality check on what is or isn't feasible. I was, to some extent, susceptible to that narrative: I was definitely struck by the idea that, in the end, things cost money, while at the same time you don't have an infinite amount of money. It is fundamental 'facts' like these that economists point to when claiming that their approach is particularly realistic – and it seems to me that there is undeniably some truth in it: if there are hard economic constraints, you surely have to take them into account.

At the same time, however, not all of that is true, obviously. If you look at the world through abstract models in which so many assumptions about social reality are taken for granted, then you are working within a very limited, predefined framework and, accordingly, you will quite simply overlook all these other perspectives (and aspects of the social world). In retrospect, what I *should* have studied – and what I think all students in economics should study – is philosophy of science (in order to understand what all this modelling is good for), sociology, history of economics (and/or history of the economy), and quite a bit of psychology.[1]

Andreas/Alexander: *There is certainly a lot to follow up on here, but let us first turn to Enzo and try and bring him into the discussion. Enzo, you have been advocating realism in political theory for some time now. At this point, there seems to be a very lively (and ever broadening) debate about 'realism' as a way of doing political theory. Could you provide a brief sketch of what realist theorizing characteristically entails? What do realists perceive of as 'reality', and which features of this reality are of particular importance for political theory?*

Enzo Rossi: I should start by saying that there is realism, which is by now a family of views, some of which are really quite different from each other. And then there is the kind of realism that I am particularly interested in, radical realism. It's probably a good idea, then, to give you an account that goes from the general to the particular.

In general, what all the various realist accounts have in common, is that they are inspired by the work of more recent theorists like Bernard Williams and Raymond Geuss. But it's a tradition that goes all the way back to many classics and the history of Western, but also Chinese and Middle Eastern political thought. However, since I'm not a historian of political thought, I will stick to presenting an abstract account of what I take to be characteristic of realism. First of all, I don't think that realism is such a huge break with traditional political philosophy, but very much a reaction against a specific mould of political philosophy that has been distinctive to the English-speaking world since the second half of the 20th century. John Rawls has certainly been the initial inspiration here, but it have arguably been his critics who have subsequently set the tone and have firmly established the idea that the primary task of political philosophy, which is understood as

1 For an excellent book on how to ground models in reality – which requires other disciplinary approaches – see Spiegler, Peter, 2015, *Behind the Model. A Constructive Critique of Economic Modeling*, Cambridge, UK.

normative political theory, is to see what morality has to say about politics. We look to universal moral principles such as justice, fairness or respect and try to discover what they have to say about politics. It is this kind of moralism that realism might be described as a reaction to. Realism, then, is the view that, more often than not, general moral principles are ill-suited to politics as an object of study.

My own position within the realist family of views is probably a bit more of an extreme, a more radical view. I happen to think that a lot of moral commitments are not suited to the analysis of politics specifically because they are themselves the product of political power relations. Raymond Geuss has a very good line, which is actually adapted from Nietzsche, where he says that "[e]thics is usually dead politics: the hand of a victor in some past conflict reaching out to try to extend its grip to the present and the future".[2] This, too, is an old idea, one that is familiar from some strands of Marxism. It is simply the idea that moral commitments present themselves as standing outside of social and political life so that you can use them to judge social and political life. But in reality, they are themselves the product of power relations. So, when you make moral assessments of real-life political developments, you are – or so I sometimes like to put it by way of an (admittedly somewhat forced) analogy – like an author who referees her own paper, and I think that you should try to be more cognizant of this.

The kind of realism I favour is centred on a reformed critique of ideology that keeps these kinds of insights in mind. The general approach, then, is to make normative claims about politics grounded in epistemic rather than moral normativity. This means that you would analyse the reasons for believing, for instance, in the legitimacy or the appropriateness of a set of political arrangements. In turn, you would come to see that because of the impact of power relations some of respective views people hold are epistemically suboptimal. Take, for example, a patriarchal society in which people think that 'father knows best' or 'father has everybody's interests at heart', and accordingly believe that this is a sound principle from which to judge politics. Yet it turns out that this is the result of inculcation, and that makes it a problem epistemically, as people clearly don't have the best possible picture of how society works. The problem is not that the patriarchy is unjust. What is doing the normative work is trying to get to a state in society in which we can make good decisions about how to organize society precisely because our understanding of how society works is devoid of the biases that come from existing power relations.[3] Interestingly enough, I think this relates reasonably well to something that Lisa has been saying about the use of abstract formal models in economics. It seems clear to me that you could see at least some of the assumptions here as a resulting from certain kinds of power relations that shape the very field of enquiry.

Anyway, this is the sort of reality that I am trying to get at. It's a reality that has been cleansed as much as possible from the kinds of epistemic distortions that are the result of

2 Geuss, Raymond, 2010, *Politics and the Imagination*, Princeton, p. 42.

3 See Aytac, Ugur / Rossi, Enzo, 2022, *Ideology Critique Without Morality: A Radical Realist Approach*. In: American Political Science Review. https://www.doi.org/10.1017/S0003055422001216.

relations of power. This differs, I believe, in some ways from classic critical theory, but we might want to get into that later.

Andreas /Alexander: *Thank you both for these stimulating initial statements. Maybe we could try and extrapolate your respective positions a little bit and see to what extent your accounts of both politics and realism differ. Lisa, you have argued that – despite the various problems you pointed out – economics might still provide a perspective which highlights pertinent aspects of 'the real world' (such as scarcity, for instance) that any 'realistic' type of theorizing about politics should take into account. The implicit assumption here seems to be that these aspects of reality, while not necessarily having an immediate impact on politics, still constitute limits to what can conceivably be achieved through politics. You, Enzo, have highlighted the pervasiveness and effects of relations of power as the most important aspect of reality which political theorists should pay (more) attention to – not simply because politics itself is characterized by power relations, but because the norms and beliefs we use to reflect on politics are themselves the products of existing power relations (rather than a 'view from nowhere'). Does this sound like a correct representation of your respective views?*

Lisa: First of all, I should say that I very much agree with the emphasis on the epistemic dimensions of things and the implicit assumptions that people make about different social roles, about who can do what, and so on. I agree that we need a critique of these assumptions – the old-fashioned term would be *Ideologiekritik* – to open up spaces that seem to be set in stone but are really social constructs. Incidentally, this is true across various social spheres, and so if you put this at the core of your definition of 'political', then everything is political, of course.

However, this means that you lose the term 'political' for describing a certain sphere of life and I think sometimes, for certain questions, it is helpful to speak about different spheres and to inquire into the particular logic operating within specific spheres. I'm probably influenced by Niklas Luhmann here, who speaks of different currencies and different systems (although I do not agree with the conservatism that he derives from this descriptive analysis). As a first approximation, in any case, I find this terminology quite helpful. Michael Walzer presents a similar view in his theory of justice but takes it in a normative direction. On the descriptive level, at any rate, I believe this is more or less how our societies are organized. We have different frames, different ontologies, that we use for organizing different social relations, and then we call one the economy, another one academia, and yet another one politics.

If you understand politics in that sense, as that social construct about a certain realm, then I would indeed say, with Luhmann, that it is crucially about power relations. We should not forget, though, that power also plays a role in other realms. Now, what is really interesting – but I think tends to be neglected in today's academic world because we have different academic disciplines focusing on these different social realms – is precisely the intersections between them. For example, how do economic and political

power intersect? That is the kind of questions you can only ask if you leave that standard picture, where economists think about the economy and political theorists and political scientists look at politics. You really need to intertwine these different things and look at the relations between them. To do so, we do need a conception of 'the political' and we need to ask what's specific about it. But we must not essentialize and reify it in a way that would, in turn, blind us to certain effects that do occur in reality.

Enzo: I think I agree with a lot of what Lisa has said. There is, I believe, a growing tendency to distinguish between two (stereo)types of political philosophers: There is, presumably, one type of philosopher who thinks that politics is primarily about the use of coercive power and who will, accordingly, look first to state power, and then to things that look somewhat similar to the state (like the power of corporations), and so on. And then there is another type of philosopher, the more or less Foucauldian, social theory type, who thinks that power is everywhere (and therefore nowhere). I think that we need to navigate between this Scylla and Charybdis. There are undoubtedly some aspects of power that are of specifically political relevance, but the question of what politics *is* is not a question that can be answered from the armchair, as it were.

One project that I've been working on for a long time is to recover a sort of quasi-Aristotelian notion of political naturalism. What I have in mind here is the view that human beings are inescapably political in the sense that, empirically, there is just no record of a human society that didn't have some form of organization that we may deem 'political' in the sense that there are some shared norms that are used for solving certain kinds of coordination problems. This is why I have a long-standing interest in integrating evidence from archaeology and anthropology in some of my own work.[4] I do think that, at the bottom, politics is something that can be observed empirically and about which we can make some theoretical observations and extrapolations, but it's not something that we can give a universal definition of once and for all. What I'm trying to say is that I think in different contexts with different material realities, what politics is or what reasonably counts as politics might vary considerably. In certain contexts, you would find that worrying about the state is a big part of what politics is, and in other contexts it isn't. Yet there is this tendency to reify what is prevalent in one context and make it the general definition of politics. I believe, in contrast, that it's important to be open to the possibility that what we think of as central to politics is open to change. We need to be open to notions of politics that might very well be unrecognizable to us as we are now. And I think it's one of the jobs of political theory to try and imagine some of these futures.

Andreas/Alexander: *Something which has featured in both of your answers, and in Lisa's in particular, is the idea that we might usefully distinguish between different social spheres, but that, at the same time, we need to be aware of how these different spheres*

4 Rossi, Enzo / Argenton, Carlo, 2021, *Property, Legitimacy, Ideology: A Reality Check*. In: The Journal of Politics 83 (3), 1046–1059.

interact with each other, to what extent one sphere might have an influence on another, and so on. In addition, Enzo has put forward the notion that political theorists should think beyond what is actually there and imagine alternative versions of 'our reality'. Now, one could easily point to a number of self-professed normative political theorists (of the kind Enzo has referred to above) who share this vision of the task of political theory. Quite a few of those theorists go further, however, in assuming that the alternatives drawn up by the theorist can actually be achieved – namely by way of politics. This is because, or so the argument would go, the sphere of politics holds a special position vis-à-vis other social spheres insofar as political decisions (and the resulting laws, regulations, et cetera) can effectively bring about changes in those other spheres. Granted, politically engineering the desired changes (for instance, replacing the current capitalist organization of the economy with market socialism, as Jerry Cohen envisages in his 'Why Not Socialism?'[5]) might not necessarily be easy (Cohen himself points to "the limits of social technology"[6]), but this does not take away from the fundamental fact that politics is a – if not the single most – potent way of purposefully changing reality. If you feel somewhat uneasy about this account of the 'power of politics' – and we assume that you do: What, in your opinion, is wrong with this account?

Lisa: There is one way in which this can be read as a definitional truth: Politics is what changes reality, and therefore politics changes reality. But I think there is also a much more dangerous version of this, namely a somewhat naïve picture of a 'happy' democracy in which the citizens, and then the parliament, make decisions, and then those decisions are realized in the form of laws. Against this picture, we certainly need to acknowledge that things are far more complicated. There is, to give just one example, robust evidence that a lot of the time, proposals about changing the economic system are killed already at the agenda-setting stage because there is powerful opposition from the rich and powerful through lobbying, or because politicians censor themselves to the extent that they don't even try to initiate certain reforms because they fear that certain companies might leave the country (or similar economic repercussions).

So, in that sense, it's certainly very naïve to assume that politics can simply change reality. Yet, at the same time – and this is where my view might differ from Enzo's – I still think that we need to hold on to a notion of politics as the possibility of change for the better. However, we need a much more realistic version of this notion, one which depicts politics as taking place in lots of different spheres, having a lot to do with the framing of issues, having a lot to do with the media perception of things, having to do with how constellations of certain groups that come together at a certain point in time create windows of opportunity, and so on.

5 Cohen, Gerald A., 2009, *Why Not Socialism?*, Princeton.
6 Ibid.: p. 55.

Enzo: I agree that this kind of naïve picture of politics is a very real risk. I work in a political science department, and I think that a few of my colleagues definitely have a tendency to equate politics with electoral politics and the things around it, and this, I think, is a terrible mistake.

I feel that Otto von Bismarck was probably right when he said that politics was the 'art of the possible'. But, then again, like all nice quips, this requires a lot of explicating. There are, I think, at least two interpretations of that statement, depending on whether you read 'possible' to mean 'feasible' or 'logically possible'. If you listen to Jerry Cohen, it seems like he is exclusively talking about 'logically possible', while others seem to be talking – equally exclusively – about 'feasible'. It seems to me, though, that what we should be looking for is likely somewhere in between – something which may not be feasible here and now but which, in light of our current reality, still provides a reasonable prospect of bringing about the intended change. The challenge, then, would seem to be to figure out how to use empirical input to make sure that your utopian project is still grounded in reality in the right way. It's likely not very difficult to determine what is feasible, but it's very difficult to determine what is a reasonable horizon for feasibility.

Andreas/Alexander: *Picking up from this last remark of yours, Enzo, it would seem that in order to come up with reasonably realistic utopias, we need to know not only which aspects to take into account in our theorizing but also at which stage of the process of theory building we should do the required 'reality check'. From a Rawlsian perspective, for instance – and probably in the debate about ideal and non-ideal in general – considerations about reality are supposed to come in rather late, namely when you examine your theory and the resulting proposals in terms of feasibility. Is this where reality should come in, or are there reasons to pay attention to reality at other – earlier – stages of theorizing?*

Enzo: I have to say that I'm not terribly interested in feasibility myself, and I have, in fact, argued elsewhere that you really don't need to bother much about feasibility if you are a realist.[7] But there is another way of building empirical information into your theories – fidelity to the facts, as I like to call it – and I think it's the following: You want to have an empirically correct, or at least as plausible as possible account of how people come to believe the kinds of things that they believe about how society is organized. This goes back to the point about ideology that we discussed earlier. So, what you want to know is why people think, for example, that private property is an important right and that it should ground certain practices in society, and so on. And this is, at the end of the day, an empirical question. How do people come to have these beliefs? Where do these strongly held moral commitments come from? Are they contaminated in their genealogy, so to speak, by the very power structure which they uphold? If they are, then it seems

7 Rossi, Enzo, 2019, *Being realistic and demanding the impossible*. In: Constellations 26 (4), 638–652.

to me that they are epistemically defective moral commitments, and so they should not inform our ideas of how to organize society.

But these are questions that you can't really answer from the armchair. These are *empirical* questions, and, to me anyway, this is the most important element of factual empirical reality input that we need in political theorizing.

Lisa: Let me just add one thing. It's something I haven't entirely come to terms with on the methodological level yet, but it does seem extremely important to me. As you know, there is now very solid evidence from the natural sciences telling us that there are certain planetary boundaries for human life. It seems to me that, even if we're not very interested in debates about feasibility, we need a way of being realistic about how our way of living harms nature, how this, in turn, is going to endanger the human species in the long-run, and how this is going to harm the most vulnerable members of the human species first. To my knowledge, this is not really touched upon in the various discussions of feasibility, but I think this is precisely where we should apply these considerations.

The different natural sciences, relying on and combing different methodologies, give us a pretty accurate picture of the effects that climate change, loss of biodiversity, and other forms of environmental damage will have in the longer run. This is where I think we need to employ a kind of realism that would put us in touch with the natural sciences and their findings – which, outside of the climate justice debate, you don't find much in political theory. My sense is, however, that all the questions we standardly address in political theory and political philosophy really need to be examined in light of that premise. We need to change the way in which we deal with the planet and with natural resources because, otherwise, we're going to see a huge catastrophe.

Enzo: I completely agree, and I believe that we could maybe combine Lisa's point with what I was saying earlier about the origins of our moral commitments. A number of people have observed that there are many aspects of at least Western economic and political thought that presuppose something like an inexhaustible reservoir of resources for development. This has been analyzed as the product of, among other things, the *Industrial Revolution*, but also of the era of colonial expansion, when people like John Locke and many others would think of the entire *New World* as effectively uninhabited and endless. Here, too, we should look more closely at the genealogy of these ideas. We might then find that they are, at least partly, a result of trying to justify the specific power relations being created at that time. I certainly think that our current way of thinking about the use of natural resources is still 'contaminated', as it were, by the particular ideology which served the interests of the groups and classes of people who were driving the period of capitalist industrial development and colonial expansions. Uncovering this particular genealogy might go a long way in terms of making us take more seriously the evidence from the natural sciences that Lisa mentioned.

Andreas /Alexander: *One might argue, though, that uncertainty plays an important role with regard to these questions. After all, it is notoriously difficult to predict what effects a given political decision will have in the long run. And so, presumably, even with the information provided by the natural sciences – about the effects of global warming, for instance – we cannot know for sure in advance which political decisions will prove most effective in tackling these problems. If there is this kind of fundamental uncertainty, however, would this not provide a certain justification for more utopian theorizing which largely neglects empirical information?*

Lisa: I would be very careful with these kinds of arguments because they have often been used to discredit scientific evidence pointing towards a need for change. Think of the tobacco industry saying that the scientific findings about smoking being harmful were not reliable. Very much the same argumentative strategy has been applied to climate change and other areas.[8] It is true that all human action happens under a certain amount of uncertainty, and yet we have degrees of certainty, we have degrees of evidence for certain scenarios, and that's what we need to work with.

There might certainly be changes to the better that are completely unexpected, though. And there might be windows of opportunity for pushing things forward – and here it might be helpful to have a sense of utopia envisaging possibilities beyond what we currently take to be feasible. I'm quite on board with the need for that. What I sometimes wonder is whether it's philosophers who are best at providing this sense of utopia, or whether we should leave this to artists, to writers, song writers, and so on. Personally, I find many of the latter's accounts about possible futures much more inspiring than what you get from ideal theory. Maybe it takes artistic abilities, or a certain kind of creativity, to really think beyond the limitations of our current situation. I'm just not sure to what extent we philosophers are in the best position to do that.

Andreas /Alexander: *Maybe we have reached a point where we might try and look more specifically at democracy and democratic theory and inquire about how the thoughts about realism and political theory we have been discussing so far could apply here. Perhaps we could start with a question to Enzo this time? One of our starting points for putting together this special section was the observation that advocates of realism in political theory don't seem very interested in democracy (in contrast to justice or legitimacy, for instance), while democratic theorists don't seem to take much notice of realism as an approach in political theory (yet). Naturally, there are some exceptions – like your paper with Gordon Arlen*[9] *–, but this certainly seems to be the overall state of affairs. Do you share this observation and, if so, do you have an explanation for it?*

8 Oreskes, Naomi / Conway, Eric, 2020, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, London.

9 Arlen, Gordon / Rossi, Enzo, 2021, *Must Realists be pessimists about democracy? Responding to epistemic and oligarchic challenges*. In: Moral Philosophy and Politics 8 (1), 27–49.

Enzo: I do share this observation, but I know that there are quite a few people working on the intersection of these two fields now. In fact, I think that we can expect something like a small wave of realist democratic theory very soon.[10] But you are right that one might have expected to see more. Is there a particular reason for this? It seems to me that a lot of democratic theory has been devoted to figuring out which very abstract, single ideals could provide the basis for at least an idealized version of a democratic polity. Accordingly, you find in all of these accounts some view of equality, some account of epistemically optimized decision-making, and so on. If that is indeed the dominant mode of doing democratic theory, then – in light of my earlier characterization of realism – you can easily see why it would not be very attractive for realists.

I do think, however, that there is definitely room for a more realistic analysis of democracy as a practice. What is it about democracy that makes it particularly good (or bad) at solving certain kinds of coordination problems that we take to be distinctive of politics? There is also a perspective which I find some realists pursuing in their recent work and which frames democracy as a mechanism for the dispersion of power.[11] These kinds of power-centric accounts obviously employ a more or less instrumentalist view of democracy, which obviously also fits rather nicely with a realist perspective. This probably also includes a number of people who incorporate agonistic theories of democracy and read theorists like Chantal Mouffe as precursors of the more recent realist critics of Rawls, Habermas and others.[12]

As you can see, though, I don't really have a comprehensive answer to your question.

Andreas /Alexander: *When you characterized your own brand of realism just before, you emphasized the goal of disposing of epistemic distortions and, reversely, improving the epistemic quality of politics. How might this feature in a realist democratic theory? To what extent might democracy enhance the epistemic quality of politics in a way? Is that a theoretical avenue you might see yourself going further down?*

10 E.g., forthcoming work by Janosch Prinz and Manon Westphal on realism and democratic innovations, and recent realist work on democracy and digitalisation, such as Cozzaglio, Ilaria, 2022, *Can Realism Save us from Populism? Rousseau in the Digital Age*. In: European Journal of Political Theory 21 (2), 276–298. There is also recent realist work on the democracy/economy interface, e.g. Arlen, Gordon, 2022, *Citizen Tax Juries: Democratising Tax Enforcement after the Panama Papers*. In: Political Theory 50 (2), 193–220; Prinz, Janosch / Rossi, Enzo, 2022, *Financial Power and Democratic Legitimacy: How to Think Realistically About Public Debt*. In: Social Theory & Practice 48 (1), 115–140.

11 Arlen, Gordon, 2011, *J. S. Mill on Democracy, Oligarchy, and Working-Class Mobilization*. In: American Political Science Review. https://doi.org/10.1017/S0003055422000363; Bagg, Samuel, 2018, *The Power of the Multitude: Answering Epistemic Challenges to Democracy*. In: American Political Science Review 112 (4), 891–904.

12 Aytac, Ugur, 2021, *On the Limits of the Political: The Problem of Overly Permissive Pluralism in Mouffe's Agonism*. In: Constellations 28 (3), 417–431; Cross, Ben, 2017, *Normativity in Chantal Mouffe's Political Realism*. In: Constellations 24 (2), 180–191; Westphal, Manon, 2021, *For an Agonistic Element in Realist Legitimacy*. In: Social Theory & Practice. https://dx.doi.org/10.5840/soctheorpract20211217150.

Enzo: If you put it like this, it sounds quite a bit like the views of Hélène Landemore, or David Estlund and various others: Crudely, you take one theorem, like some version of Condorcet or something, and then you idealize. It is almost an economics approach to democracy. That's not a view I find attractive.

I think I more or less share Lisa's reticence about our ability as philosophers to imagine what a better system, a significantly different and better system, might look like. I don't want to write recipes for setting up a universally 'good' social organisation. What I'm interested in is how we might create conditions so that people can be left to their own devices – because I think that institutions which are supported by people for reasons that are not themselves the result of the influence of the power of other groups have the best chance of being epistemically optimal, in the sense of tracking the truth about what society is like, and so on. I'm not sure whether this counts as a democratic theory. It's a theory about letting people decide how to organize their social and political life.

Lisa: I think I slightly disagree with Enzo here. While I appreciate Enzo's scepticism about ideals in democratic theory, I think that even he ultimately cannot do without ideals, for reasons having to do with the general relation between knowledge and democracy, which I explore in more detail in my forthcoming book.[13] Let me make just two brief points here:

My first point is that we need to get rid of this notion of the 'marketplace of ideas', that is, the idea that we should simply let everyone speak their mind and the truth will come out. This is wrong for so many reasons (which I won't go into here) but, most importantly, this is simply not the way in which public speech and truth are connected. It's plain economic ideology, and it serves those who have the means to dominate public discourse, exclude others from it, and so on.

My second, related point is that democracies need certain institutional settings, and quite possibly also a certain ethos if they want to be able to deal with different forms of knowledge in the complex societies with divided labour that we have at the moment, with so many different forms of knowledge. And we cannot expect those things to come about on their own. Rather, we need to make sure that these epistemic infrastructures for democracy, as I call them, are not undermined by market powers. And I think that, ultimately, we cannot have epistemically well-functioning democracies as long as there also is the degree of economic inequality which we have at the moment. We need to radically rethink how much economic inequality is compatible with having a truly democratic discourse. Otherwise, the risk of these ideological power constellations will never be manageable.

Andreas/Alexander: *Lisa, at the beginning of the interview, you argued that taking a closer look at the sphere of the economy (be it by way of economics or otherwise) may provide an important kind of 'reality check' for political theory – and your last point seems*

13 Herzog, Lisa, forthcoming 2023, *Citizen Knowledge. Markets, Experts, and the Infrastructure of Democracy*, Oxford.

to be a good example of this kind of 'reality check', specifically for democratic theory. Your observations, however, very much like other recent studies examining the impact of the (neoliberal) economy on democracy,[14] *seem to paint a rather pessimistic picture. Does taking into account reality – and economic reality at that – always mean bad news for democratic theory?*

Lisa: I'm not so sure. I suppose it depends on what you count as reality, and on whether you discount what one might call 'manufactured reality'. I think that the latter offers some grounds for optimism. What I have in mind here is the research on democratic innovations, where it turns out, in many, many field studies that if you ask people from all walks of life to deliberate on certain issues, they are often able to do so quite well, quite reasonably: they can process information, they are not polarized afterwards, they see that the other side is not so evil after all, and that you can actually get along.[15] Now, you might want to object that these findings are indeed 'manufactured', since there are all these facilitators, since 'difficult people' would not even participate in all these social experiments, and so on. These are certainly valid points. But there are also many examples from real social movements – people getting together, often locally, trying to address local problems, finding solutions – and the research on that does make me somewhat optimistic that people are not as utility-focused or egoistic as a lot of economic theorizing implies.

Overall, I think that there are many different aspects of reality that show us both light and shadow, if you like, and we probably need to rebuild our theoretical frameworks to take them all into account rather than overlooking either the negative or the positive dimensions because of certain blind spots in our theorizing. The power of certain economic actors, for example, certainly adds to a more pessimistic outlook for democracy, yet, ironically, it's an aspect of reality which has often been hidden by economic theorizing that just doesn't look at power relations (which is not to say that there aren't areas in economics – such as political economy research, and heterodox economics more generally – in which this *is* taken into account). At the same time, there are all these grassroot movements, these forms of citizen engagement, where there is a lot going on, which provide reasons for optimism. We need to understand much better, however, under what conditions these models can be successful and to what extent the structural circumstances under which they operate could be reformed to allow for more of these kinds of initiatives and bottom-up structures. Incidentally, this applies not only to democracy, but also to the realm of economics. I'm very interested in workplace democracy and how that can be made to work. Here, too, I see a lot of positive examples.

So, I really don't think that looking at reality necessarily makes you want to throw up your hands in despair because it's all so bleak. There is also good stuff.

14 See, for instance, Brown, Wendy, 2019, *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York.

15 See for example recently Fishkin, James / Siu, Alice / Diamond, Larry / Bradburn, Norman, 2021, *Is Deliberation an Antidote to Extreme Partisan Polarization? Reflections on "America in One Room"*. In: American Political Science Review 115 (4), 1464–1481.

Andreas /Alexander: *Having talked about the potential impact of reality on democracy, maybe we should also look at the inverse relation between the two. Some versions of democratic theory – and this includes arguments from John Stewart Mill to Amartya Sen*[16] *– claim that democracy is better suited to track reality than other types of regimes. Democracies are, or so the argument goes, better at preventing famines than autocracies, among other things – precisely because democratic regimes allow for a more realistic way of accessing social reality. Does this notion merit further exploration in terms of working towards a more realistic type of democratic theory?*

Enzo: I think that it might be useful to distinguish here between democracy – our actually existing electoral democracy, the kind of thing that we commonly call democracy – and democracy as an ideal. And I should preface my answer by saying that it seems to me that a lot of what we consider to be the bad news about democracy concerns specifically our existing democracy. To that effect, a lot of what we consider bad news about democracy is really bad news about what capitalism does to politics.

This brings me to your question, which I think is really an empirical question that I am not a hundred percent confident to answer. Sen's argument, for example, that democracy is particularly good at satisfying certain kinds of preferences – but is he not talking about preferences which people have developed specifically under democratic institutions?[17] When it comes to Mill, I also think that he was talking about democracy within a very specific historical context which was marked by the emergence of universal suffrage, the emergence of early mass society, and so on. I'm generally in favour – and maybe this is to some extent a realist view – of understandings of democracy that are a bit more context-sensitive than some of the more 'classical' arguments. At the moment, however, under the conditions that some refer to as 'late capitalism', I don't see that there is an enormous amount of epistemic prowess built into the main institutions of actually existing democracies.

It's true that, as Lisa was saying, in an interstitial way, in the cracks here and there, there are many possibilities for a more clear-eyed understanding of social reality. But I'm not sure whether this is specific to the actually existing version of democracy. Democracy as an ideal, on the other hand, – or maybe the idea of self-government – might indeed entail a notion of the benefits of diffuse knowledge. However, I find that we don't have a very good account of how to translate this abstract idea about the epistemic abilities of democracy into concrete institutions.

Lisa: My view is that if you believe in democracy as a principle of government, and if you also believe – which I think is very much a realistic assumption – that people will not be content with a system that fails to deliver on certain basic tasks of government, then there is actually a normative imperative to make democracy such that the potential of the

16 Mill, John Stuart, 2008 [1861], *Considerations on Representative Government*, New York; Sen, Amartya, 1995, *Rationality and Social Choice*. In: The American Economic Review 85: 1–24.

17 Argenton, Carlo / Rossi, Enzo, 2013, *Pluralism, Preferences, and Deliberation: A Critique of Sen's Constructive Argument for Democracy*. In: Journal of Social Philosophy 44 (2): 129–145.

'knowledge of the many' is productively used. What Sen's example of democracies being better at preventing famines points to, I think, is that there is a particular kind of knowledge that people can provide. A shortage of food is something I can clearly see when I go shopping. I don't need special expertise to make this kind of observation. I don't need to assemble different forms of expertise to make sense of it. It's this very basic kind of feedback that citizens can provide, at any rate, I think. How to tackle climate change, or how to make the global economy more just – these are much bigger challenges in that respect, because the relevant knowledge cannot be easily gained through everyday experiences. People typically don't get to experience the complex interplay of the different effects involved with these issues. Moreover, some of the longer-term consequences obviously cannot be experienced at all yet. Yet, it is crucially important that democracies deal with these things. And that's why these questions of providing the epistemic infrastructures of democracy, of resisting the notion of the 'marketplace of ideas', and of resisting also the economic actors trying to dominate public discourse, are so important.

Andreas /Alexander: *It seems like one interpretation of what you just said might be that there are limits to democratic deliberation and democratic decision-making or that, epistemically speaking, there is a limit to the usefulness of democratic discourse. There are, on this interpretation, areas where we need to rely on experts for the kind of knowledge that ordinary citizens simply cannot gain. But then, how do we know where to draw the line? When do we need to hand things over to the experts, as it were?*

During the 2008 financial crisis, for example, there was this prevalent argument, with regard to the question of whether a state-funded bank bailout was called for, that this was not something the general public could reasonably comment on. After all, or so the argument went, the potential consequences of those banks failing were so complex and manifold that only the expertise of economists could provide any kind of guidance. As you remember, those experts (or some of them anyway) then went on to lay out scenarios envisaging the end of the world as we know it – if the banks would not be bailed out. Now, on the one hand, we might certainly question to what extent these scenarios were even close to something like a realistic prediction – and why economists would have presented their expertise in the form of these in the first place. On the other hand, however, we might wonder if this doesn't point to a general danger of passing things on to the experts too quickly – even if we do believe that there are limits to what the public might sensibly decide upon. After all, even as political theorists (or experts in another field, for that matter), our drawing a demarcation line between what can be decided by citizens and what must be decided by experts might itself be the result of an ideologically distorted view of reality.

Lisa: The way I think about these questions is that there are certain areas for which we need expert knowledge, or expertise in the form of practical knowledge, which is not available to everyone – not because people are cognitively limited, but simply because we have limited time in our lives, and we need to rely on the knowledge of others in many areas of our lives. This is obviously not restricted to politics. With regard to democratic

politics, however, the more specific question is how we can square the epistemic authority of certain groups in areas where this is really legitimate with democratic equality. And how can we prevent the kind of abuse of epistemic authority which – following up on the example you have just given – we may have witnessed in the expertise given by economists in the 2008 financial crisis?

However, I wonder whether we might not be too quick to dismiss the notion that those experts were honestly trying to provide as objective an account as possible of the potential repercussions of the crisis. What went wrong during the 2008 crisis, I believe, was that the epistemic community of economists had been, to a great extent, caught in a certain paradigm that made them see some things and not others. And there were only a few outsiders who warned against the crash, and maybe, if there had been more of them, they might have anticipated what banking bailouts would actually result in. But that didn't happen for reasons which – from a sociology of academia perspective – are rather straightforward: You just need to look at who gets to be an economist and who doesn't, which kind of projects get funding, and so on.

What was certainly missing, though, was a democratic counterweight to the expertise of these mainstream economists who were stuck in a certain paradigm and not willing to question certain assumptions. And what you need in order for that uneasy relationship between expertise and democracy to go better, or to be at least manageable – because there is always going to be a certain tension – is this: If certain groups in society generate certain forms of knowledge – in the particular case of the 2008 crisis we might refer to banks generating certain forms of knowledge about financial markets – then you absolutely need to have publicly minded, democratically minded experts who can monitor this process and offer a kind of counter-expertise to those experts who work for specific interest groups. I think that there are areas where this works reasonably well, and if it does go reasonably well, we are usually not even aware of it. For instance, I would argue that in many European countries, public health authorities are still reasonably independent and do enforce certain standards against private interests.

This, I think, is the most fruitful way to think about these kinds of issues. You cannot deny the existence of different degrees of epistemic authority for certain areas. We cannot decide everything by deliberation alone, but then we absolutely need to think about the relationship between these epistemic communities and democratic society at large. Ultimately, there are a lot more aspects to consider here. But I do think that one crucial element is a certain democratic ethos on the part of those experts not to abuse their position and to really put it into the service of democratic governments and not assume more authority than it is due to them because of their expertise.

Andreas/Alexander: *It seems that, once more, Lisa is helpfully reminding us not to lose sight of the possibility of a somewhat more optimistic outlook here. Still, slightly less optimistic realists might point out that attributing the status of 'experts' to certain people and determining which decisions should be taken by those experts are inherently political decisions. If you frame the role of experts in politics in this way and look at the way*

in which experts have influenced politics in the recent past, then you might conclude – as Enzo and others have done – that there is a very real danger of a slippery slope leading towards a problematic form of epistocracy.

Enzo: I agree, there definitely is this danger, and I have tried to present similar arguments to the ones you have just referred to in a couple of papers.[18] I should say, though, that unlike Lisa I'm really not an expert on financial issues. Still, with regard to the European debt crisis (which is, of course, a consequence of the banking crisis, which in turn is a consequence…), I think that we can observe two ideological fallacies in public discourse – one of technocracy and one of moralism.

The technocratic fallacy is the misrepresentation of consensus or certainty about certain economic matters. This very much resonates with some of the things Lisa was saying just now. I think the best remedy against an expert's overreach, such as the mainstream economists' during the 2008 crisis, is precisely to do an ideology critique of the very discipline of economics, right? We're seeing this all over again now with what economists tell us about inflation. There's quite high inflation again in much of the world, and this is certainly a very ideologically charged debate – but economists never seem to discuss it in a way where there may be two or even more different views. Rather, they will always say 'Well, *science* says that…' – there is always this kind of ideological overreach. And in response to that, I think entangling the power relations that lead to this is a way to partly limit this epistemic overreach of experts.

The other ideological fallacy, as I have said, is one of moralism – where you think that paying debts, for instance, is really a matter akin to keeping your promises or something like that, as if the former was perfectly analogous to everyday interactions. This is a case where, for example, the political issues at stake can't be captured very well through analogies to the moral obligations associated with ordinary intrapersonal practices such as making promises: yes, in a sense a country's sovereign debt is a kind of promise, but really, and more importantly, it's also the result of many untransparent and barely foreseeable power struggles, which are hard to understand with conceptions of agency and responsibility imported from moral philosophy. And this is why we need a realistic political lens.

Now, I certainly don't think that some sort of populism could be a remedy to the epistemic overreach of experts, but, at the same time, I don't think either that we have to yield to those suggesting that we should embrace the idea of epistocracy. In fact, I think that those advocating epistocracy, or technocracy for that matter, are in a highly problematic way naïve, namely insofar as they downright glorify the epistemic position of elites as if they were somehow immune from the power relations that work the thinking of basically everyone. This in itself, I believe, is enough of a reason to be sceptical of this technocratic, or epistocratic, drift.

18 Arlen, Gordon / Rossi, Enzo, 2022, *Is this what democracy looks like? (Never mind epistocracy)*. In: Inquiry 65 (1): 1–14; Prinz, Janosch / Rossi, Enzo, 2022, *Financial Power and Democratic Legitimacy: How to Think Realistically About Public Debt*. In: Social Theory & Practice 48 (1), 115–140.

Lisa: Maybe I could add a very brief example underlining just that point. You may have heard of Bryan Caplan, an American economist and self-proclaimed 'realist', who wrote this book about how uninformed ordinary voters are.[19] One of the examples he uses in that book is that voters have wrong ideas about the effect of the minimum wage on the economy. The book came out in 2007, and evidently, the mainstream economics approach to minimum wages has not exactly aged well: last year the Nobel Prize for economics was awarded to a group of researchers who had shown that economists were wrong about minimum wages – and while ordinary people did not have an entirely correct intuition, they were not as far off as Caplan and other economists at the time thought.

So, deciding who should be recognized as having superior knowledge about certain things is extremely tricky, to say the least. I do think it is telling, though, that some of these alleged expert elites are actually socially extremely homogeneous, and it seems to me that we might see this as an indication that there's something going wrong there. If a group of experts consists only of elderly white men, then you might justifiably wonder whether the composition of that group has to do with real expertise or whether it's the result of certain power relations.

Andreas/Alexander: *If you are still up for it, we do have one last question, and it's a question regarding the potential limits of both democracy and democratic theory. We have already talked about how democratic theory, in identifying potential limits to democratic decision-making, might end up with two kinds of problematic results. On the one hand, by reproducing – and reiterating as unsurmountable – certain actually existing limits on the level of theory, the theorist's account might itself become ideological. On the other hand, by accepting no limits to democratic decision-making whatsoever, the theorist might end up with a straightforwardly populist account, insisting that, in a democracy, the people should be able to get what they want, and thus questioning the legitimacy of any government failing to bring about this kind of un-filtered will of the people.*

A lot seems to hinge, then, not only on which aspects of reality we take into account in our theorizing about politics but also on what status we ascribe to those particular aspects. Is there, for instance, such a thing as social facts – or maybe you might want to call them facts of social life or something to that effect – which cannot be easily changed or cannot be changed at all? Could we identify such aspects of reality as something like 'hard facts', which would be constraints on any account of democratic politics we might envisage?

The existence of different epistemic positions in society which we were talking about before might, for instance, be considered such a hard fact. Limited resources – in terms of natural resources, but potentially also in terms of time constraints – might be considered a hard fact. Some people might even say that capitalism is certainly a hard fact about our current situation in as far as, if not unsurmountable, it certainly would be extremely difficult to change.

Do you think that there are at least some such hard facts about the social world that any political theory would absolutely have to take into account?

19 Caplan, Bryan, 2007, *The myth of the rational voter: Why democracies choose bad policies*, Princeton, NJ.

Lisa: I agree that there might be such hard facts. But I would also say that the notion is hugely dangerous because it's a perfect smokescreen for ideology to say that something is a fact of life and can't be changed. So, we need to be extremely careful here. Thinking of capitalism as a fact of social life, for example… I think that's extremely dangerous. Don't do it! I mean, there have been periods where there hasn't been capitalism, and I think that, more often than not, history provides a pretty good check regarding the supposedly factual nature of something. Of course, someone might want to point to path dependencies or ratchet effects and argue that once one has moved in a certain direction, it's often very difficult to move back. But even then, I think this at least gives us a certain indication of how changeable or unchangeable things are.

One thing that I would say is a social fact of life is that human beings are vulnerable and fragile and depend on the help of others for long periods of their life. So there will always be the need for care work. And one of the problems resulting from the entanglement of capitalism and patriarchy is, of course, the denial of a need for care work, along with the assumption that we are these atomistic, ready-to-go entrepreneurial selves who just want to maximize our income in the labour market.

So, I think there are things that we may acknowledge as having at least a certain kind of stability over all periods of history. But we still need to be really, really careful. I mean, even with regard to the need for care, maybe we could imagine a future in which humans are genetically modified in a way which largely does away with this need, and so even this might not be set in stone entirely. But for the moment, it still seems to be very much a social fact, and I'd say that we need to take it into account.

Enzo: Lisa bringing up this kind of sci-fi scenario made me think of a very good line by Ursula Le Guin, where she says: Look, the end of capitalism seems very difficult to imagine. But then, you know, once upon a time, people would have said the same thing about the divine right of kings.[20] What I take from this is that even our best empirical enquiry, both into the human condition and into the natural world, is partly shaped or, more accurately, partly distorted by power relations. We just don't have the best possible account of what these hard constraints are. The best approximation that we do have is maybe something like the notion that physics and chemistry are more reliable than economics.

So, it seems to me that what we could (and should) do as democratic theorists here is to contribute to bringing about a world in which the understanding of that world is as free as possible from distortions so that we may learn more about what these hard constraints are. I do think that we can improve our grasp of reality by criticizing the sources of ideological distortions, and changing our political institutions accordingly. That, I think, is our best shot at learning what potential hard constraints might be (if there are

20 "We live in capitalism, its power seems inescapable – but then, so did the divine right of kings. Any human power can be resisted and changed by human beings." Ursula K. Le Guin, 2014, Speech at National Book Awards (https://www.theguardian.com/books/2014/nov/20/ursula-k-le-guin-national-book-awards-speech, 16.12.2022).

any). I think in every given period of human existence, there have been different dominant distortions of our perception of reality. Right now, we live under capitalism, and we think of ourselves, as Lisa was saying, as little utility-maximizing machines – and a lot of people think of this as a hard constraint. Had we been living in a different era, we might have thought of certain elements of the natural order as hard constraints, or that society was ordained by God to be divided into warriors and priests, and labourers, or something to that effect. What we see here, I think, is that there is certainly a close link between what we think of as hard constraints and the ways in which power distorts the way in which we perceive and make sense of reality. So, it seems to me that the best that we can hope for as a theorist is to reduce the ways in which power does that.

And I think, in a way, maybe this actually is a kind of democratic theory, at the centre of which there is this idea of trying to leave people to their own devices. You know, for most of at least recorded history – a small part of our history as a species – there have almost always been chieftains, governments, and so on – and so, most people about whom we have written records haven't really been left to their own devices, and thus we don't know how people would see reality, and which institutions they would come up with if they were. This shouldn't stop us from trying to find out, though.

Lisa: Could I add a final thought? You see, I haven't really framed my own thinking in terms of realism much, but, in a sense, I've more or less always been motivated by looking for realistic solutions. At the same time, I wonder to what extent that's actually compatible with my commitment to participatory democracy, which may sound completely utopian and idealistic. It seems to me, though, that we're at a point in time where we really need to make a choice. Either there's a deepening of democracy where we push back market forces, lobbyism, and all that, and also create opportunities for empowering people, use digital communication to connect people – and really have this enabling moment that brings more transparency, more participation, and more accountability of the powerful. Or we slide down even faster into a kind of post-democracy where we end up in a completely corrupt state in which democratic ideals are really just dreams.

And so I think I'm utopian out of realism, because I think our only chance to save basic democratic principles and values in the current situation is to demand pretty radical change compared to the status quo. In that sense, then, I don't think that being a realist and being a utopian radical has to be a contradiction. Sometimes the situation is such that you have to bring both together, and I certainly think that the current situation in many democratic societies demands just that.

Andreas/Alexander: *The way you present your own position certainly makes a lot of sense. It seems to underline, however, that there is a rather sizable difference between your view and Enzo's, after all. Lisa, it seems that you still hold on to some sort of constructive outlook, where you start with the idea that we should strive to achieve certain ideals, and then might have to figure out how to deal with certain obstacles along the way…*

Lisa: I guess my starting point is really more about knowing what we don't want. At the moment, we see very clearly that there are tendencies in that very direction, and having a firm idea of what you don't want gives you a sense of realizing what is at stake if you don't at least defend what we still have in terms of democratic principles and institutions. So maybe I do have a somewhat more positive outlook in that respect. But on my hopeful days, I think you just need hope, there is a sort of moral duty to be hopeful.

Enzo: Now, I don't know. My view is that we are a long way away from having a good picture of social reality. I honestly don't know what people would do if they were truly left to their own devices. Yet, *my* hope is that we might be able to bring about conditions where we might find out – that we might be able to clean up the cognitive windscreen of society, as it were.

Getting there might indeed involve some kind of reinforcement of existing democratic institutions, through which we might effect some reduction of power, of influences from economic actors and others (possibly including the state itself). In the end, though, I think the best that we can hope for is to enable people to work out for themselves what they want to do with their social and political lives. And this isn't a moral commitment. It's an epistemic one, akin to an empirically-grounded form of standpoint theory: those living a life are, in principle, best placed to understand what they might want from it – if they are left to their own devices.

Lisa: See, that's perfect because I think you're saying that we, too, could be among these people…

Andreas/Alexander: *We might say, then, that what Enzo is envisaging, and what he would like to bring about through his work, is a world where everyone can play the role that Lisa before attributed to artists.*

Enzo: That's a very nice way of putting it. I mean, maybe this is childish optimism. But I think it really is possible that things could be a lot better. We just don't really know how they could be. The possibilities are much wider than is commonly thought. It's not a promise of utopia, but it's a promise of at least knowing what is actually possible. We might still find, if we had a better grasp of social reality, that we really are horrible creatures and that things are absolutely hopeless. So, maybe there is hope, or maybe there isn't – but I certainly would like to know. So what we need to do, I think, is we need to get better at finding out.

Das Schumpeter-Archiv

Stefan Matern *

> „Die meisten Schöpfungen des Verstands oder der Phantasie entschwinden für ewig nach einer Frist, die zwischen einer Stunde nach dem Essen und einer Generation variieren kann. Einige jedoch nicht. […] Diese Schöpfungen dürfen wir die großen nennen […]." (Schumpeter 2005: 17)

Zu den großen Schöpfungen zählen auch die Werke des berühmten Ökonomen Joseph Alois Schumpeter,[1] aus dessen Klassiker *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*[2] das Eingangszitat stammt. Um diesen zu würdigen, bislang unbekannte Schriftstücke zu sammeln, sowie Schumpeters Persönlichkeit durch zeitgenössische Dokumente am Leben zu erhalten, betreibt Ulrich Hedtke bereits seit vielen Jahren das Schumpeter-Archiv (https://schumpeter.info). Selbst lange Jahre am Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der DDR tätig, knüpft er damit an die Entdeckung Schumpeters durch eine Gruppe reformorientierter Philosophen und Ökonomen um Peter Ruben an, die ab 1978 kommunistische Wirtschaftsdogmen kritisch hinterfragten, daraufhin jedoch (erwartungsgemäß) als ‚Revisionisten' abgestempelt und mit Lehr- und Publikationsverboten belegt wurden.[3] Ruben arbeitete dann in den achtziger Jahren in weitgehend privat betriebenen Forschungen die Bedeutung der Schumpeterschen Zyklentheorie für die Klärung der Wirtschaftskrisen der Staaten des Rats für gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW) heraus und fand, ausgehend von dessen Innovationstheorie, eine Erklärung für den Kollaps strikt kommunistischer Wirtschaftssysteme. Reifte in diesem Kreis von Wissenschaftlern, dem auch Ulrich Hedtke angehörte, schon die Erkenntnis, mit Schumpeter einen großen Sozialtheoretiker des 20. Jahrhunderts vor sich zu haben, setzte Hedtke seine Schumpeter-Forschungen nach der Wende mit dem Ziel fort, über die ökonomietheoretische Rezeption hinaus, das Gesamtwerk Schumpeters zu erschließen.

1 Dieser Artikel entstand aus gemeinsamen Gesprächen mit Ulrich Hedtke.
2 Im Folgenden als *KS&D* bezeichnet.
3 Zur Affäre um Peter Ruben vgl. beispielsweise Rauh (1991).

* Stefan Matern, Ludwig-Maximilians-Universität München
Kontakt: stefan.matern@gsi.uni-muenchen.de

S. Matern, Das Schumpeter-Archiv,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 177–184 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.09

Im Anschluss an die Publikation bisher unbekannter Vorträge Schumpeters aus seiner Bonner Zeit (vgl. Hedtke 2013) sowie der ersten Publikation von Schumpeters Briefen (vgl. Hedtke/Swedberg 2000) wurden die weiteren Forschungsergebnisse ab 2002 im erwähnten Schumpeter-Archiv publiziert. Nach einer dem neuesten Forschungsstand entsprechenden Bibliografie des Gesamtwerkes findet der Leser[4] hier Aufsätze und bisher unbekannte Dokumentationen zu Schumpeters Wirken an den Universitäten Czernowitz (vgl. Hedtke 2017a) und Graz (vgl. Hedtke 2015), zur Gastprofessur in Amerika 1913/14 (vgl. Hedtke 2017c), sowie bis dato unbekannte politische Memoranden zwischen 1916 und 1918, die die pazifistischen und reichsreformatorischen Tätigkeiten Schumpeters dokumentieren (vgl. Hedtke 2003). Das Schumpeterbild wurde dabei nicht nur mit Blick auf seine frauenpolitischen Initiativen (vgl. Hedtke 2017b) erweitert, sondern vor allem um die Kenntnis von Schumpeters andauernden Auseinandersetzungen mit dem Nationalismus vertieft. Eine Konfrontation, die im Gefolge maßloser persönlicher Verleumdung Schumpeters durch den Berliner Universitätskreis um Werner Sombart auch darüber entschied, dass Schumpeter 1932 nach Amerika ging.

In den letzten Jahren bildete dann die Recherche zu *KS&D* mehr und mehr einen wesentlichen Forschungsschwerpunkt Hedtkes, in dessen Zuge auch erstmals Schumpeters Laborismuskonzept publiziert wurde (vgl. Benne/Hedtke 2020), in dem Schumpeter politische Möglichkeiten der Nachkriegszeit thematisiert. Interessanterweise fanden sich auch Vorträge aus Schumpeters Zeit in Japan (1931) (vgl. Hedtke 2016). Auch Schumpeters Frau Elizabeth Boody war Japan verbunden und publizierte zum Zweiten Japanisch-Chinesischen Krieg und die Involvierung der USA (vgl. Boody Schumpeter 1940). Diese Verbindung blieb auch nach Schumpeters Tod (1950) erhalten, als Elizabeth den beiden ehemaligen Schumpeter-Studenten Seiichi Tobata und Ichiro Nakayama, die an der japanischen Übersetzung zu *KS&D* arbeiteten, die gesamten Vorarbeiten nach Japan gab.

Der Verbleib der Manuskripte blieb über Jahrzehnte unklar, bis im Jahr 2015 die beiden japanischen Wissenschaftler Shin-Ichi Uraki und Katsuhiko Imai Entwürfe und Notizen unter dem Titel *Supplemental passage references for capitalism, socialism and democracy by Joseph Alois Schumpeter* veröffentlichten (vgl. Uraki/Imai 2015).[5] Mit deren Zustimmung erarbeitete Ulrich Hedtke gemeinsam mit Karl Benne (Boston/Massachusetts) eine digitale und grundsätzlich revidierte Neuedition des archivierten Materials. Unter dem Titel *Joseph Alois Schumpeter: Pieces of manuscripts, discarded manuscripts, notes and other material for the socialism book* (Schumpeter 1934 ff.) wird für jedes transkribierte Dokument die Fotokopie des Originals verlinkt.[6] So kann sich der Leser die verschiedenen möglichen Lesarten selbst erschließen.

4 Wir sind uns der Notwendigkeit geschlechtergerechter Sprache bewusst und unterstützen das Anliegen vollumfänglich. Aufgrund der vielen Zitate aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nutzen wir die maskuline Form, um eine bessere Nachvollziehbarkeit der Gedankenführung und Lesbarkeit zu gewährleisten.

5 Inzwischen auch digital im *Schumpeter-Archiv* publiziert: https://www.schumpeter.info/schriften/edition%20Uraki.pdf, 15.03.2023.

6 Online seit 2021 im *Schumpeter-Archiv*: https://www.schumpeter.info/schriften/edition%20hedtke.pdf, 15.03.2023. Im Folgenden als *Pieces* bezeichnet.

Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang diejenigen Vorüberlegungen, die nur teilweise, stark verändert oder gar nicht ihren Weg in *KS&D* fanden. Während Schumpeter in den Manuskripten beispielsweise deutlich herausarbeitet, wie sehr ihm Karl Marx als „Wegweiser“[7] diente (vgl. Hedtke 2020b), überwiegt in der gedruckten Version von *KS&D* die Kritik an Marx, was wohl als wissenschaftsdiplomatische Taktik zu interpretieren ist. Am Ende seiner Kapitalismusanalyse stimmt Schumpeter der Marxschen These von der Selbstzerstörung des Kapitalismus[8] bekanntlich zu, wenn auch aus anderen, bereits früher entwickelten Gründen (vgl. Schumpeter 1928: 385 f.). Im Nachlass werden diese Zerstörungsmechanismen um einen weiteren Faktor, der „wanton destruction“, ergänzt (vgl. Hedtke 2020b). Weiter unten werden Schumpeters noch unbekannte Überlegungen aus den *Pieces* zu Mehr- und Minderheitsverhältnissen, sowie zur Frage nach der Urteilsfähigkeit des *demos* vertieft.

1. Schumpeters Wirken im Spiegel der zeitgenössischen Publizistik

Besondere Aufmerksamkeit verdient zunächst aber die neue Zusammenstellung von *Schumpeters Wirken zwischen 1927 und 1942 im Spiegel der zeitgenössischen Publizistik* (vgl. Hedtke 2020a). Im zugehörigen Vorwort zeigt Hedtke anhand des Vortrags *The Instability of Our Economic System* von 1927 und dem Fachaufsatz *The Instability of Capitalism* von 1928 auf, dass Schumpeter aufgrund der Rückmeldungen zu seinem Vortrag einen Lernprozess durchmachte, aus dem eine strikte Trennung zwischen Ökonomie und Soziologie resultierte. Der seither rigorosen Vermeidung interdisziplinärer Verbindungen in seinen wissenschaftlichen Arbeiten steht eine solche Verbindung – und damit die Entwicklung seines soziologischen und politologischen Denkens – in seinen populären Vorträgen und deren Rezeption in der zeitgenössischen Presse gegenüber. Schumpeters Vorträge zielen auf die Verringerung der Kluft zwischen Wirtschaftsleben und Politik aus wissenschaftlicher Perspektive ab und verweisen damit auf die Einbindung von Experten in die Politik. Diese Thematisierung der wissenschaftlichen Voraussetzungen der Politik ist, nicht zuletzt aufgrund der Corona-Pandemie, hochaktuell.

Dabei hält der Ökonom die zentrale These aufrecht, dass der zu jener Zeit aktuelle *Business Cycle* erst durch Maßnahmen nicht wirtschaftlicher Natur in eine weltweite Katastrophe überführt wurde. Denn die ursprüngliche Prognose Schumpeters einer zyklentheoretisch diagnostizierten konjunkturellen Erholung stellte sich nicht ein, was wiederum, wie Hedtke unten zeigt, mit zum Wunsch nach dem ‚Sozialismus-Buch‘ *KS&D* geführt hat. Exemplarisch steht dafür der Vortrag *Die Zukunft unserer Gesell-*

7 Schumpeters Nähe zu Marx wird auch in der zeitgenössischen Presse erkannt. So im Kommentar der Münchner Post zu Schumpeters Vortrag *Was bleibt von Marx übrig?* vom 19. Dezember 1929 (vgl. Hedtke 2020a: 45).

8 Schumpeter unterscheidet strikt zwischen dem was passieren *wird* und dem was passieren *würde* (vgl. Schumpeter 1993: 20). Wenn er also feststellt, dass sein Erfolg den Kapitalismus zu Fall bringt (vgl. auch Schumpeter 1991: 361), dann gilt dies nur, als sich die Dinge weiter so entwickelten, wie die auf einem Trend basierende Erwartung der Entwicklung jener Dinge es vermuten lässt.

schaftsordnung vom 13.04.1930 in Bonn und dessen Rezeption in der zeitgenössischen Presse. Diese fokussiert auf die Kritik Schumpeters an den, den Kapitalismus als Wirtschafssystem wesentlich beeinträchtigenden, politischen Maßnahmen, die auch im *Berliner Tagblatt* am 30.12.1931 zum Aufsatz *Dauerkrise?* im *Deutschen Volkswirt* rezipiert wird (vgl. Hedtke 2020a: 57).

Für die Lösung dieser Krise setzt Schumpeter deshalb auf die Selbstheilung der Wirtschaft entgegen dem politischen Interventionismus. Seine Vorträge eignen dem Buch *The Economics of the Recovery Program* (vgl. Brown et al. 1934), in dem er unter Bezugnahme auf Roosevelts *New Deal* mit sechs weiteren Harvard-Ökonomen argumentiert, dass die Erholung der Wirtschaft nur dann solide sein könne, wenn sie von selbst komme. Der Vorschlag wurde in der *Washington Post* (vgl. Hedtke 2020a: 71) und der *Chicago Tribune* (ebd.) unkritisch rezipiert, die *New York Times* veröffentlichte eine ausführliche und kritische Rezension[9] (ebd.: 72).

2. Die Urteilsfähigkeit des *demos* und der *freie* Konkurrenzkampf um *freie* Stimmen

Das grundlegende Dilemma bezüglich der Frage nach Expertise in der Politik, das sich in den Vorträgen und ihrer zeitgenössischen Rezeption andeutet, formulierte Schumpeter in *KS&D* später so: „Die intellektuellen und charakterlichen Eigenschaften, die einen guten Kandidaten ausmachen, sind nicht unbedingt jene, die einen guten Verwaltungsmann ausmachen […]“ (Schumpeter 2005: 458). Das gilt aber nicht für die Wirtschaft: Die kapitalistische Methode zur Auswahl von Führungspersonen ist die einzige, „[...] welche effektiv jene Eigenschaften testet, die dann den Erfolg garantieren, wenn die Führungsposition einmal erobert ist“ (Schumpeter 1993: 29). In seinem Vortragszyklus *Capitalism in a changing world* an der University of Illinois hat er diese Überlegungen explizit vorweggenommen und sie haben ihren Eingang in die öffentliche Diskussion gefunden. So zitiert der Cincinnati Enquirer vom 16. Januar 1935 aus Schumpeters Vortrag:

> „‚In politics and in many other realms‘, the speaker said, ‚aptitude to gain a position does not imply aptitude to administer it, but the contrary. This is not true of competitive capitalism, where the process of competition brings to a position the person best fitted to administer it‘.“ (Hedtke 2020a: 75)

Das erwähnte Schlagwort ‚Konkurrenz‘ ist nun auch wesentliches Merkmal der Demokratietheorie. In den *Pieces* zeigt sich dabei die selektionstheoretische und gleichheitskritische Soziologie Schumpeters als Grundlage dieser Demokratietheorie, die gemein-

9 Vier Jahre später, am 23. Mai 1938, findet sich dann ein Artikel in der *New York Times*, der Schumpeters Unterschrift unter ein Statement „opposing President Roosevelt’s recovery program“ thematisiert (vgl. Hedtke 2020a: 79). Am 28. Februar 1939 berichtet dann die *Chicago Tribune*, dass sich Schumpeter als einer von 55 Ökonomen erneut gegen Roosevelt aussprach (ebd.: 81).

hin auch als Elitentheorie[10] bezeichnet wird, deutlich. Dazu gehört die in den Vorarbeiten noch bohrender gestellte Frage, inwieweit eine individuelle Willensäußerung auf der Basis des eigenen, persönlichen Urteilsvermögens getroffen wird, oder ob darin nicht ein durch Dritte gemachter Wille – oder, wie es in den Manuskripten heißt, ein *created will* – zum Ausdruck kommt. Schumpeter fokussiert auf das Urteilsvermögen des *demos* als Grundproblem der Demokratie. In *KS&D* spricht Schumpeter den Bürgern auf dem politischen Gebiet „eine tiefere Stufe der gedanklichen Leistung […]" (Schumpeter 2005: 416 f.) und assoziatives und affektmäßiges Denken zu,[11] nicht aber der herrschenden Elite. Dabei sind Eliten im Sinne Schumpeters stets funktional im Sinne von Arbeitsteilung zu begreifen. Sie sind bezüglich einer konkreten Aufgabe die Menschen, die für andere Menschen Besonderes leisten – es besteht also ein Zusammenhang zwischen der elitären Stellung und der Leistung für andere. Es wäre schlicht bedauernswert, nicht die jeweils Geeignetsten an die Spitze zu stellen.

In den *Pieces* behandelt Schumpeter diese Spannung zwischen der Überwertigkeit einer kleinen Minorität (‚Elite') und der demokratischen Gleichheitsvorstellung explizit und setzt sich kritisch mit dem Majoritätsprinzip auseinander. Dabei hebt er gar, wie Hedtke unten zeigt, die Bedeutung von Kompromiss und Konsens für die Demokratie hervor. Die Überlegungen zum Konsens zeigen dabei eine Parallele zum Gedanken der Ungleichheit, als Schumpeter konstatiert, dass auch bei ungleicher politischer Begabung, Analyse- und Problemlösungsfähigkeit doch meist das Vermögen gegeben ist, besseren, alternativen Konzeptionen zuzustimmen.

Es bleibt die Frage, wie die ausgewählten Eliten demokratisch kontrolliert werden, also Machtmissbrauch verhindert werden kann. Mit der Antwort auf diese Frage beantwortet Schumpeter gleichzeitig die Frage nach der Urteilsfähigkeit des *demos*. Er verarbeitet beide Aspekte im Prinzip des *freien* Konkurrenzkampfes um *freie* Stimmen.[12] Denn wenn der Wählerwille von einer Elite hergestellt werden kann *(created will)*, oder er zumindest mehr oder minder manipulierbar ist, dann stellt der Konkurrenzkampf sicher, dass er nicht immer von *derselben* herrschenden Elite gestaltet wird und also der beherrschte Teil der Bevölkerung nicht beliebig in nur eine Richtung geführt werden kann. Die demokratische Methode benötigt für diese Auswahl ein geringeres Maß an Rationalität (vgl. Miller 1983: 141), als es beispielsweise die Beurteilung spezifischer Sachfragen bedarf. Darüber hinaus entscheiden Bürger meist über Menschen,

10 Wichtig ist die von Schumpeter in den *Pieces* ausgemachte *Phraseologie* der Gleichheit, auf die auch Ulrich Hedtke weiter unten hinweist, wobei das eigentlich Elitäre in der Verbindung zur Vorstellung von Überwertigem und Unterwertigem skizziert wird und in den *Pieces* notierte Sichtworte ‚Eugenik' auf selbige Tradition in den USA verweisen.

11 Diese Argumentation ordnet sich in der Weber-affinen Unterscheidung zwischen rational und emotional dominierter Entscheidung (vgl. Schumpeter 1993) letzterer zu. Darin spiegelt sich die Grundüberzeugung Schumpeters, dass alle gesellschaftlichen Institutionen, bis hin zum Eigentum, nicht rational begründet sind und es auch gar nicht sein können.

12 Anders Vilfredo Pareto (2007: 295, § 2250), der ein wesentlicher Einfluss auf Schumpeter war. Bei ihm verfügt die herrschende Klasse über „weniger dichte Gefühlsschleier" und kann daher die beherrschte Klasse dazu bringen, ihre Interessen zu akzeptieren.

die bereits politisch gehandelt haben. Die Einschätzung ihrer Fähigkeiten ist also einfacher, als zu beurteilen, ob beispielsweise ein Violinist zur Meisterklasse gehört. Wie bei den Betrachtungen zur Möglichkeit eines Konsenses reicht hier folglich eine geringere Begabung und Rationalität aus.

Demokratie ist somit ein System, in dem die Herrscher in kompetitiven Wahlen gewählt und wieder abgewählt werden. Diese minimalistische Konzeption ist zurecht verteidigt worden (vgl. beispielsweise Popper 1950; Bobbio 1987; Przeworski 1999). Mit Blick auf mögliche Krisen der Demokratie mahnt die minimalistische Demokratietheorie zu Demut an. Denn Demokratie darf nicht als historische Normalität begriffen werden. Ohne den Blick auf die entscheidenden strukturellen Bedingungen für das Überleben von Demokratien (vgl. Przeworski 2020: 27 f.) – politische und ökonomische Gleichheit – zu verlieren, ohne demokratische Rückentwicklungen subversiver Art zu unterschätzen (vgl. Ginsburg/Huq 2018), ohne verschiedene Erwartungen an die Demokratie und ohne ökonomische Gründe gegenwärtiger Problemlagen, sowie gesellschaftliche Polarisierung zu übersehen, oder eben doch gerade mit einem durch Schumpeter geschärften Blick auf diese Elemente, lässt sich der *freie* Konkurrenzkampf um *freie* Stimmen auf der Grundlage der selektionstheoretischen Soziologie als akkurate Beschreibung und normativ verteidigenswerte Demokratietheorie begreifen. Diese minimalistische und selektive Demokratietheorie wird im Folgenden anhand neuer Erkenntnisse aus den *Pieces* von Ulrich Hedtke unter der Einsicht, dass Schumpeters Demokratietheorie unter (persönlichen) Schlüsselerlebnissen der Nachkriegszeit zu lesen ist und es dabei auch stets um die Frage einer ertragreichen Koexistenz von Gesellschaft und Wirtschaft geht, dargestellt. Abschließend möchte ich dem Herausgeber der zehnten Ausgabe von *KS&D*, Heinz Kurz, zustimmen, wenn er feststellt: „Wer heutzutage über Schumpeter schreibt, muss sich fragen, ob seine Äußerungen im Einklang mit dem von Hedtke gesammelten Material stehen oder nicht“ (Kurz 2019: 375 Fußnote 3).

Literatur

Benne, Karl / Hedtke, Ulrich, 2020: Was meint Schumpeters Sozialismus? – Schumpeters Laborismus-Vortrag von 1949, Boston / Berlin, [online], https://schumpeter.info/schriften/Schumpeters%20Sozialismus.pdf, 21.07.2022.

Bobbio, Norberto, 1987: The Future of Democracy, übers. v. Roger Griffin, hg. u. eingel. v. Richard Bellamy, Minneapolis.

Boody Schumpeter, Elizabeth, 1940: The Policy of the United States in the Far East. In: Annals of the American Academy of Political and Social Science 210, 98–106. https://doi.org/10.1177/000271624021000117

Brown, Douglass V. / Chamberlin, Edward / Harris, Seymour / Leontief, Wassily W. / Mason, Edward S. / Schumpeter, Joseph A. / Taylor, Overton H., 1934: The Economics of the Recovery Program, New York / London.

Ginsburg, Tom / Huq, Aziz Z., 2018: How to lose a constitutional democracy. In: UCLA Law Review 65, 78–169. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226564418.001.0001
Hedtke, Ulrich, 2003: Josef Alois Schumpeter. Politische Memoranden 1916–1918, hg. v. Ulrich Hedtke, Berlin, [online], https://schumpeter.info/schriften/Memoranden.pdf, 21.07.2022.
Hedtke, Ulrich, 2013: Josef Alois Schumpeter. Vorträge in der Bonner Zeit, hg. v. Ulrich Hedtke, Berlin, [online], https://schumpeter.info/schriften/Bonner%20Vortraege.pdf, 21.07.2022.
Hedtke, Ulrich, 2015: Schumpeters Grazer Konflikte, komment. u. hg. v. Ulrich Hedtke, Berlin, [online], https://schumpeter.info/schriften/Hedtke-Grazer%20Konflikte.pdf, 21.07.2022.
Hedtke, Ulrich, 2016: Schumpeter lectures in Japan, Berlin, [online], https://schumpeter.info/schriften/Japanische%20Vortraege.pdf, 21.07.2022.
Hedtke, Ulrich, 2017a: Czernowitzer Angelegenheiten. Zu Schumpeters erster Professur an der Universität Czernowitz 1909–1911, Berlin, [online], https://schumpeter.info/schriften/schumpeteriana-I.pdf, 21.07.2022.
Hedtke, Ulrich, 2017b: Josef Alois Schumpeter. Zur Frauenbewegung, hg. u. eingeleit. v. Ulrich Hedtke, Berlin, [online], https://schumpeter.info/schriften/schumpeteriana-III.pdf, 21.07.2022.
Hedtke, Ulrich, 2017c: Schumpeters Gastprofessur 1913/1914 im Spiegel der Presse, Berlin, [online], https://schumpeter.info/schriften/schumpeteriana-II.pdf. 21.07.2022.
Hedtke, Ulrich, 2020a: Im Umfeld von Capitalism, Socialism & Democracy. Schumpeters Wirken 1927–1942 im Spiegel der zeitgenössischen Publizistik, recherchiert u. komment. v. Ulrich Hedtke, Berlin, [online], https://schumpeter.info/schriften/Edition%20Umfeld.pdf, 21.07.2022.
Hedtke, Ulrich, 2020b: Schumpeter über Marx. In: Zeitschrift-Luxemburg, Mai 2020, Hamburg, [online], https://www.zeitschrift-luxemburg.de/schumpeter-ueber-marx/, 21.07.2022.
Hedtke, Ulrich / Swedberg Richard, 2000: Joseph Alois Schumpeter, Briefe / Letters, Tübingen.
Kurz, Heinz D., 2019: Schumpeter im sozialwissenschaftlichen Pantheon, Leviathan 47, 375–397. https://doi.org/10.5771/0340-0425-2019-3-375
Miller, David, 1983: The competitive model of democracy. In: Graeme Duncan (Hg.), Democratic theory and practice, Cambridge / London / New York / New Rochelle / Melbourne / Sidney, 133–156.
Pareto, Vilfredo, 2007 [1916]: Ausgewählte Schriften, hg. v. Carlo Mongardini, Wiesbaden.
Popper, Karl, 1950: The Open Society and Its Enemies, Princeton, NJ.
Przeworski, Adam, 1999: Minimalist conception of democracy: a defense. In: Ian Shapiro / Casiano Hacker-Cordón (Hg.), Democracy's Value, Cambridge, UK, 23–55.
Przeworski, Adam, 2020: Krisen der Demokratie, Frankfurt (Main).
Rauh, Hans C., 1991 (Hg.): Gefesselter Widerspruch. Die Affäre um Peter Ruben, Berlin.

Schumpeter, Joseph A., 1928: The instability of capitalism. In: The Economic Journal 38, 361–386. https://doi.org/10.2307/2224315

Schumpeter, Joseph A., 1934 ff.: Pieces of manuscripts, discarded manuscripts, notes and other material for the socialism book, hg. v. Ulrich Hedtke / Karl Benne, Berlin, [online], https://www.schumpeter.info/schriften/edition%20hedtke.pdf, 21.07.2022.

Schumpeter, Joseph A., 1993 [1936]: Kann der Kapitalismus überleben? In: Herbert Matis / Dieter Stiefel (Hg.), Ist der Kapitalismus noch zu retten?, Wien, 19–39.

Schumpeter, Joseph A., 1991 [1941]: An Economic Interpretation of Our Time. The Lowell Lectures. In: Richard Swedberg (Hg.), The Economics and Sociology of Capitalism, Princeton, NJ, 339–401. https://doi.org/10.1515/9780691222141-010

Schumpeter, Joseph A., 2005: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, 8. Auflage, Tübingen / Basel.

Uraki, Shin-Ichi / Imai, Katsuhiko, 2015: Supplemental Passage References for Capitalism, Socialism and Democracy by Joseph Alois Schumpeter, private edition, Japan, [online], https://www.schumpeter.info/schriften/edition%20Uraki.pdf, 21.07.2022.

Zu den werkgeschichtlichen und biographischen Hintergründen der Demokratietheorie Schumpeters

*Ulrich Hedtke**

Liest man *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (KS&D)* und damit auch die hier vorgestellte Demokratietheorie mit Blick auf werkgeschichtliche und biographische Zusammenhänge, dann begegnet einem so manche Überraschung.[1] So identifiziert der Pazifist Joseph Schumpeter in seiner um 1917/1918 erarbeiteten Analyse der Imperialismen den noch einflussreichen Feudaladel als kriegstreibende Kraft seiner Zeit. Demgegenüber firmiert der Adel in *KS&D* jedoch als eine politisch schützende Schicht. Galt ihm der dominant kriegerische Adel einst als ein Atavismus, so dreht er nunmehr den Spieß um. In den Vorarbeiten zu *KS&D* notiert er knapp „[…] ist nicht atavism sondern nötig" (Schumpeter 1934 ff.:127). Die neue Einsicht setzt zugleich die These voraus, die Bourgeoisie allein vermöge die bürgerliche Zivilisation nicht politisch zu leiten. Daher beschert ihr der Adel neben kriegerischer Verführung vor allem politische Führung. Schumpeters Politologie trennt nunmehr die Position des feudalen Bodeneigentümers, der als Krieger des Gemeinwesens zugleich zu dessen politischem Führer wird, strikt von der politisch prekären Position des bourgeoisen Mobiliareigentümers. Denn:

> „[…] ohne Schutz irgendeiner nicht-bourgeoisen Gruppe ist die Bourgeoisie politisch hilflos und unfähig, nicht nur die Nation zu führen, sondern auch nur für ihr besonderes Klasseninteresse zu sorgen. Was so viel heißt wie, daß sie einen Herrn braucht." (Schumpeter 2020: 182)[2]

So thematisiert er den Bourgeois politisch nicht als Citoyen, sondern als einen ökonomischen Privatier und geht davon aus, dass das bürgerliche Eigentum mit seiner Welt des *persönlichen* Geschäftsbetriebes eine besondere gesellschaftliche Sphäre schafft, in der es gemäß seiner sozialen Funktion zwar „jene Art von wirtschaftlicher Führung

1 Dieser Artikel entstand aus gemeinsamen Gesprächen mit Stefan Matern.

2 Diese Annahme steht in einer Tradition eines politischen Denkens, das im Gefolge der gescheiterten Achtundvierziger Revolutionen von Herman Baumgartens Liberalismuskritik von 1866 bis zu Friedrich von Wieser führt. Obwohl von Wieser einer der akademischen Lehrer war, die Schumpeters Denken beeinflusst haben, können wir diesen Zusammenhängen hier nicht weiter nachgehen.

* Dr. Ulrich Hedtke, Berlin
Kontakt: post@hedtke.info

U. Hedtke, Zu den werkgeschichtlichen und biographischen Hintergründen der Demokratietheorie Schumpeters,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 185–198 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.10

erobert, welche die Form des individuellen Unternehmertums annahm", seine soziale Autorität jedoch zugleich darin erschöpft (Schumpeter 1993: 31). Die Bourgeoisie erscheint als eine separate Klasse von Führern, die in der Gemeinschaft, in die sie als nur wirtschaftlich bestimmend eingebettet ist, ein politisches Ordnungsproblem hervorruft. Das setzt sie Politikern und der Politik des Gemeinwesens aus und zwingt sie zu politischen Bündnissen. Ob es dabei zu einer Politik kommt, „die auf dem Verständnis des Wesens der kapitalistischen Maschine beruht" (Schumpeter 1993: 28), hängt vom Kräfteverhältnis, der Urteilskraft und dem Führungsvermögen nichtbourgeoiser Kräfte und insbesondere ihrer Stellung zur Wirtschaftsverfassung ab. Die Antwort auf die Frage, wie Wirtschaft und Gesellschaft angesichts dieser problematischen Konstellation in jüngster Zeit historisch zueinander fanden, finden und finden könnten, gab Schumpeter bekanntlich mit seiner zyklentheoretisch orientierten Epochengliederung. Sie führt vom adelig gestützten ‚*intact capitalism*' des 19. Jahrhunderts um 1900 in die politisch weitgehend prekäre Zeit des ‚*fettered capitalism*'[3] und schließt mit der Hoffnung auf eine vom Laborismus gestützte Zeit des (sozialdemokratischen) Nachkriegskapitalismus, wobei es ihm möglich zu sein schien, dass deren Stabilität bis zum Ende des 20. Jahrhunderts währt.

Diese Sicht bedingt auch die Frage, die Schumpeter an die Demokratie als politische Institution stellt: Wie vermag sie es, eine fruchtbare Koexistenz von Gesellschaft und Wirtschaft zu vermitteln?

Da Schumpeter in seinen späten Diagnosen für die Epoche nach 1900 auch von einer verstärkten Tendenz zum Imperialismus ausging, will ich auf eine Bemerkung in den *Wirtschaftszyklen* hinweisen, die in der Forschung kaum beachtet wird. Er wirft hier die Frage nach der Verursachung der beiden epochenspezifischen Tendenzen auf, der Tendenz zum militanten Nationalismus (respektive Imperialismus) einerseits, wie der zur Reaktion auf die soziale Frage andererseits.

> „Das tiefste Problem der Wirtschaftssoziologie unserer Epoche ist, ob diese Tendenzen – in unserem Zusammenhang können wir von zwei Tendenzen sprechen – im Grunde eine einzige sind, und ob sie sich aus der Logik der kapitalistischen Entwicklung selbst ergaben oder Verzerrungen waren, die sich auf außerkapitalistische Einflüsse zurückführen lassen." (Schumpeter 1961: 411)

Da imperialistische Entwicklungen für Schumpeter je nach den gegebenen Bedingungen in Faschismus münden können, ist auch der Faschismus für ihn nicht als ein ‚Ausreißer', sondern als Reaktion auf politische Instabilitäten zu verstehen. Und dabei ist die These von der Instabilität nicht erst der Erfahrung der Weltwirtschaftskrise geschuldet; die Grundkonturen dieser Sicht hat er 1927 in seinem Vortrag *The instabilty of our economic system* vorgestellt und damit seine Sicht des zurückliegenden Jahrzehnts zusammengefasst (vgl. Schumpeter 1927: 16) In welchem Ausmaß die europäische Situation für ihn mit der aktuellen Gefahr katastrophaler Zuspitzungen verbunden war, bezeugt sein Vor-

3 So durchgehend die Bezeichnung in dem sozialökonomisch argumentierenden *KS&D,* während diese Epochen in den ökonomisch orientierten *Wirtschaftszyklen* als *competitive* respektive *trustified capitalism* notiert sind.

trag *The Problem of Europe,* über den die *New York Times* damals unter der redaktionellen Überschrift ‚sees catastrophe looming in Europe' berichtet hat. In dem von Schumpeter hierzu handschriftlich verfassten Konspekt zählt er bis hin zu „England's failure to bring the powers of Europe into line against Bolshevism and her consequent retreat" beinahe ein Dutzend innereuropäischer Konflikte auf, leichte wie auch schwere.

> „This does not mean that even these questions are absolutely beyond the possibilities of statesmanship, but it does mean that they call for statesmanship of large horizons, and the present methods of routine diplomacy and the League of Nations merely amount to solving trifles and trifling with solutions. […] meantime it is impossible to deny the existence of the danger of a new catastrophe, from which European culture may or may not emerge." (Schumpeter 1928b: 2)

Da Schumpeter hier beim Versagen gegenüber dem Bolschewismus ansetzt und die wissenschaftlich völlig indiskutable Editionspraxis, *KS&D* dem deutschsprachigen Publikum 74 Jahre lang nur als einen Torso, als eine von Edgar Salin als publikationswürdig erachtete Zensurfassung, zugänglich zu machen, auch dazu führte, dass der breiteren deutschen Rezeption Abschnitte des Werkes wie *Communism and the Russian Element* oder *Russian Imperialism and Communism* entgangen sind, sei hier wenigstens darauf hingewiesen, dass Schumpeter der Bolschewismus als eine historische Form des Imperialismus galt, als ein kommunistischer Imperialismus. In den *Pieces* notiert er immer wieder „Trouble with Russia is not daß Sozialist ist but that she is Russia" (Schumpeter 1934 ff.: 518, wie auch 24, 25, 477, 498, 500) .Wenn er dann mit Blick auf „the way the bourgeois mind works" 1946 befürchtet, der bürgerliche Verstand begreife das Problem nicht, hoffe vielmehr „[a]fter twenty years Russians will be just as democratic and pacific as are we" (Schumpeter 1992: 402), dann haben wir ein auch gegenwärtig eindrucksvolles Beispiel dafür vor uns, warum Schumpeter, wie eben zitiert, die Routinediplomatie von der „statesmanship of large horizons" abhebt. Dabei entspricht diese Perspektive zugleich seiner Entdeckung des Unterschiedes zwischen dem Verhalten unter statischen gegenüber dem unter dynamischen Bedingungen und hebt das lediglich verwaltende vom innovativen Handeln ab. Dieser Zusammenhang macht aber auch auf Grenzen seines politologischen Vortrags in *KS&D* aufmerksam. Begegnet uns in dessen demokratietheoretischen Passagen doch ein eher undifferenziertes Verständnis von *leadership*, das auf das allgemeine Moment der sozialen Vorordnung abhebt und so die in anderen Kontexten gesondert thematisierte Problematik innovativer Führungsleistungen eher ausblendet.[4] In der Europa-Rede beklagt er aber nicht einen Mangel an leitendem Personal, sondern fehlenden Mut und die fehlende Weitsicht, *neue* politische Wege zu erschließen.

4 Wenn wir eine entsprechende Überlegung Schumpeters in der *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* sinngemäß benutzen, dann setzt er in *KS&D* voraus, bloße Routinepolitik wie auch eigentlich staatsmännische Leistungen können dann einfach als *Führungsleistungen* betrachtet werden, wenn das Wesen der staatsmännischen Leistung nicht ausdrücklich zur Diskussion steht. Dies, zumal die staatsmännische Leistung natürlich alltäglich auch mit Routinen verknüpft ist.

Warum wendet sich Schumpeter in den späten dreißiger Jahren, in einer ihm außerordentlich instabil erscheinenden Zeit, in der „the methods indicated by economic expediency were politically unworkable while the socialist alternative was as yet economically impracticable" (Schumpeter 1991: 345), gerade demokratietheoretischen Untersuchungen zu? In seinen Forschungen spielte die Demokratie ja bisher keine wesentliche Rolle. Ihm war zwar eine „soziologische Theorie der Demokratie" bekannt, hatte er doch Gustav Stolper 1926 eine entsprechende Arbeit des ihm seit dem gemeinsamen Wirken im Lammasch-Kreis befreundeten Kelsen zur Publikation vorgeschlagen (vgl. Schumpeter 1926b). Wenn auch die von ihm schließlich entworfene Demokratietheorie in wichtigen Punkten der Kelsens verwandt ist, kann ich – die Jahre 1913/1914 einmal ausgenommen – nicht erkennen, dass er sich vor der Arbeit an *KS&D* mit diesem Fragenkreis systematisch auseinandergesetzt hat. 1913/1914 begegnet uns ein bemerkenswertes Vortragsthema, das auf die Perspektive verweist, unter der Schumpeter das Problem von Anfang an betrachtet hat. 1913 sprach er als Gastprofessor in Amerika auch über die Demokratie, einer der Vorträge stand unter dem Thema *Industrial Leadership and Equal Opportunity to All.* Zudem erfahren wir, dass er im Kreis einer Privatgesellschaft bei Mrs. John Astor über *Die Voraussetzungen der demokratischen Phraseologie und der Sinn des Konservatismus* gesprochen hat (vgl. Hedtke 2017: 12). Es gibt über diese Vorträge keine inhaltlichen Berichte, aber allein die Themenstellung verdeutlicht uns, dass er schon damals die politische Vorstellungswelt mit den ihm wesentlich scheinenden Zügen der wirtschaftlichen Realität konfrontiert und sie überdies im geneigten Astor-Kreis auf ihre Phraseologie hin befragt.

Mit Blick auf seine Publikationen geurteilt, hat ihn das Demokratieproblem bis hin zur Arbeit an *KS&D* kaum systematisch beschäftigt. In *Möglichkeiten des Sozialismus von heute* verhandelt er 1920/1921 Perspektiven der Sozialisierung, politisch damit verbundene Entwicklungen werden nicht untersucht. Der kleine Aufsatz *Der Sozialismus in England und bei uns* reflektiert den unterschiedlichen Habitus der beiden ‚Sozialismen' und würdigt die Minderheitenregierung der Labour Party unter Ramsay MacDonald. Das Demokratieproblem wird hier mit dem abschließenden Hinweis berührt, die Alternative Evolution oder Revolution werde nunmehr neu durchdacht werden müssen (vgl. Schumpeter 1924: 330). Seine zumeist wirtschaftspolitisch orientierte Vortragstätigkeit kreist in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre um den Grundsatz „stets muß man unterscheiden zwischen dem, was bei uns wirtschaftlich und finanziell möglich *wäre* und dem, was politisch möglich und zu erwarten *ist*" (Schumpeter 1928: 1483, Hervorhebung d. A.). Ließen Mitte der zwanziger Jahre seine Erwartungen diesbezüglich noch die ausdrücklich formulierte Hoffnung auf eine „wissenschaftlich fundierte Politik" zu, stellte er 1930 enttäuscht fest, das „soziale Problem unserer Zeit" bestehe wesentlich darin, dass „in den Parlamenten Nichtfachmänner über wirtschaftliche Fragen […] entscheiden" (Schumpeter 1925: 202, 1930: 3). Aber 1931 verändert sich die politische Situation. Jetzt aktualisiert er die *Möglichkeiten des Sozialismus von heute* für eine französische Ausgabe mit einem Vorwort, das ausdrücklich eine mögliche Parallele zwischen der gegenwärtigen Situation und der Zeit der revolutionären Nachkriegskrisen ins Spiel bringt.

> „Der Kernpunkt des Programms der sozialistischen Partei kann – selbst vom Standpunkt der politischen Routine – weder für die sozialistische Partei selbst, noch für ihre Gegner jemals gleichgültig werden, – und es kann urplötzlich große Aktualität gewinnen, ob die Partei das nun will oder nicht: die Ereignisse von 1919 in Deutschland sind ein Beispiel dafür." (Schumpeter 1931: 385)

Bevor wir auf den damit aufgeworfenen Fragekreis näher eingehen, will ich die oben berührte Vorstellung aufgreifen, das wirtschaftlich Mögliche bilde das Maß des politischen Handelns. Sie erlaubt es, Schumpeters Verständnis der Beziehung zwischen Wirtschaft und Politik differenzierter zu fassen. Zugleich berührt diese Vorstellung sein wissenschaftstheoretisches Selbstverständnis. Da wir mit *KS&D* sozialökonomische Forschungen vor uns haben, präsentiert uns manches Schumpeterbild den Autor als *den* sozialökonomischen Denker. So erfassen wir jedoch nur eine Dimension seines wissenschaftlichen Wirkens. Sozialökonomische wie auch soziologische Untersuchungen setzen nach seinem Verständnis eigenständige Analysen des ökonomisch Möglichen voraus, die die *theoretische* Ökonomie erbringt. Letztere versteht Schumpeters als ‚exakte Theorie' als ein System von Gleichungen und Funktionalbeziehungen zwischen *rein ökonomischen* Größen. Im Verein mit sozialökonomischen und soziologischen Untersuchungen betrachtet, haben wir daher zwei unterschiedliche wissenschaftliche Perspektiven vor uns. Um beide jeweils nach ihrem eigenen Gewicht und ihren eigenen Methoden zu ihrem Recht kommen zu lassen, hat Schumpeter es sich verboten, den mit seiner *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* 1911vorgetragenen Versuch zu wiederholen, in einer ökonomischen Arbeit zugleich zu erörtern, wie die Wirtschaft mit dem vielgestaltigen Ganzen der Gesellschaft einschließlich der Politik zusammenhängt (vgl. Schumpeter 1911: 463 ff.). Er achtet nach 1911 deutlich darauf, Soziales zwar sozialökonomisch, die Themen der theoretischen Ökonomie jedoch weitgehend soziologiefrei zu diskutieren. Nunmehr publiziert er einerseits eine Reihe soziologischer Aufsätze, so zur Klassentheorie, zum Imperialismus und zum Sozialismus und andererseits Arbeiten zur ökonomischen Theorie, darunter Neuauflagen der dann um die kultursoziologische Analyse gekürzten *Theorie der ökonomischen Entwicklung*. Mit seinem 1939 erschienenen ökonomischen Hauptwerk *Konjunkturzyklen* bringt er in den dreißiger Jahren seinen entwicklungstheoretischen Ansatz mit der Theorie langwelliger Wirtschaftszyklen zur Deckung und löst das ihn lange bewegende Problem, die entwicklungstheoretische Deskription auch analytisch zur Erscheinung zu bringen. Zugleich vergewissert er sich hier ausdrücklich, dass das (rein) ökonomische System des Kapitalismus zyklisch vermittelt in sich stabil ist und Instabilitäten grundsätzlich dem gesellschaftlichen Umfeld geschuldet sind, näher noch: der Politik.

Den Zusammenhang der beiden Forschungsrichtungen bei der theoretischen Analyse eines Wirtschaft *und* Gesellschaft umfassenden sozialen Ganzen möchte ich wie folgt charakterisieren: Stellt die ökonomisch-theoretische Analyse mit der Erkenntnis des systemeigen Möglichen die Voraussetzung für die sozialökonomische wie soziologische Beurteilung dar, so lehrt erst die Kenntnis der sozialen und politischen Verhältnisse, welche Chancen bestehen, das ökonomisch Mögliche auch zu verwirklichen. Zusammen

mit der eingangs skizzierten Vorstellung von der Wirtschaft als dem auf absehbare Zeit gesamtgesellschaftlich maßgebenden Moment haben wir hier meiner Einschätzung nach die regulativen Ideen der politischen Analyse Schumpeters vor uns.

In *KS&D* geht es daher weitgehend darum, ob und unter welchen Bedingungen das als ökonomisch möglich Erkannte in der Epoche des ‚*fettered capitalism*' soziale Wirklichkeit werden kann. *KS&D* bildet in diesem Sinn ein soziologisches Komplement zu den *Konjunkturzyklen*. Das wird meiner Einschätzung nach auch daran deutlich, dass Schumpeter ab 1934 – und damit parallel zur Arbeit an den *Konjunkturzyklen* – die Arbeit am ‚Sozialismus-Buch' genannten *KS&D*-Projekt aufnimmt. Jedenfalls notiert er (offensichtlich) im Juni 1934:

> „Ich beschließe Do 13 eben mich auf Sozialismus as best I can zu konzentrieren und vom 1. Kapitel zu beginnen; hiermit Arbeit auf diesem Gebiete (Vormittage) bis 1.VII; [das] aber soll nicht heißen, daß ich nicht irgendwo anders weiterarbeiten kann, wenn ich will!" (Schumpeter 1934 ff.: 318)

Entsprechend dieser Orientierung am wirtschaftlich Möglichen hat er schon im Ausgang des Weltwirtschaftskrisenjahres 1931 ein zyklentheoretisches Verständnis der Wirtschaftsentwicklung angemahnt und darauf hingewiesen, nicht die Krise, sondern die zu erwartende konjunkturelle Erholung sei entscheidend. Impliziert sein Verständnis der Wirtschaft doch, gegebene Situationen jeweils vor dem Hintergrund des Verhaltens eines innovativ-evoluierenden Systems zu betrachten. Und von daher will Schumpeter für 1932 Hoffnungen wecken: der Tiefpunkt einer gleichsam physiologischen Krise des Kapitalismus sei durchschritten. Erst dann, wenn auch der zu erwartende Aufschwung zu einer Zeit der Krisen wird,

> „wird es den politischen Schädigungen gelungen sein, der Wirtschaft das Rückgrat zu brechen, erst dann wird es auch richtig sein zu sagen, dass es aus ist mit dem Kapitalismus und allem, was er der Menschheit noch zu bieten hat." (Schumpeter 1931b: 421)

Von hier aus stellte sich für ihn mit allem Ernst die Frage nach einem möglicherweise zu diagnostizierenden Systemversagen, blieb doch die erwartete konjunkturelle Erholung aus. Vielmehr folgte ein deutlich depressives Jahrzehnt, das Schumpeter aber nicht von der Seite des ökonomisch Möglichen enttäuschte, sondern mit seinen politischen und sozialen Phänomenen, wie der Hochzeit des amerikanischen Kommunismus und der von ihm befehdeten Wende zum *New Deal*, mit seinen tendenziell resignativen Vorstellungen von einer säkularen Stagnation, ja, von einer Endzeit kapitalistischer Investitionschancen wie auch mit antimonopolistischen Stimmungen – all das beunruhigte ihn zutiefst (vgl. Mitchell 1947; Klehr 1984; Skidelski 2018; Hansen 1938). 1935 wird ein Vortrag von ihm an der University of Illinois mit der Aussage zitiert, der Lebenswille der kapitalistischen Gesellschaft „is breaking down" (Schumpeter 1935: 11). Anfang 1936 erklärt er in seinem für die Arbeit an *KS&D* wichtigen Vortrag *Can Capitalism survive?* zwar „Nach Meinung des Autors ist die […] Frage negativ zu beantworten" (Schumpeter 1993: 19). Man versteht den Vortrag aber erst richtig, wenn man auch seine ökonomische Projektion für den Fall zur Kenntnis nimmt, dass der kapitalistische Wirtschaftsmechanismus sich

weiterhin störungsfrei entfalten könnte. Dann wäre, rechnet er damals vor, das durchschnittliche kaufkraftbereinigte Prokopfeinkommen in den USA im Jahre 1978 etwa dreimal so hoch wie das von 1928. Haben wir damit die eher optimistische Seite seiner Vorstellung von den möglichen Entwicklungstendenzen vor uns, steht ihr die von sozialen „Krisen oder Katastrophen" gegenüber, die externen (das heißt nichtökonomischen) Ursachen „wie Kriegen und politischen Fehlentscheidungen" geschuldet sind (Schumpeter 1991: 31). Daher müssen wir im Sinne Schumpeters prinzipiell zwischen extern verursachten historischen Brüchen einerseits und den Selbstveränderungstendenzen des ökonomischen Systems andererseits unterscheiden. Während letztere, wie die Tendenz zur Vergesellschaftung der Produktion und zur zurückgehenden Bedeutung der originären Unternehmerfunktion, aus sich selbst und in *historischer* Perspektive auf Systemgrenzen verweisen, gelten Schumpeter wirtschaftlich dysfunktionale Entscheidungen auch dann als externe Störungen, wenn sie, wie der nunmehr dominante Rationalismus und die politischen Gleichheitsbestrebungen, bürgerlichen Überzeugungen und einer spezifisch bürgerlichen Mentalität geschuldet sind. Hat man diese Gemengelage nicht im Blick, verirrt man sich wohl leicht auf den verschlungenen Wegen der vielfältigen Destruktionsanalysen, die Schumpeter in *KS&D* ausbreitet. Denn bei all dem darf man einen für Schumpeter ausschlaggebenden Unterschied nicht übersehen: den zwischen einem Kapitalismus, der für eine Systemwende von sich aus ökonomisch reif ist und einer gleichsam tragischen Revolution, in der ‚externe' Kräfte das System rein voluntaristisch als obsolet behandeln. Erst Schumpeters Position, ein demokratischer Weg in den Sozialismus setze *zwingend* einen ausgereiften Kapitalismus voraus, impliziert ja die Norm, jeder, der die Demokratie bewahren möchte, orientiere sich in erster Linie daran, ob die produktiven Möglichkeiten wirklich erschöpft sind, die die *bestehende* Wirtschaftsordnung bietet.

Liegt es angesichts dieser Konditionierung schon von hier aus nahe, danach zu fragen, ob der Wille zur Demokratie, etwa bei den Sozialdemokraten, wirklich unerschütterlich sei, so ist es auch kein Zufall, dass Schumpeter 1936 neben Kriegen auf politische Fehlentscheidungen als Beispiele für extern verursachte Zusammenbrüche hinweist. Analysiert er doch in diesen Jahren die möglichen Konsequenzen der zeitgenössischen Situation immer wieder mit Blick auf die Nachkriegskrise in Europa, die in einen ersten Schub sozialistischer Revolutionen, Umstürze und Umsturzversuche wie auch in die Auflösung seines heimatlichen Vielvölkerstaates mündete. Wenn er etwa dazu rät, eine mögliche Verwandtschaft des Zustandes in den USA „mit dem deutschen Zusammenbruch im Jahre 1918" zu bedenken, dann führen *eigene* Nachkriegserfahrungen die Regie, die ihn zugleich von vielen seiner amerikanischen Kollegen unterscheiden. Seine damalige Furcht vor einem Kollaps bürgerlicher Politik ist wohl kaum nachzuvollziehen, ohne den nachstehenden Vergleich ernst zu nehmen:

> „Der Wandel in der Politik [der USA, Anmerkung d. A.] datiert erst seit 1934/35. Er ging nicht so sehr voraus, sondern folgte vielmehr der Radikalisierung der öffentlichen Meinung, die als Folge der Krise zwischen 1930 und 1933 eingetreten war, so wie Radikalisierung in Ländern, in denen die Staatsautorität mit militärischen Wertsetzungen verknüpft ist, als Folge einer militärischen Niederlage einzutreten pflegt." (Schumpeter 1961: 1081)

Schumpeter war ja bei weitem nicht nur ein Zeuge dieser Ereignisse, sondern selbst auf eine Weise politisch aktiv, die dem Charakter dieser Ereignisse entsprach. So engagierte er sich bis hin zu einer politischen Debatte mit Kaiser Karl I. ab 1916 ausdrücklich pazifistisch, stritt mit Memoranden und anderen Initiativen für eine Reichsreform und gegen eine weitere Teilnahme Österreich-Ungarns am Krieg. Mit seinen Imperialismus-Aufsätzen legte er eine politisch-soziologische Analyse des Charakters des 1. Weltkrieges vor und war nach dem Kriegsende nicht nur Mitglied der deutschen Sozialisierungskommission, sondern 1919 auch als Minister des Kabinetts Renner aktiv.

Im Zusammenhang mit der Frage, ob von der Logik des Überganges her auch ein evolutionärer und demokratischer Übergang zum Sozialismus möglich sei, erinnert er in *KS&D* bekanntlich an eigene durchaus zwiespältige Erfahrungen. Man mag darüber streiten, ob und inwieweit diese Erinnerung selbst auch ein Grund war, diese Frage nunmehr aufzuwerfen; wir sollten sie aber keinesfalls ohne diesen Zusammenhang mit Schumpeters politischen Erfahrungen betrachten.

> „Die österreichischen Sozialisten hielten 1918 und 1919 zur Demokratie […]. Während der wenigen Monate jedoch, da die Monopolisierung der Macht innerhalb Reichweite zu sein schien, war die Stellung vieler von ihnen nicht ganz unzweideutig. Zu jener Zeit sprach Fritz Adler vom Mehrheitsprinzip als vom Fetischdienst am ‚Zufall der Arithmetik', und viele andere zuckten die Achseln über demokratische Verfahrensregeln." (Schumpeter 2020: 315)

Nun wurde Adlers Aufsatz am 10. Mai 1919 in *Der Kampf* publiziert. Er zitiert darin die Entschlossenheit der Arbeiterräte, sich auf dem Weg zum Sozialismus keinesfalls durch die mit den Parteienverhältnissen der Nationalversammlung bestehenden ‚Zufälle der Arithmetik' aufhalten zu lassen. Mit Blick auf Gegner der Sozialisierung droht Adler dann, möglicherweise alle nichtarbeitenden Eigentümer „von allen politischen Rechten und damit auch vom Wahlrecht auszuschließen" (Adler 1919: 260). Für den damals auch in Sachen Sozialisierung stark engagierten Finanzminister bedeutete das im Mai 1919 die Drohung, jedem Versuch, die Sozialisierung zu bremsen, werde man gegebenenfalls mit dem Übergang zur Diktatur begegnen, was für Schumpeter darauf hinauslief, das nicht nur hungernde, sondern nicht einmal seiner Grenzen sichere Deutsch-Österreich von allen Kreditmöglichkeiten abzuschneiden und ins Chaos zu stürzen.

Dass es sich für Schumpeter um existentielle politische Bedenken gehandelt hat, unterstreicht folgende bisher biographisch weitestgehend unbekannte Tatsache. Parallel zu seinem Ausscheiden aus dem Ministeramt versuchte Schumpeter Ende 1919 über seinen finanzpolitischen Ratgeber Gottfried Kunwald, der gleichzeitig ein enger finanzpolitischer Berater des einflussreichen christlich-sozialen Politikers Ignaz Seipel war, die Führung dieser Partei dahin zu beeinflussen, „mit allen Mitteln und in der dem jeweiligen Kreis angepassten Form zu rücksichtslosem Angriff zu schreiten zunächst ohne andere Absicht als dieses Régime zu stürzen" (Schumpeter 1919b : 312). Dies wurde von christlich-sozialer Seite damals mit dem Hinweis abgelehnt, dafür sei die Zeit noch nicht reif. Bekanntlich kam es erst im Juni 1920 zum Bruch der Koalition mit den Sozialdemokraten. Dafür war – wie Seipel damals im Nationalrat betonte – die sozialdemokratische

Auffassung von der Demokratie maßgeblich, wonach „nur eine Klasse allein die Gewalt haben soll“ (Seipel 1920: 5).

Nimmt man überdies zur Kenntnis, dass Schumpeter sowohl der deutschen wie der österreichischen Sozialdemokratie attestierte, ihre späteren demokratischen Kundgebungen seien auch unter dem Druck reaktionärer Bedrohungen zustande gekommen und daher vielleicht fragwürdig, dann wird meiner Einschätzung nach deutlich, dass er die zentrale Frage der Demokratie-Diskussion in *KS&D,* ob ein demokratischer Sozialismus überhaupt denkbar ist, auch unter dem Eindruck persönlicher Erfahrungen aufwirft. Zugleich gilt seine Sorge einer möglichst evolutionären Bewältigung gesellschaftlicher Herausforderungen.

Es ist meiner Eischätzung nach angebracht, in diesem Zusammenhang von Sorge zu sprechen und damit zugleich die Intention zu thematisieren, die Schumpeter mit seiner Arbeit an *KS&D* verband. Ingo Pies (2017: 17) hat im Zusammenhang mit einer hier nicht zur Debatte stehenden recht eigenwilligen und hoffentlich nicht zu streng gemeinten Werkdeutung, bei Schumpeter dominiere Ironie, meiner Einschätzung nach zutreffend festgestellt, dass Schumpeter mit *KS&D* zu den politischen Fragen seiner Zeit *normativ* Stellung nimmt. Nicht nur die in den *Pieces* wiederholt spürbare Erregung, Wut und Bissigkeit, die ihn bei der Arbeit am Buch begleitete, sondern auch der andauernde Wunsch, hoffentlich gelingt es, den Text dermaßen sachlich-fachlich zu halten, dass man die persönliche Leidenschaft nicht spürt, – all das legt nahe, dass wir es hier mit einer Streitschrift zu tun haben. 1941 münden seine *Lowell Lectures* unüberhörbar in den Hinweis, noch hänge es von den Handelnden, ihren Fähigkeiten und ihrem Wollen ab, ob und wann gefährliche historische Tendenzen die Wirklichkeit bestimmen. Abschließend fügt er hinzu: „I said […] that no more can be achieved by individual or group volitions than to perform transition with a minimum of loss of human values“ (Schumpeter 1991: 399). In *KS&D* – und leidenschaftlicher noch in den *Pieces* – lesen wir hierzu:

> „Doch was den akademischen Intellektuellen betrifft, so ist der einzige Mut, der ihm möglicherweise zur Ehre gereichen kann, der Mut zu kritisieren, zu warnen und zur Zurückhaltung zu raten.“ (Schumpeter 2020: 301)

Ausgehend von Schumpeters Sicht auf das Politik-Problem seiner Zeit bedarf es keiner Deutungskünste, um die für ihn damit verbundene Orientierung zu erfassen: Vernichtet nicht die real mögliche Perspektive, dass alle Menschen zumindest der Sorge ums tägliche Brot enthoben werden! Achtet die Bedingungen, unter denen die bestehende Wirtschaftsverfassung auszureifen vermag! Bleibt auf einer evolutionären Bahn!

In den *Pieces* sehen wir nun auch, dass er sich im Vorfeld von *KS&D* ausdrücklich des Wortlautes der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und Lincolns Erklärung von Gettysburg versichert, und hierzu den Aphorismus notiert: „All men born equal – good by people not necessary good for people“. Daneben notiert er: „Was heißt es, daß alle Menschen born equal, der Mann, der sich nicht für den Postschalter eignet, soll gleiches Recht haben in deciding über freedom“ (Schumpeter 1934 ff.: 349). Schumpeter erteilt *jeder* Behauptung einer entsprechenden Eigenschaftsgleichheit die Abfuhr: „Als tatsächliche Aussage über die menschliche Natur kann sie in keinem denkbaren

Sinne richtig sein.“ Damit konfrontiert, dass Schumpeter nicht einmal die in diesem absprechenden Satz zugleich enthaltene Zubilligung bemerkt, die so Beurteilten besäßen alle „menschliche Natur“ und er es so eigentlich mit unserer Gleichheit *und* unserer Verschiedenheit zu tun hat, müssen wir uns wohl darauf besinnen, hier einen Essay vor uns zu haben (Schumpeter 2020: 334, Fußnote 3). Da darf der Autor es seiner Intension auch einmal gestatten, sich grotesker Subsumtionen zu bedienen. Denn subsumiert sich hier die politische Absicht gewaltsam die Tatsachen, so postuliert eine imaginäre „politische Leistungsfähigkeit“, nur sie vermag das Maß für die Zubilligung politischer Rechte zu bilden (Schumpeter 2020: 334, Fußnote 3). Den Sinn dieser eigentlich paradoxen Passagen machen wohl Schumpeters Überlegungen zu Autorität und Disziplin deutlich. Da begegnet uns unter anderem die Klage, die Behauptung politischer Gleichheit und die Vorstellung, der Arbeiter „sei ein ebenso wertvoller Bürger wie irgend jemand sonst“ führe zu gesellschaftlicher Disziplinlosigkeit und gefährde im Gefolge gewerkschaftlichen Tuns und Streikens die nötige „autoritäre Disziplin“ (Schumpeter 2020: 281). Erst der Sozialismus mache es für jeden erkennbar, dass Streiks nichts anderes sind als „antisocial attacks upon the nation’s welfare“ (Schumpeter 1934 ff.: 276). Über die vermeintliche Urteilsschwäche der Wähler hinaus bewegt ihn hier auch die Sorge, dass die Demokratie ökonomisch desaströse Widerstände gegen Subordination mobilisiert. Zugleich ist zu bemerken, dass sich sein sozialökonomisches Verständnis dahin verengen kann, soziale Fragen *nur* mit Blick auf ökonomische Wirkungen zu reflektieren. Im Gegensatz zu seiner Verortung der Gleichheit im Reich des nur Ideellen, beklagt er hier natürlich deren gegenständliche Erscheinung und Gewalt. Sein Feldzug gegen die Frech- oder Freiheiten vermeintlich nur „idealistische[r] Postulate“ mündet bekanntlich in die zugespitzt vorgetragene Vorstellung, die Demokratie sei nichts anderes als eine Methode, um eine politische Führung zu selektieren. Orientiert diese Bewertung doch nicht auf das Studium des operationalen Charakters von Demokratien, sondern entlässt die Demokratie aus dem Reich der Ideale und siedelt sie in der Welt des Instrumentellen an. Die resultierende soziologische Demokratietheorie ist nicht nur wirtschaftszentriert, sondern zugleich auch menschenrechtskritisch.[5]

Aber bleibt es wirklich nur bei dem? Gilt Schumpeter die Demokratie nur instrumentell? Bekanntlich komplettiert unser Autor seine Sicht der Demokratie um eine Diskussion der Bedingungen, unter denen sie zu funktionieren vermag, „ohne Situationen zu schaffen, die zur Zuflucht zu nicht-demokratischen Methoden zwingen“ (Schumpeter 2020: 383, Fußnote 5). Suggeriert dies, man sei klug beraten, die Staatsformen jeweils bedingungskonform zu gestalten? Ist das Schumpeters Rat an die politische Vernunft? Empfiehlt er, man möge, zumal in „unruhigen Zeiten“ (Schumpeter 2020: 390),

5 Die Betonung des grundsätzlich soziologischen Charakters ist auch deshalb wichtig, weil die von Anthony Downs (1968: 28) entwickelte Vorstellung, es handele sich hier um eine *ökonomische* Theorie zuweilen unkritisch übernommen wird. Downs Interpretation der politischen Theorie Schumpeters setzt die Deutung voraus, Konkurrieren sei ein ausschließlich ökonomisches Verhalten. Wer darauf verzichtet, erotische, sportliche, berufliche wie auch die politische Konkurrenz um Stimmen, Posten, Throne, Häuptlingswürden oder Kardinalshüte als Sozialverhalten wahrzunehmen, der mag wohl auch die *Meistersinger* für eine ökonomische Oper halten.

die Methoden einfach wechseln? Jedoch, wenn auch in *KS&D* nicht immer unmissverständlich formuliert, so stellen diese Kausalbetrachtungen doch zugleich Warnungen dar.

Betrachten wir in diesem Zusammenhang die aus Schumpeters Perspektive ausschlaggebende Bedingung für den Umschlag in die zeitgenössische Diktatur. Sie ist gegeben, wenn Streitpunkte nicht gelöst werden können, „die eine Nation in zwei feindliche Lager teilen" und dies zudem Ideale berührt, „über welche Menschen einen Kompromiss ablehnen" (Schumpeter 2020: 390). Aber – und das ist hier wesentlich – für Schumpeter ist die Demokratie nicht nur konsensgefährdet, sie bietet vielmehr auch die Verfassung, die geeignet ist, eine politische Gemeinschaft möglichst im Konsens zu halten! Das wird in den *Pieces* wohl deutlicher als im Werk selbst. Denn dort setzt er sich nicht nur äußerst kritisch mit dem Majoritätsprinzip auseinander und notiert wiederholt, es gehe nicht um Majorität, sondern um Konsens. In den *Pieces* skizziert er auch zwei konzeptionelle Vorstellungen, die in *KS&D* faktisch keine Rolle spielen.

Zum einen die von einer ‚disqualifizierten Minderheit', die, das sei hier wenigstens angedeutet, Adlers oben erwähntem Zugriff durchaus verwandt ist, ihn aber als Konsequenz eines ausgereiften Kapitalismus versteht. Dies vorausgesetzt, könne man einen demokratischen Weg zum Sozialismus bahnen, indem derjenigen Minderheit das Wahlrecht entzogen wird, deren soziale Funktion mit dem Systembruch historisch obsolet wird. Stellt man diese Minderheit auf diese Weise politisch gleichsam still, vergrößert man die Chance zur demokratischen Mehrheitsbildung und umso wahrscheinlicher wird es dann, den Systembruch auf einem demokratischen und evolutionären Weg zu meistern. Mit Blick auf die für eine gewisse Übergangszeit politisch Entrechteten denkt Schumpeter an jene Minderheit, die in Marx' Vision in der großen Revolution weggefegt wird. Und zwar, wenn nötig, mit Gewalt. Demgegenüber sucht Schumpeter eine Lösung, die die für die systemisch obsolet werdenden sozialen Schichten existentiell gefährliche Übergangszeit überbrückt, sucht, wie oben zitiert, einen Weg „with a minimum of loss of human values". So zu verfahren, läge auch im Interesse der neu sich herausbildenden Welt. Obsolet werden nicht die fraglichen Schichten, sondern ihre bisherigen sozialen Funktionen, während sie mit ihrem Talent, ihrem Wissen und ihren Fähigkeiten gerade ein lebenswichtiges „nationales Aktivum" der neuen Ordnung bilden (Schumpeter 2020: 326). Diese Überlegungen Schumpeters in den *Pieces* zur ‚disqualifizierten Minorität' haben aber in den *KS&D,* bis auf eine Bemerkung, die auf Marx' mögliche Haltung hinweist, kaum Spuren hinterlassen (vgl. Schumpeter 2020: 310).

Darüber hinaus überrascht Schumpeter in den *Pieces* mit weiteren Überlegungen zum konsensorientierten Verständnis der Demokratie. Souveräne Willensäußerungen vorausgesetzt, sei gerade in der Demokratie via Kompromiss und politischem Entgegenkommen eine möglichst umfassende Willensbildung möglich und auch möglichst zu sichern. Ausschlaggebend ist ihm hier, „that the will of minorities should not, in a democratic community, be unconditionally overridden or the will of the majority unconditionally prevail" (Schumpeter 1934 ff.: 358).

So attestiert er der selektiven Praxis der Demokratie, gerade sie sei ein probates Bollwerk gegen eine Vergewaltigung von Minderheiten. Darüber hinaus eröffne sie sogar

die Chance zu politischen Kompromissen. Wenn nicht das Volk, sondern die Politiker entscheiden, dann wird eine Konstellation möglich, die „nicht notwendigerweise eine Unterordnung der Minderheit in Sachfragen impliziert". In diesem Zusammenhang entwickelt er in den *Pieces* dann das Konzept, in allen politisch substantiellen Fragen möge man im Unterschied zu rein numerischem Übergewicht eine qualifizierte Mehrheit anstreben. Diese Orientierung reflektiert einerseits die Frage, die ihn in den *Pieces* immer wieder bewegt: „Wie steht [die] Demokratie zur Überwertigkeit einer kleinen Minorität" (Schumpeter 1934 ff.: 372). Trotz der für uns unerträglichen Wertigkeitsvorstellung sollten wir deren innovationstheoretischen Hintergrund nicht übersehen. Denn breiten gesellschaftlichen Entwicklungen gehen in der Regel konstitutive Initialphasen voraus, die der Initiative einzelner Personen respektive der von Minderheiten geschuldet sind. Vor allem geht es Schumpeter hier aber um den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Als orientierendes Beispiel gilt ihm der vermeintliche Usus der englischen Demokratie,

> „unless supported by a ‚qualified majority' – of which no doubt a ‚big' majority is but a very imperfect substitute – the prime minister will in general be neither able nor willing to open severely controversial issues." (Schumpeter 1934 ff.: 372–373)[6]

Auch hier haben wir einen Gedankengang vor uns, den Schumpeter in *KS&D* nur in einer Fußnote berührt, zudem eher beiläufig (Schumpeter 2020: 370, Fußnote 21).

Ich vermag nicht zu sagen, warum Schumpeter die hier skizzierte Vorstellung von einer konsensorientierten Demokratie nicht näher ausgearbeitet hat. In *KS&D* ist diesbezüglich kaum mehr als ein Hinweis auf gut geführte („well-managed") Demokratien zu finden (Schumpeter 2020: 444, Fußnote 21). Aber Schumpeter ist in mancher Beziehung wirklich ein schwieriger Autor, der, wie wir gesehen haben, sogar Überlegungen zu sozialökonomischen Grundfragen seiner Epoche eher nebenbei mitteilt.

Meiner Einschätzung nach kann man Schumpeters Einstellung zur Demokratie wie folgt festhalten: Während die Demokratie die Möglichkeit birgt, Wirtschaft und Gesellschaft in den prekären Epochen des ausreifenden Kapitalismus organisch und evolutionär aneinander zu orientieren, vermag gerade eine konsensorientierte Demokratie, die Gesellschaft auf diesem Weg auch zusammenzuhalten. Die konsensorientierte Demokratie ist nicht nur ein Mittel, sondern auch von Wert.

6 Als ich diese Passagen der *Pieces* edierte, kam es im Unterhaus zum Entscheid über den *Brexit*. Wie wir wissen, hat man sich nicht an Schumpeters Weisheit gehalten. Zur Bewertung des britischen Parlamentarismus als eher konsens- und kooperationsfremd vgl. auch *Her Majesty's Opposition* (Sydow / Joos 2017).

Literatur[7]

Adler, Friedrich, 1919: Die Zufälle der Arithmetik und das Schicksal der Sozialisierung. In: Der Kampf 10.5, 257–259.

Benne, Karl / Hedtke, Ulrich, 2017 (Hg.): Schumpeters Laborism-Vortrag von 1946; www/schumpeter.info/schriften/Schumpeters%20Sozialismus.pdf, 21.07.2022.

Downs, Anthony, 1968: Ökonomische Theorie der Demokratie, Tübingen.

Hansen, Alvin, 1938: Full Recovery or Stagnation? New York.

Hedtke, Ulrich, 2017: Schumpeters Gastprofessur 1913/1914 im Spiegel der Presse; https://schumpeter.info/schriften/schumpeteriana-II.pdf, 21.07.2022.

Klehr, Harvey, 1984: The Heyday of American Communism: The Depression Decade, New York.

Mitchell, Broadus, 1947: The Depression Decade: From New Era Through New Deal 1929–1941, New York.

Pies, Ingo, 2017: Ironie bei Schumpeter. Diskussionspapier Nr. 2017-04, Halle (Saale).

Schumpeter, Joseph A., 1911: Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, Leipzig.

Schumpeter, Joseph A., 1914: Bericht über die Mission als Austauschprofessor an der Columbia-Universität in New York 1913–1914; https://schumpeter.info/schriften/Amerikabericht.pdf, 08.08.2022.

Schumpeter, Joseph A., 1919a: Zur Soziologie der Imperialismen, Tübingen.

Schumpeter, Joseph A., 1919b: (An Gottfried Kunwald), Österreichisches Staatsarchiv (Wien), Archiv der Republik, Moskauer Überstellung 616-1-1269, Blatt 312 (unveröffentlichtes Manuskript).

Schumpeter, Joseph A., 1920: Sozialistische Möglichkeiten von heute. In: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik 48, 305–360.

Schumpeter, Joseph A., 1924: Der Sozialismus in England und bei uns. In: Der Österreichische Volkswirt 16, 295–297, 327–330.

Schumpeter, Joseph A., 1925: Edgeworth und die neuere Wirtschaftstheorie. In: Weltwirtschaftliches Archiv 44, 83–202.

Schumpeter, Joseph A., 1926a: Gustav v. Schmoller und die Probleme von heute. In: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 50, 337–388.

Schumpeter, Joseph A., 1926b: Josef Schumpeter an Gustav Stolper, 1. September 1926. Bundesarchiv, BArch N 1186/31, Nachlass Gustav Stolper, Berliner Zeit, Korrespondenzen (unveröffentlichtes Manuskript).

Schumpeter, Joseph A., 1927: Is the capitalist system stable? German Professor's answer. In: Manchester Guardian vom 03.09.1927, 16.

7 Hier nicht nachgewiesene Zweitauflagen und Onlinepublikationen der zitierten *Schumpeteriana* finden Sie in der Werkbibliografie unter www.schumpeter.info/doks/bibliografie.html, 21.07.2021.

Schumpeter, Joseph A., 1928a: Politics and Finance in Europe [Vortrag]. In: The New York Times vom 21.02.1928, 16.

Schumpeter, Joseph A., 1928b: The Problems of Europe. Lecture at Yale, Nach dem hs. Manuskript Schumpeters in der Beinecke Rare Books and Manuscript Library, New Haven (unveröffentlichtes Manuskript).

Schumpeter, Joseph A., 1928c: Deutschlands staatsfinanzielle Zukunft. In: Zement 17, 1483–1488.

Schumpeter, Joseph A., 1930: Wirtschaft und Kultur – Zwei Vorträge im Rahmen der Ferienkurse an der Universität Bonn. In: Deutsche Reichs-Zeitung vom 14.04. 1930, 3.

Schumpeter, Joseph A., 1931a. Les possibilités acteulles du socialisme. In: L'Année Politique Française et Etrangère. 6, 385–418.

Schumpeter, Joseph A., 1931b: Dauerkrise? In: Der Deutsche Volkswirt 6, 418–421.

Schumpeter, Joseph A., 1934 ff: Pieces of manuscripts, discarded manuscripts, notes and other material for the socialism-book; https://www.schumpeter.info/schriften/edition%20hedtke.pdf, 21.07.2022.

Schumpeter 1935a: Changing ideas may doom capitalism. [Vortrag] In: Cincinnati Enquirer vom 19.01.1935, 11.

Schumpeter, Joseph A., 1939: Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process, New York / London.

Schumpeter, Joseph A., 1961 [1939]: Konjunkturzyklen: Eine theoretische, historische und statistische Analyse des kapitalistischen Prozesses, Göttingen.

Schumpeter, Joseph A., 1991 [1941]: An Economic Interpretation of our Time. In: Ders., The Economic and Sociology of Capitalism, hg v. Richard Swedberg, Princeton.

Schumpeter, Joseph A., 1992 [1950]: Capitalism, Socialism & Democracy, London / New York.

Schumpeter, Joseph A., 1993 [1936]: Kann der Kapitalismus überleben? In: Herbert Matis / Dieter Stifel (Hg.), Ist der Kapitalismus noch zu retten?, Wien.

Schumpeter, Joseph A., 2020 [1946]: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. [Mit einer Einführung von Heinz D. Kurz], Tübingen. https://doi.org/10.36198/9783838553177

Seipel, Ignaz, 1920: Rede in der Sitzung der Konstituierenden Nationalversammlung der Republik Österreich am 7. Juli 1920. In: Neue Freie Presse (Wien) vom 08.07.1920, 5.

Skidelsky, Robert, 2018: The Great Depression: Keynes' Perspective. In: Harold James (Hg), The Interwar Depression in an International Context, Berlin / Boston, 99–100. https://doi.org/10.1524/9783486594485-008

Sydow, Gernot / Jooß, Hendrick, 2017: „Her Majesty's Opposition": Eine Institution ohne Macht? In: Zeitschrift für Parlamentsfragen 48, 535–556. https://doi.org/10.5771/0340-1758-2017-3-535

Betrachtungen über „disqualifizierte Minoritäten" und demokratischen Konsens

Auszüge aus seinen im Schumpeter-Archiv publizierten *Pieces of manuscripts, discarded manuscripts, notes and other material for the socialism book*

Joseph A. Schumpeter

"This makes all the difference. An attempt to enforce the surrender, regardless of its will, of a minority (let alone majority) whose social vitality is as yet unimpaired, is one thing: an attempt to enforce the surrender of an atrophic minority that merely hangs on by virtue of the inertia of social institutions, is quite different another thing: commonsense tells us that meaning as well as chance of success differ fundamentally in both cases.[1] From this standpoint a synthesis becomes possible of Consent und Compulsion which is no mere compromise between fundamentally irreconcilable elements but has a sound meaning of its own. Of course it is very difficult to apply in practice: some people will always hold, other people will never admit that a given minority is disqualified in the sense defined. But this does not affect the principle; we have nevertheless get hold of a rational solution of the conflict which disturbs the minds not only of modern socialists but of non-socialist democrats. In order to show this and also in order to guard against a very natural misunderstanding.

Let us take an aeroplane and "hop off" to France, not to modern France, but to the France of the twelfth century. We observe – disregarding certain elements, especially the towns – a feudal organization. The feudal lord and their henchmen form a minority of the population. But we readily understand that in the circumstances of time and country no other organization of society could be a practical success and that any attempt to do away with it would end in chaos in wholesale destruction of cultural values and even in danger of injury to the survival interest of that society. Now let us choose another plane, one which flies between New York and Paris of 1789. We observe another social structure. It also contains feudal elements. But they are readily seen to be no longer necessary wheels of the social engine which on the contrary could work more efficiently without them. Hence alighting from our plane, we have no difficulty in realizing that abolition of their privileges which had become functionless dead word is now a completely different matter. It was, in historical fact, substantially secured by convent on the famous night

1 Bezogen auf die von Schumpeter schließlich realisierte Gliederung von *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (KS&D)* sind die nachstehenden Entwürfe dem 23. Kapitel des Werkes und näher dessen III. Abschnitt *Demokratie in der sozialistischen Ordnung* zuzuordnen.

J. A. Schumpeter, Betrachtungen über „disqualifizierte Minoritäten" und demokratischen Konsens,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 199–202 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.11

of the forth of August. But if it had not been or if in spite of that convent there had been sectional resistance, compulsion would look to us in a different light.

I have chosen a favorable example. It suffices however to show that our distinction between enforcing the surrender of "vital" and enforcing the surrender of "disqualified" minorities is not otiose or practically futile. Nor is it merely a matter of our subjective preferences. The point to grasp is our recognition of the vitality of a minority group or of the functions such a group fills in a particular national organism – I cannot stay to show why the two will as a rule coincide – is entirely independent of whether or not we sympathize with groups or approve of those functions. Being modern men or women and flying the Stars and Stripes from our plane we should probably like the feudal stratum that we recognized as vital just as little as we should the bathroom arrangements of twelfth century France. And if we traveled to France of 1792 or 1793, we might appreciate those cultural value whose carrier the persecuted aristocratic stratum continued to be and hate from the bottom of our hearts – I for me should – the stupid phrases, the sanguinary brutality, the moral squalor incident to the method by which the institutional deadwood was being eliminated. But neither class of feelings nor personal value-judgements is relevant to our criterion which turns on a question of fact and not on a question of valuation.

In our everyday life however and in our thoughts on social subjects we are in the habit of adopting exactly the opposite criterion. We take our stand on our personal or group-wise valuations and recognize or disqualify other group or interests or ideals precisely according to whether or not we sympathise with or hate them. Whenever some of value is of sufficient moment to us and whenever we hold it with sufficient zest, as at certain junctures we hold religious convictions or at other junctures certain substitutes for them, the other fellow walks in darkness and this darkness, however widely spread, must not be allowed to prevail over the light. For the socialist – as far any "ist", in fact, prohibitionist or other – the non-socialist is not simply in error but also in sin: this is the test of any belief which lays claim to absolute truth and knows no argument outside of the propaganda for and the exposition of the true faith. This attitude is one of the outstanding facts of our time as with varying connotations it has been one of the outstanding facts of all times; it is practically much more important than the one we have adopted above, we shall keep it steadily in view. Just now however I have merely to advert to the danger of confusion between the two, a danger which is particular great if we speak of a vital minority as "justified" by a social "function" and of an atrophic one as disqualified by the absence of it.

But it should be clear that our criterion of disqualification can only apply to minorities: it supplies a condition which democratic practice requires for deviating from the principle of government by consent and without which it is no part of that practice to override the will of minorities. The other criterion has no reference to whether dissenters are in a majority or in a minority and no place in the theory of democratic practice: on the contrary, it supplies a condition for attitudes and decisions which are, and at all times have been, among the chief sources of antidemocratic tendencies." (Schumpeter 1934 ff.: 353 ff.)[2]

2 Online: https://www.schumpeter.info/schriften/edition%20hedtke.pdf#page=353, 21.07.2022.

"Finally, the selective theory provides a rationale that is otherwise lacking for the majority principle. We have seen that if far reaching measures, especially measures of social reconstruction, be taken in response to the will of the majority of a representative body or even of the electorate and if the will of minority be unconditionally overridden, all that has ever been claimed for democracy will be as good as lost. There is in fact no argument except one derived from the absence of a more rational criterion for such an unconditional privilege for fifty one and such an unconditional enslavement of forty nine percent. We have recognized this by our theory of the disqualified Minority and may add that barring this case democratic practice does not typically override minorities, in particular minorities which form a complete social organism but carries measures that are believed to be of fundamental importance by consent. This principle can be exemplified by English practice according to which a measure that is being seriously fought and secures but a small majority at the second reading is as a rule not proceeded with at all or allowed to be killed or emasculated in committee. The large privileges allowed to the opposition and the forbearance shown even to filibustering point in this same direction. The exceptions are numerous but probate regulariser. An administration that forces issues risks its political life. And major deviations – the outstanding one was the American civil war – are likely produce national catastrophes." (Schumpeter 1934 ff.: 405 f.)[3]

"Even about this, however, there is a difficulty which we must now digress to notice. It will stand out more tellingly if we consider it not in abstracto but in the concrete setting by England parliamentary practice. As a rule, England governments resigned or dissolved not only when actually defeated but also when their majorities fall below a margin which, though elastic and a matter of the Cabinet's judgement was yet, at any given point of time, a very factor in the political situation. There were exceptions but these only strengthen the inference. For whenever a government that was thus insufficiently supported, was allowed to stay in office, it behaved, and was treated by the opposition, exactly like a government in a minority which sometimes was also accorded qualified support on certain understandings about what it would do or not do. Similarly, a government supported by a small majority rarely opened up major controversial issues and if it did, this was looked upon as something very like political misconduct. Major measures involving large questions of interests or principles were proposed and carried either by at least tacit agreement with the opposition or part of the opposition – such as old age pensions or tariff reform – or else after sweeping victories at the polls and by the resulting large majorities. If majorities were not large or if they ceased to be so at the second reading of a major measure, this measure was as rule not proceeded with and either dropped or shelved.

Why so if the will of the majority is law? Closer observation of the half dozen or so of standard cases will I think convince you that this question cannot adequately be answered by consideration of tactical commonsense. Of course, a cabinet that decides to go on with

3 Online: https://www.schumpeter.info/schriften/edition%20hedtke.pdf#page=405, 21.07.2022.

a margin of a few votes will expose itself to the danger of humiliating defeats in the conduct of current business. Still more will it have to risk party values, if it attempts legislation of a controversial nature when support is already inadequate independently of it. This is true, but it is not the essential point. There have been many prime ministers who were quite willing to take their lives in their hands and to fight against very heavy odds. Sometimes they even succeeded as e.g. Disraeli did in the late sixties. But the point is that they and both their followers and opponents looked upon such a proceeding as improper. Everybody felt that great issues should not be decided by victories cleverly snatched by a neck. Parliament and the nation ought to more thoroughly persuaded first. And if attacks on the House of Lords were not more successful this was precisely due to the fact that what we may term the theory of it's function came to be increasingly based on that very consideration which appealed even to people who were on principle most violently opposed to that institution.

Now this attitude is very significant. It means not less than the principle that the will of minorities should not, in a democratic community, be unconditionally overridden or the will of the majority unconditionally prevail – but only if that minority, besides being simply a minority, presents also other characteristics, for instance if it is small, if it is felt to represent a single interest without importance to the rest of the community, if what it want is morally disapproved of and so on. Whoever puts this attitude into practice, votes each time want of confidence in the abstract majority principle. At the back of it is, on the one hand, the belief that there is a right and a wrong answer to every political question which it is possible to formulate in a simple and trustworthy fashion, and, on the other hand, the belief that the overwhelming majority of the people can be made to see it and to act upon it the "common good" by means of a straightforward process of rational persuasion. Impossible not see the derivation of these beliefs from the rationalist (and exploded) psychology and sociology of the Enlightenment, roughly the seventeenth and eighteenth centuries. Equally impossible not see that practicable application of those beliefs can successfully work only under very special circumstances. Presently we shall have to face the consequence of this, do not let us forget two shining truth: Right or wrong as to the underlying theory of political behaviour that ideal was certainly the most human – and humane – one of all, also the one that took the most generous view of human nature; and, possible or impossible as a general canon of political structure and action, it actually almost worked at least in our modern country, England, and under the particular conditions of, roughly, the nineteenth century." (Schumpeter 1934 ff.: 356 ff.)[4]

4 Online: https://www.schumpeter.info/schriften/edition%20hedtke.pdf#page=356, 21.07.2022.

Meinungsöffentlichkeiten

Ein Idealtypus aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten

*Behzad Förstl**

Schlüsselwörter: Öffentlichkeit, Meinung, Konsens, Diskurs, Spätmoderne, Medien, Zustimmung, Filterblasen, Aufmerksamkeit

Abstract: In den vergangenen Jahren hat sich ein Wandel der Öffentlichkeit vollzogen. Das Gros der Literatur führt diesen erneuten Strukturwandel auf die Verbreitung der sozialen Medien im Alltag zurück: Weil es einen Wandel der Medien gegeben hat, habe sich ein Strukturwandel der Öffentlichkeit eingestellt. Der vorliegende Artikel hingegen führt Veränderungen aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten auf veränderte gesamtgesellschaftliche Rahmenbedingungen, die mit dem Begriff ‚Spätmoderne' zusammengefasst werden können, zurück. Vor dem Hintergrund eines gesellschaftlichen Wandels von der Logik des Allgemeinen zur Logik der Singularitäten wird ein Idealtypus von Öffentlichkeiten in der Spätmoderne als Meinungsöffentlichkeiten vorgeschlagen. Aktuell praktizierte Formen von Öffentlichkeiten bilden sich nicht entlang von Themen oder Problemen, sondern entlang von Meinungen. Mit dieser Einsicht ergeben sich neue Perspektiven auf vieldiskutierte Aspekte, wie etwa Filterblasen oder Echokammern, sodass letztlich von einem Formwandel und nicht von einem Strukturwandel der Öffentlichkeiten in der Spätmoderne gesprochen werden muss.

Abstract: The public sphere has undergone a transformation in recent years. The vast body of literature attributes this latest structural transformation to the proliferation of social media in everyday life: since there has been a change in the media, there has been a structural transformation of the public sphere. This article, however, attributes the changes in currently practiced forms of the public sphere to altered broader social frameworks, which can subsumed under the term 'late modernity'. Against the background of a social shift from the *Logik des Allgemeinen* to the *Logik der Singularitäten*, it is proposed to understand today's public spheres as opinion publics: Currently practiced forms of public spheres are no longer formed along the lines of topics or issues, but rather along the lines of opinions. This insight opens up new perspectives on much-discussed aspects, such as filter bubbles or echo chambers, so that we must ultimately speak of a change in form rather than a change in structure of public spheres in late modernity.

* Dr. Behzad Förstl, Bundesnetzwerk Bürgerschaftliches Engagement
Kontakt: behzad.foerstl@b-b-e.de

1. Einleitung

Der Befund scheint eindeutig: Im Zuge der Proliferation sozialer Medien als Manifestation digitaler Technologien im heutigen Alltag hat sich ein Wandel der Öffentlichkeit eingestellt. Dieser Wandel äußert sich beispielsweise im Verschwinden der Grenzen zwischen Öffentlichkeit und Privatheit (vgl. Plake et al. 2001; Meyorwitz 2002; Weiß 2002), oder der Fragmentierung der Öffentlichkeit (vgl. Perlot 2008: 14 ff.). Vor diesem Hintergrund ist ein „neuer Strukturwandel" (Ritzi 2014: 209) der Öffentlichkeit festzustellen, der ein „übergreifendes Beschreibungsangebot für die digitalisierungsbedingten Transformationen im Hinblick auf Pluralisierung, Fragmentierung, Distribution, Varianz und Fluidität" (Ingold 2017: 525) notwendig macht.

Der Einsicht, dass es in Anbetracht dieses abermaligen Strukturwandels einer neuen Beschreibung von Öffentlichkeit bedarf, kann schwerlich widersprochen werden. Seit Jahrzehnten dominiert die Habermas'sche Konzeption von Öffentlichkeit sowohl als normatives Ideal als auch empirisch-analytisches Modell in der einen oder anderen Interpretation die Debatten um aktuell praktizierte Formen von Öffentlichkeiten. Derweil ist eine der offensichtlichsten Erkenntnisse aus Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* der Wandel der Öffentlichkeit über die Zeit.

Was hingegen hinterfragt werden kann, ist die ursächliche Rückführung des konstatierten Wandels auf digitale Technologien. Die Veränderungen werden oftmals vor dem Hintergrund medientechnologischer Entwicklungen diskutiert. Während Beck (1993), Giddens (1997), Mouffe (2000b, 2005), Crouch (2004), Blühdorn (2013) oder Michelsen und Walter (2013) Veränderungen der demokratischen Kultur und Praxis vorwiegend durch gesellschaftliche Wandlungsprozesse begründen, werden Umwälzungen der Öffentlichkeit als ein Element demokratischer Kultur und Praxis in erster Linie auf technologische Entwicklungen zurückgeführt.

Neuere Forschungsliteratur scheint diese Schlagseite identifiziert zu haben. Jeannette Hofmann (2019) etwa spricht sich für eine neue Forschungsperspektive aus, die Digitalisierung und Demokratie nicht in einem Kausalverhältnis sieht, sondern als eine Konstellation betrachtet, weil technologische Entwicklungen weder kausal gesellschaftlichen Wandel verursachen noch sich unabhängig von diesem vollziehen. Bereits die Entwicklung sowie die Art und Weise, wie digitale Technologien genutzt werden, sind kontingent in dem Sinne, dass sie von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, gemeinhin mit Post- oder Spätmoderne gegenüber der Moderne tituliert, geprägt sind (vgl. Hofmann 2019: 34). In Anbetracht der vorherrschenden Omnipräsenz von sozialen Medien in unserem Alltag scheinen jedoch größere gesellschaftliche Rahmungen eine lediglich nachgeordnete Rolle zu spielen, wenn der Fokus auf Öffentlichkeit liegt. Weil es einen Strukturwandel der Medien von den Massenmedien zu den sozialen Medien gegeben hat, bedürfe es einer Neukonzipierung der Öffentlichkeit (vgl. Bruns/Highfield 2015: 56 ff.; Ritzi 2019: 61), so die gängige Argumentation.

Ausgehend von diesem Befund lässt sich folgende Forschungslücke identifizieren: In Anbetracht des Wandels der Öffentlichkeit ist eine „übergreifende" Beschreibung aktuell

praktizierter Formen von Öffentlichkeit notwendig, die jedoch nicht auf digitale Technologien, sondern auf gesamtgesellschaftliche Rahmenbedingungen als treibende Kraft zurückgreift. Diese Forschungslücke versucht der vorliegende Artikel zu schließen und schlägt einen Idealtypus für Öffentlichkeiten in der Spätmoderne vor.[1]

Der Zweck einer idealtypischen Beschreibung besteht darin, Zusammenhänge und Entwicklungen, in denen Kulturerscheinungen eingebettet sind, „scharf zum Bewußtsein zu bringen" (Weber 1985: 201). Im Gegensatz zu Gattungsbegriffen, die dabei helfen, empirische Einzelerscheinungen zu klassifizieren, ermöglicht der Idealtypus „die *Eigenart* von Kulturerscheinungen" (ebd.: 201, Hervorhebung im Original) einzufangen, indem einzelne Gesichtspunkte und Zusammenhänge von „diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelerscheinungen" (ebd.: 190) gesteigert werden. Der Idealtypus ist dementsprechend kein Durchschnitt oder gar ein genaues Abbild des Untersuchungsgegenstandes, noch ist er ein gänzlich von der Wirklichkeit unabhängiges Denkgebilde (vgl. Jánoska-Bendl 1965: 34). Auch ist er nicht als anzustrebendes Ideal, Kritik an bestehenden Verhältnisse oder gar eine Strategie für soziale Transformation zu verstehen. Er ist ein Instrument (vgl. Kaesler 1995: 232) um, wie in diesem Fall, aktuell praktizierte Formen von Öffentlichkeiten zu verstehen, das heißt „kausal- und sinnadäquat zu erklären" (Gerhardt 2001: 284). Es geht im weiteren Verlauf folglich nicht darum, so heterogene Phänomene wie etwa *#metoo*, *Stuttgart 21, PEGIDA, Querdenker* oder *Fridays for Future* normativ zu beurteilen oder empirisch-analytisch ihre Unterschiede zueinander zu erfassen. Vielmehr gilt es an den Beispielen *Querdenker,* vor ihrer zunehmenden Radikalisierung ab Frühsommer 2021, und *Stuttgart 21* dasjenige herauszuarbeiten, was die beiden Phänomene idealtypisch in ihrer Öffentlichkeitsdimension vereint.

In den Abschnitten zwei und drei werden hierfür die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die unter dem Begriff ‚Spätmoderne' subsumiert werden, nachgezeichnet und die Folgen für den Diskurs als Kommunikationsmodus aufgezeigt. Dass dies in Anbetracht der unterschiedlichen Positionen zu den vieldiskutierten Begriffen Post- und Spätmoderne in diesem Rahmen erschöpfend nicht möglich ist, steht außer Frage. Indes wurde mit *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne* von Andreas Reckwitz (2017) eine überzeugende Interpretation vorgelegt, die mit ihrer Unterscheidung einer Logik des Allgemeinen in der Moderne und einer Logik der Singularitäten in der Spätmoderne zumindest eine Orientierung bietet. In Abschnitt vier wird das Habermas'sche Konzept der Öffentlichkeit rekonstruiert, mit dem Ziel aufzuzeigen, dass dieses Konzept der Logik des Allgemeinen folgt. Es eignet sich daher zur normativen Beurteilung, aber nicht zum Verstehen und Erklären aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten. Das gilt, wie in Abschnitt fünf ausgeführt wird, im Übri-

1 Die nachfolgenden Ausführungen in diesem Artikel stellen eine argumentative und konzeptionelle Weiterentwicklung der Ideen dar, die der Autor in seiner Dissertationsschrift mit dem etwas sperrigen Titel *Postmoderne Öffentlichkeiten. Der Wandel von der diskursiven Öffentlichkeit der Moderne zu den konnektiven Öffentlichkeiten der Postmoderne* 2018 an der Universität Heidelberg unter dem damaligen Namen Behzad Fallahzadeh dargelegt hat.

gen auch für andere Bestrebungen, das Habermas'sche Konzept an eine spätmoderne Welt anzupassen. Sie stellen eher ein Ideal von Öffentlichkeit in der Spätmoderne und nicht einen Idealtypus dar. Ein solcher wird in Rekurs auf und Abgrenzung zum Habermas'schen Konzept aus Abschnitt vier in den Abschnitten sechs bis neun vorgeschlagen. Das Ergebnis sei bereits vorweggenommen: Aktuell praktizierte Formen von Öffentlichkeiten stellen Meinungsöffentlichkeiten dar. Sie bilden sich um Meinungen und nicht um Themen, so dass nicht ein Strukturwandel zu konstatieren ist, sondern ein Formwandel der Öffentlichkeiten in der Spätmoderne.

2. Von der Moderne zur Spätmoderne

‚Post-' , ‚Spät-' oder ‚reflexive Moderne': Unabhängig davon, welcher Begriffstradition gefolgt wird, soll mit diesen Begriffen stets ein epochaler Wandel der Gesellschaft reflektiert und sichtbar gemacht werden (vgl. Eagleton 1997: VII). Im Zuge dessen geht es um nichts Geringeres als die Frage, ob sich ein kultureller Gesamtzusammenhang westlicher Gesellschaften ab den 1960er und 70er Jahren ausmachen lässt und, falls ja, wie dieser aussieht (vgl. Huyssen/Scherpe 1997: 7). Es verwundert folglich nicht, dass etwa mit Blick auf den Begriff ‚Postmoderne' bereits das Präfix ‚Post' für Kontroversen sorgt: Was soll es zum Ausdruck bringen (vgl. Lyotard 1993)? Einen unblutigen Bruch mit der Moderne (vgl. Kopp-Marx 2005: 33), eine Kritik an eine hinter die eigenen Ideale zurückgefallene Moderne (Wellmer 1994; Welsch 2008: 104 ff.) oder eine redigierte Fassung der Moderne (vgl. Lyotard 1994), die *postmoderne Moderne* (Welsch 2008)? Dieses lediglich angedeutete Dickicht an Fragen, Positionen und Strängen macht eine endgültige Bestimmung, was ‚Post-', ‚Spät-' oder ‚reflexive Moderne' ist und worin sich der mit ihr zum Ausdruck gebrachte gesellschaftliche Wandel manifestiert, schwierig. Die Vehemenz und Stetigkeit mit der die Diskussionen geführt werden, sind hingegen ein Beleg dafür, dass es einen Wandel gegeben hat. In der jüngsten Vergangenheit wurde dieser Wandel von Andreas Reckwitz überzeugend als eine Umstellung der Logik des Allgemeinen auf eine Logik der Singularitäten beschrieben.[2]

Für die Moderne ist die Welt chaotisch, unberechenbar, ungeordnet, intransparent. Bemühungen um einen Fortschritt zum Besseren werden unter diesen Bedingungen als aussichtslos erachtet (vgl. Bauman 1995: 15 ff.). Durch Rationalisierungsbestrebungen wird daher eine „relativ hohe Berechenbarkeit, Geordnetheit und Transparenz des Sozia-

2 Es sei angemerkt, dass die Beschreibung der Moderne durch eine Logik des Allgemeinen keine neue Erkenntnis in den Debatten zu Moderne / Postmoderne darstellt. Young (1990: 98) spricht beispielsweise von einer Logik der Identität in der Moderne, die basierend auf Vernunft zwingt, Dinge zusammenzudenken und auf eine Einheit zu reduzieren. Reckwitz zeigt indes, erstens, dass es auch in der Spätmoderne eine leitende Logik gibt. Und, zweitens, vermeidet er es, aus dem Wandel der Gesellschaft von der Moderne zur Spätmoderne eine teleologische Entwicklung hin zu Pluralität als Kern menschlichen Daseins abzuleiten, wie sonst üblich im Kontext postmoderner Auseinandersetzungen (vgl. exemplarisch Welsch 1994). Diese Entwicklung sieht er auch, für ihn ist sie jedoch Mittel einer neu entstandenen Mittelschicht, um der Logik der Singularitäten zu folgen. Ich folge seiner Begriffswahl von ‚Spätmoderne'.

len“ (Reckwitz 2017: 36) angestrebt, um Knappheits- und Ordnungsprobleme zu überwinden (vgl. ebd.: 34). Weil sie Konflikte begünstigen können, gilt es, Partikularitäten, Ambivalenzen, Pluralität auf der Grundlage von Rationalität zu überwinden (vgl. Bauman 1994: 8 ff.; Wellmer 1993: 50 ff.), so dass sich insgesamt eine „extensive und intensive Generalisierungsmaschine“ (Reckwitz 2017: 33) in Gang setzt, die „*eine Entsingularisierung des Sozialen*“ (ebd.: 46, Hervorhebungen im Original) zur Folge hat. Hinter den Rationalisierungsbemühungen der Moderne verbirgt sich eine Logik des Allgemeinen, die die Welt in Richtung Universalisierung, „zu dem für alle und überzeitlich Gültigen“ (ebd.: 36) drängt, um Fortschritt zu erzielen.

Die Bemühungen um Fortschritt durch Rationalität bleiben nicht ohne Erfolg. Die massenhafte Produktion von Waren etwa ermöglicht dem Gros der Menschen im Westen ein Leben ohne existentielle Nöte in relativer Sicherheit. Befreit davon, das eigene Überleben sicherzustellen und damit in die Lage versetzt, das eigene Leben jenseits situativ gegebener Probleme zu gestalten, können die Menschen leben, statt zu überleben (vgl. Inglehart 1997: 31). In den Fokus rückt verstärkt die Überwindung subjektiv empfundener Lebensprobleme, seien diese objektiv gegeben oder nicht (vgl. Schulze 2005: 22) sowie die Steigerung der Lebensqualität (vgl. Inglehart 1997: 7). Im zunehmenden Maße beginnen intrinsische Motive des Einzelnen den Ausgangspunkt von Handlungen zu bilden (vgl. Schulze 2005: VII). Eine gegebene Situation zwingt nicht mehr zu einer bestimmten Handlung, sondern regt lediglich zu einer Wahl an (vgl. ebd.: 208). Die Moderne war in ihren Bemühungen hiernach dermaßen erfolgreich, dass die Logik des Allgemeinen, beispielsweise in Form von sozialen Orientierungspunkten wie etwa Geschlecht, an Wirkkraft verliert und die Welt für die Menschen in der Spätmoderne zu einem Markt der Möglichkeiten avanciert (vgl. Bauman 1995: 15 ff.).

Diese Entwicklung bedeutet nicht, dass die Logik des Allgemeinen verschwindet. Sie rückt lediglich in den Hintergrund und wird zur ermöglichenden Infrastruktur einer nun im Vordergrund wirkenden „*soziale[n] Logik des Besonderen*“ (Reckwitz 2017: 11 Hervorhebungen im Original). Im Rahmen dieser neuen Logik bewegt sich die Gesellschaft weg vom Streben nach dem Allgemeinen hin zum Besonderen[3]. Dabei sei es „kein logischer Widerspruch, sondern eine reale Paradoxie, dass sich *allgemeine* Praktiken und Strukturen“ der Gesellschaft auf „die Verfertigung von *Besonderheiten*“ (ebd.: 13, Hervorhebungen im Original) umstellen. Gesellschaftliche Kontingenz mag zunehmen, soziale Orientierungspunkte mögen verschwinden, die Menschen ihre Handlungen an subjektiven und nicht objektiven Gegebenheiten ausrichten, ein *anything goes* bedeutet dies nicht. Mit der Spätmoderne findet vielmehr ein Wechsel von der Logik des Allgemeinen zur Logik der Singularitäten als treibende Kraft statt. Während in der Moderne Prozesse und Strukturen in erster Linie auf das Allgemeine ausgerichtet waren, rückt mit der Spätmoderne die Singularität in den Vordergrund (vgl. ebd.: 7).

3 Das Besondere ist durch seine „qualitative *Andersheit*“ (Reckwitz 2017: 54, Hervorhebung im Original) geprägt. Es verfügt über eine Eigenkomplexität, die nicht auf anderes zurückgeführt werden kann.

3. Primat der Meinung in der Spätmoderne

Mit Blick auf den Idealtypus aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeit ist von besonderer Relevanz, dass die Umstellung der Logik des Allgemeinen auf die Logik der Singularitäten, sprich der Wandel von der Moderne zur Spätmoderne, sich in einem Wechsel von Rationalisierung hin zur Kulturalisierung als Modus der Vergesellschaftung äußert (vgl. Reckwitz 2017: 75 ff.). Kulturalisierung meint, dass sich die Wertigkeit von Objekten, Subjekten, Räumen und weiterem nicht mehr am Grad ihrer Rationalität bemisst. Anstelle ihrer gewinnen andere Kategorien wie etwa Ästhetik, Emotionen oder Spiritualität über ihre genuinen Sphären hinaus an Strahlkraft und entscheiden maßgeblich darüber, ob etwas als singulär und damit in der Logik der Singularitäten als wertig erachtet wird oder nicht. Dies impliziert nicht, dass Rationalität in der Spätmoderne gänzlich verschwindet; es bedeutet jedoch, dass sie als zuvor dominierender Maßstab grundsätzlich an Bedeutung verliert und zuweilen kritisiert wird.

Für den diskursiven Verständigungsprozess hat das zur Folge, dass zunächst eine Heterogenisierung von Begründungstypen stattfindet. Bereits Young (1996: 123; 1990: 188) und andere vor und nach ihr haben darauf hingewiesen, dass der rational motivierte Diskurs andere Zugänge zur Sprache wenn nicht ausschließt, so doch zumindest marginalisiert. Die vielfältigen Möglichkeiten menschlicher Ausdrucksweisen zur Verständigung werden auf die vernünftige verkürzt. Jene, die der Autorität des besseren Arguments nicht folgen, sind entweder aus dem Diskurs ausgeschlossen oder gezwungen, einen Konsens einzugehen, den sie aus nicht-rationalen Gründen womöglich nicht eingegangen wären. Mit der Aufwertung anderer Kategorien als jener der Rationalität im Zuge der Kulturalisierung ändert sich dies. Die Möglichkeit, nicht-rationale, unvernünftige Argumente zur Begründung der eigenen Meinung in den Diskurs einzubringen, gewinnt an Akzeptanz, ebenso wie es möglich wird, rationalen Argumenten mit diesen zu begegnen. Unterschiedliche Begründungstypen stehen gleichwertig einander gegenüber. Meinungen können auf vielfältige Weise untermauert werden und im Diskurs bestehen, selbst wenn sie nicht rational begründet sind. Weder sind vor diesem Hintergrund rational motivierte Argumente objektiv und damit für alle gleichermaßen nachvollziehbar noch die einzig zulässigen. Mit der Spätmoderne finden nicht nur im Sinne einer Pluralisierung weit mehr Personen und Gruppen, und damit auch Meinungen, Gehör. Ebenso wird der Verständigungsprozess hinsichtlich der Begründungstypen heterogener. Insgesamt nimmt im Diskurs die Kraft des besseren Arguments ab. Zweitens dürfen die Folgen zunehmender Meinungsvielfalt nicht unterschätzt werden. In der Spätmoderne ist eine Demokratisierung der Sprecherposition zu beobachten.

Auch wenn weiterhin marginalisierte Personen und Gruppen in der Spätmoderne existieren und gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit ein weithin verbreitetes gesellschaftliches Problem darstellt, haben weit mehr Menschen als Sprecher:innen Zugang zur Öffentlichkeit. „[D]as ethische Recht auf Gehör“ (Nassehi 2020: 51) etabliert sich zunehmend. Dies kann als Erweiterung des freien Zugangs begriffen werden. Ein Anspruch darauf, dass ein Publikum zuhört, bedeutet es nicht. Das Recht auf Gehör

impliziert nicht die moralische Pflicht eines Publikums zuzuhören, ebenso wenig wie es ein solches konstituiert. Das eine oder das andere wäre jedoch in Anbetracht der „kommunikativen Fülle“ (Ercan et al. 2019), die sich zwangsläufig aus einer Demokratisierung der Sprecher:inposition ergibt, umso wichtiger. Für den Diskurs als Verständigungsprozess, ob auf Grundlage rationaler oder nicht-rationaler Argumente geführt, bedeutet dieser Mangel am Zuhören, das „neue demokratische Defizit“ (Dobson 2012), eine Trennung von der Meinung und ihrer Begründung zugunsten der Meinung. So wird es wichtiger, dass die Meinung geäußert wird, während die Begründung an Bedeutung verliert. Die Verständigungswahrscheinlichkeit sinkt, wie Nassehi (2020: 52) annimmt, nicht auf Grund der Zunahme von möglichen Nein-Stellungnahmen in Folge der Demokratisierung der Sprecher:inposition. Sie schwindet, weil Meinungen gegenüber Gründen wichtiger werden. Während die Heterogenisierung der Begründungstypen die Kraft des besseren Arguments schwächt, wird mit der Demokratisierung der Sprecher:inpositionen ohne entsprechende Gewährleistung von Zuhörerschaft der Diskurs zunehmend auf bloße Meinungsäußerung verengt.

Für den Diskurs als Verständigungsprozess bedeutet die Heterogenisierung der Begründungstypen und Demokratisierung der Sprecherposition letztlich eine Stärkung der Meinung. Diese ist zunehmend der Kritik entzogen und nimmt eine quasi transzendentale Position in der Spätmoderne ein (vgl. Eagleton 1997: 49 ff.). Sie muss als gegeben und unveränderbar erachtet werden. Obschon Akteure auch in der Spätmoderne sich austauschen, Zeitungen lesen, in Internetforen posten und Meinungen diskutieren, wird es in Folge der Kulturalisierung schwieriger den Meinungshalter zu einer anderen Meinung zu bewegen. Der Diskurs ist hiernach in der Spätmoderne keine rein theoretische Fiktion, er verschwindet nicht, sondern wird weiterhin praktiziert. Seine Wirkung hält sich jedoch in Grenzen. Der Ausspruch ‚Das ist halt meine Meinung‘ steht synonym hierfür. In der Spätmoderne werden in Folge der Kulturalisierung Meinungen daher zuvörderst bekannt gegeben, anstatt zur Diskussion gestellt zu werden (vgl. Veith 2001: 294). Geäußerte Meinungen können nicht mehr als Ausgangspunkt eines Diskurses zur Findung eines Konsens begriffen werden, sie bilden eher einen Pool an Alternativen, aus dem frei gewählt werden kann (vgl. ebd.: 352). Vor diesem Hintergrund, dem Primat der Meinung in der Spätmoderne, ist eine diskursive Öffentlichkeit, die einen rational erzielten Konsens in den Vordergrund rückt, anachronistisch.

4. Diskursive Öffentlichkeit und die Logik des Allgemeinen

Die Notwendigkeit einer diskursiven Öffentlichkeit ergibt sich bei Habermas insbesondere aus der Kritik am liberal-prozeduralen Demokratieverständnis. Dieses verortet die Quelle der Legitimation des politischen Systems nicht bei den Bürger:innen, sondern im politischen System selbst und wechselt damit von der *input*- zur *output*-Legitimation. Kritisch an diesem Perspektivenwechsel ist insbesondere zweierlei: Erstens kann in liberal-prozeduralen Ansätzen die *input*-Legitimation durch die Bürger:innen nur noch

durch alle paar Jahre stattfindende Wahlen erfolgen. Eine wachsende Kluft zwischen den Bürger:innen und dem politischen System öffnet sich. Zweitens ist in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft kein System in der Lage, ein anderes System zu beobachten (vgl. Luhmann 1984: 58 ff.). Alles, was außerhalb des Systems ist und sich ereignet, ist Umwelt für dieses. Ein Ort, an dem gesamtgesellschaftliche Probleme und eventuelle Lösungen dieser als Ganzes thematisiert werden, existiert nicht (vgl. Habermas 1992: 417 ff.). Auch das politische System in seiner funktionalen Ausdifferenzierung ist hierzu nicht mehr in der Lage. Es kann nur unzureichend Themen und Probleme adäquat identifizieren und damit *output*-Legitimation generieren (vgl. ebd.: 401 ff.).

Um diesen beiden Problemen zu begegnen, entwickelt Habermas (1992: 361 ff.) das Konzept der diskursiven Öffentlichkeit, für das er sowohl auf republikanische als auch liberale Elemente zurückgreift. Erstere bestärken den Meinungs- und Willensbildungsprozess jenseits von Wahlen, indem sie den Bürger:innen stärker in die Pflicht nehmen; letztere stärken die Autonomie dieser gegenüber dem Staat, gewährleistet durch den rechtlichen Schutz der Privatsphäre. Damit geht eine politische Aufwertung der privaten Sphäre des Einzelnen einerseits und eine Abwertung des politischen Systems andererseits einher. Der private Raum ist jene Sphäre, in der gesellschaftliche Probleme ihre lebensweltliche Relevanz gewinnen und aus der sich die Themen der Öffentlichkeit speisen (vgl. ebd.: 441), während das politische System, im Idealfall, auf administrative Aufgaben beschränkt und als Herrschaftsinstrument abgeschafft wird (vgl. Habermas 1990: 152; Kantner/Tietz 2003: 120 ff.).

Als die zum Publikum versammelten Privatleute (vgl. Habermas 1990: 86), verortet zwischen der privaten Sphäre der Bürger:innen und dem politischen System, obliegt es der Öffentlichkeit, relevante Themen oder Probleme aus der Lebenswelt der Bürger:innen zu identifizieren und eine öffentliche Meinung zu ihnen an das politische System weiterzutragen (vgl. Habermas 1992: 361 ff.; Neidhardt 1994: 8; Perlot 2008: 20). Habermas verfolgt demnach mit seinem Konzept der Öffentlichkeit nicht das Ziel, das politische System aufzulösen und Formen attischer Demokratie zu etablieren. Repräsentative Elemente und das politische System bleiben notwendig (vgl. Chambers 2003: 308). Vielmehr soll die Öffentlichkeit als ein „Transformationsriemen" (Habermas 2008: 143) die Kluft zwischen den Bürger:innen und dem politischen System überbrücken und fortwährende *input*-Legitimation ermöglichen.

Auf Grund dieser zentralen Stellung kann nicht jede Ansammlung von Privatbürger:innen bei Habermas als Öffentlichkeit fungieren und *input*-Legitimation erzeugen. Einerseits ist es von herausragender Bedeutung, dass die Öffentlichkeit unterschiedlichsten Meinungen zu einem Thema Raum gibt. So soll sichergestellt werden, dass die Öffentlichkeit nicht durch bestimmte Gruppierungen als Herrschaftsinstrument missbraucht wird. Ein goldenes Zeitalter der Öffentlichkeit gab es derweil nicht (vgl. Schudson 1992). Der Anspruch einer vielfältigen Meinungslandschaft stand und steht weiterhin aus unterschiedlichen Gründen einer „realen Exklusivität" (Kocka 2000: 34) gegenüber. Nichtsdestotrotz verstanden sich die Teilnehmenden der literarischen Cafés des 18. Jahrhunderts als eine Ansammlung vieler Menschen auf Augenhöhe (vgl. Kantner/

Tietz 2003: 114). Die Öffentlichkeit erschien in der Selbstwahrnehmung der Bürger:innen als aus einer Vielzahl verschiedener und gleichberechtigter Individuen zusammengesetzt und somit als ein prinzipiell offener Raum mit freiem Zugang (vgl. Habermas 1990: 97), in dem eine ideale Sprechsituation vorherrschte. Andererseits bildet auch ein vielfältiges Publikum versammelter Privatleute mit unterschiedlichen Meinungen noch keine Öffentlichkeit. Die Teilnehmenden sprechen zunächst für sich, so dass die Ansammlung eher einer Ballung von Individuen mit verschiedenen Meinungen gleicht. Um als Öffentlichkeit verortet zwischen den einzelnen Bürger:innen und dem politischen System zu fungieren, müssen die Versammelten durch einen rational motivierten Diskurs einen Konsens finden. Der Diskurs in der Öffentlichkeit ist folglich kein Palaver, keine fortwährende Kommunikation der Beteiligten zu einem Thema in Endlosschleife. Verständigung, im Sinne von sich ausgehend von anfänglich unterschiedlichen Meinungen vernunftgeleitet auf eine gemeinsame Meinung zu einigen, ist das Ziel.

Dieserart Konsenserwartung ist tief in den kommunikationstheoretischen Annahmen von Jürgen Habermas verankert, auf die wir an dieser Stelle nur oberflächlich eingehen können. Das Neue, das Habermas mit seiner Theorie kommunikativer Handlung in die Handlungstheorie einführt, ist die „irreduzible Eigenstruktur menschlicher Kommunikation" (Joas 1986: 146): Handlungskoordination zwischen Akteuren kann auf Basis „eines kooperativen Deutungsprozesses" (Habermas 1987a: 151), der kommunikativen Handlung, erfolgen und muss nicht stets normenregulierter, strategischer oder dramaturgischer Natur sein. Im Unterschied zu Letzteren „hat keiner der Beteiligten ein Interpretationsmonopol" (ebd.: 150), sondern die Akteure müssen Geltungsansprüche für ihre Äußerungen erheben, die von der Gegenseite abgelehnt oder angenommen werden können (vgl. ebd.: 148). Das Ziel besteht dabei darin, eine gemeinsame Situationsdefinition zu finden. Sind die Akteure darin erfolgreich, so können sie davon ausgehen, dass eine zwischen ihnen intersubjektiv geteilte Situationsdefinition vorherrscht und damit die Voraussetzungen für eine gemeinsame Handlung vorliegen (vgl. ebd.: 187). Auch in anderen Handlungsmodi kann der Ausgangspunkt gemeinsamer Handlungen eine geteilte Situationsdefinition sein. Aber nur im Rahmen der kommunikativen Handlung ist sichergestellt, dass diese durch die Verwendung verständnisorientierter Sätze erzielt worden ist.

Solange die Lebenswelten der Akteure sich grundsätzlich überlagern, hat die Verständigung eher den Charakter von Reparaturleistungen. Die Situationsdefinitionen differieren nicht grundsätzlich voneinander, lediglich einzelne Punkte müssen verhandelt werden. Mit der Moderne differenzieren sich derweil „die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhalten beitragen" (Habermas 1987b: 218) immer weiter aus, zunehmend treffen Akteure mit gänzlich unterschiedlichen Situationsdefinition aufeinander. Je mehr diese Entwicklung voranschreitet, „umso mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rational motivierten Verständigung, also einer Konsensbildung, die sich letztlich auf die Autorität des besseren Arguments stützt" (ebd.: 218). Die hier zum Tragen kommende Rationalität ist weniger als eine Potenz des einzelnen Subjekts zu verstehen. Sie ist vielmehr ein Potential der

Sprache, das im Rahmen der kommunikativen Handlung zur Geltung kommt und ein Urteil über die jeweils erhobenen Geltungsansprüche erlaubt (vgl. Habermas 1992: 16). Anders gesagt: In der kommunikativen Vernunft ist Vernetzung, koordiniertes Handeln, bereits als Ziel von Verständigung enthalten. Sprache im Allgemeinen und der rational motivierte Diskurs im Speziellen werden so zur Quelle sozialer Integration (vgl. ebd. 1992: 33, 1987b: 208).

Vor diesem kommunikationstheoretischen Hintergrund ist der Diskurs innerhalb der Öffentlichkeit ein Wettstreit von Kritik und Gegenkritik anhand rationaler Argumente (vgl. Müller-Doohm/Neumann-Braun 2006: 98), allerdings nicht, wie bereits oben angedeutet, als Selbstzweck (vgl. Gaus 2016: 512 ff.). Vielmehr soll er „die Handlungspläne und die Zwecktätigkeiten der Beteiligten zur Interaktion" (Habermas 1987a: 143) zusammenfügen. Ebenso von Bedeutung ist es folglich, dass der Diskurs in einen Konsens mündet. Konsens bedeutet in diesem Fall mehr als die bloße Zustimmung der einzelnen Teilnehmenden zu einer bestimmten Meinung (vgl. Habermas 1992: 438). Die Beteiligten gelangen zu einer gemeinsam geteilten Meinung, welche im Modus der Deliberation auf Basis rationaler Argumente durch „gegenseitige Überzeugung und nicht die Überredung oder Aushandlung" (Ritzi 2019: 68) erzielt wurde. Ausschließlich in diesem Fall hat die Öffentlichkeit *input*-Legitimation generiert (vgl. Lafont 2015: 43). Im Fokus von Konsens steht somit nicht die Einstimmigkeit oder die freiwillige Zustimmung der Beteiligten zu einer Meinung; die gleichbegründete Zustimmung aller Teilnehmenden steht im Vordergrund (vgl. King 2013: 162; Mouffe 2000b: 48 ff.). In diesem Sinne entspricht der Konsens auch nicht dem Willen aller Teilnehmenden und ist daher legitim, sondern er ist das Ergebnis eines Diskurses basierend auf einem Set an Kommunikationsregeln und daher legitim (vgl. Gaus 2016: 506). Das primäre Ziel der Öffentlichkeit besteht somit darin, unterschiedliche Meinungen zu einem Thema auf Grundlage der Autorität des besseren Arguments zu einem Konsens zusammenzufügen (vgl. Luhmann 1970: 4).

Dass dieses Verständnis einer Logik des Allgemeinen folgt, dürfte bereits ersichtlich sein. Habermas (1992: 11) selbst versteht seine Diskurstheorie als den Versuch, die Moderne vor ihrem Kollaps auf Grund von Unvernunft zu retten. Mit Blick auf die Meinung gewährt die Habermas'sche Öffentlichkeit unterschiedliche Meinungen ausschließlich als private Meinung, während es gilt, im gesellschaftlichen Rahmen eine gemeinsame Meinung zu finden (vgl. Mouffe 2000a: 8). Und mit Blick auf den Diskurs ist die Inanspruchnahme nicht-rationaler Argumente nicht vorgesehen (vgl. Young 1996: 123). Jene, die auf Grund nicht-rationaler Argumente eine Meinung halten, vertreten eine unvernünftige Meinung und sind infolgedessen ausgeschlossen oder werden nicht gehört. Nicht nur müssen alle Meinungen in einen Konsens überführt sein, damit Legitimation aus der Öffentlichkeit erwächst, auch hat der Diskurs entlang rationaler Argumente zu erfolgen. Ob beides, der angestrebte Konsens und die Orientierung an Rationalität, ausreichend ist, um Konsens im oben dargelegten Sinne, wie aus postmoderner Perspektive geschehen, als eine Form des weichen Imperialismus (vgl. Docherty 1993: 26) oder insgesamt die Habermas'sche Diskurstheorie als einen Rückfall „in die Emanzipations-

ideologien des modernen Vernunftglaubens“ (Kopp-Marx 2005: 13) zu bewerten, sei dahingestellt. Iris Marion Young (1990: 118) hat indes zurecht festgestellt, dass Jürgen Habermas lediglich der stärkste Pluralist unter den Universalisten ist.

Das Habermas’sche Konzept der Öffentlichkeit kann daher nicht mehr zum Verstehen und Erklären aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeit beitragen, weil diese einer anderen Logik folgen. Sie kann weiterhin ein Urteil über sie ermöglichen, aber auch das nur aus der Perspektive der Moderne. Dies hat zur Folge, dass die Wirklichkeit, etwa in Form von Teilöffentlichkeiten oder unvernünftig begründeten Meinungen, nur noch negativ vom normativen Ideal abweichen kann.

5. Nachjustierungen, aber keine Neukonzipierungen

Die Einsicht, dass es angesichts eines gesellschaftlichen Wandels von der Moderne zur Spätmoderne eines anderen Verständnisses der Öffentlichkeit bedarf, ist nicht neu. Autor:innen wie James Bohman (1995, 1996), John Dryzek (2005), Amy Gutmann und Dennis Thompson (1996), Iris Marion Young (1996, 1997) oder auch Daniel Gaus (2016) passen das Konzept der diskursiven Öffentlichkeit an veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen an. Insbesondere vor dem Hintergrund zunehmender Pluralität und dem Autoritätsverlust der Rationalität müsse, so der Tenor, vom rationalen Diskurs abgerückt werden, da es weder für alle nachvollziehbare Argumente gebe (vgl. Bohman 1995: 254) noch die rationale Verständigung selbst von der Kritik ausgenommen sei (vgl. Taylor 1986: 45). Die Anpassungen erfolgen, wiewohl sich die Ansätze voneinander unterscheiden, in ähnlicher Weise. Keiner der vorgenannten Vorschläge begegnet der Kulturalisierung durch Stärkung rationaler Elemente. Es wird vielmehr die entgegengesetzte Strategie verfolgt, den Diskursbegriff derart zu erweitern, dass beispielsweise Emotionen einen Platz finden (vgl. König 2014: 170). Wichtiger sei es für die im Diskurs vertretenen Positionen Verständnis und Empathie durch Verwendung auch nichtrationaler Argumente aufzubringen, als das Gegenüber zu überzeugen (vgl. Mendelberg 2002: 153). Infolgedessen wird konzeptionell von Konsens auf Kompromiss umgestellt: Eine gemeinsame Handlung oder eine gemeinsam vertretene öffentliche Meinung muss nicht mehr gleichbegründet sein. Ausreichend ist es, sich aus unterschiedlichen Gründen und Meinungen auf ein Ziel zu einigen. Dies würde auch in Anbetracht grundsätzlicher Meinungsverschiedenheit einen Korridor für weitere Zusammenarbeit schaffen (vgl. Bohman 1996: 25 ff.; Dryzek 2009: 170).

Problematisch an diesen Ansätzen mit Blick auf das hier verfolgte Vorhaben ist, dass im Zuge der Öffnung des Diskurses für anders als rational gelagerte Argumente und den Wechsel von Konsens auf Kompromiss die Anforderungen an die Beteiligten steigen. Der Diskurs führt nicht notwendigerweise zu Empathie und Verständnis. Ebenso kann er die Tiefe der Konflikte erst recht offenlegen und einen möglicherweise zuvor vorhandenen Korridor der Zusammenarbeit verschließen (vgl. Shapiro 1999: 31). Um trotzdem einen Kompromiss zu finden, müssen die Beteiligten über

bestimmte Tugenden, wie etwa Geduld, Toleranz oder Empathiebereitschaft verfügen, um ungeachtet unterschiedlichster Gründe und Meinungen oder gar tiefgehender Konflikte einen Kompromiss einzugehen. Mit anderen Worten: Während bei Habermas die Sprache allein die Quelle der Integration ist, werden in diesen Ansätzen die Individuen wieder stärker in Verantwortung genommen. Das stellt insofern ein Problem dar, als dass es sich damit bei diesen Ansätzen nicht um Idealtypen von Öffentlichkeiten handelt, sondern um normative Bestrebungen, eine Antwort darauf zu geben, wie ideale Öffentlichkeiten in der Spätmoderne zu sein haben. Im Vordergrund steht die Ermöglichung von Pluralität und Zusammenarbeit durch Anpassung der Kommunikationsregeln und weniger das Verstehen und Erklären aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten. Die Ansätze stellen eher Nachjustierungen dar. Eine Neukonzipierung von Öffentlichkeit drängt sich auf.

6. Vorüberlegung zu einem Idealtypus aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeit

Protestierende, die sich zusammengeschlossen haben, vertreten eine gemeinsam geteilte öffentliche Meinung, so dass Meinungsbildungsprozesse dem Protest als vorgelagert zu erachten sind. Dieser vorgelagerte Prozess stellt seine Öffentlichkeitsdimension dar. Ausgehend hiervon sind aktuelle Proteste mit Blick auf diese Dimension paradoxe Erscheinungen: Personen aus unterschiedlichen sozialen, politischen, kulturellen oder ökonomischen Milieus mit miteinander schwerlich zu vereinbarenden (Selbst-)Verortungen und sich widersprechenden Weltanschauungen vertreten eine gemeinsame öffentliche Meinung. Ein aktuelles Beispiel sind die selbsternannten *Querdenker*. Eine erste empirische Erhebung zeigt, dass diese in ihrer Zusammensetzung äußerst heterogen sind (vgl. Frei et al. 2021). Die Teilnehmenden kommen einerseits aus gänzlich unterschiedlichen politischen Stoßrichtungen, so dass sowohl Rastalocken als auch Springerstiefel, sowohl *Jack Wolfskin* als auch *Thor Steinar* nebeneinander zu finden sind. Andererseits decken die Gründe, aus denen die Teilnehmenden gegen die Corona-Maßnahmen der Bundesregierung protestieren, unabhängig von der politischen Orientierung, ein breites Spektrum an Begründungstypen ab. Es lassen sich Begründungstypen mit Bezug zur Natur, Spiritualität, alternativen Heilmethoden, ebenso wie zur Wissenschaft feststellen. Der Protest ist, so die Autor:innen der Erhebung, durch „eine Verschränkung romantischer und rationalistischer Motive“ (ebd.: 250) gekennzeichnet, die keine „weltanschauliche Kohärenz“ (ebd.: 251) erkennen lässt. Ein anderes, etwas älteres Beispiel sind die Proteste rund um die Umbaupläne des Stuttgarter Hauptbahnhofs durch die Deutsche Bahn. Im Rahmen des *Aktionsbündnis gegen Stuttgart 21* versammelten sich Bürger:innen, um gegen dieses Vorhaben zu protestieren. Dieses Bündnis bestand aus so unterschiedlichen Organisationen wie *Leben in Stuttgart*, *Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland (BUND)*, dem Stuttgarter Kreisverband von *Bündnis 90/Die Grünen*, dem Fahrgastverband *Pro Bahn*, dem *Verkehrsclub Deutschland*, dem parteifreien Bünd-

nis *Stuttgart Ökologisch Sozial*, *Die Linke*, der *Schutzgemeinschaft Filder e. V.* und dem *Architekturforum Baden-Württemberg*.[4] Einige beteiligten sich folglich, weil *Stuttgart 21* Fragen der Umstrukturierung des städtischen Raums betraf, andere engagierten sich im Namen des Naturschutzes oder auf Grund ästhetischer Fragestellungen, wiederum andere kritisierten die neoliberalen Bestrebungen eines ehemals staatlichen Unternehmens oder sahen eine vermeintliche Elite zum eigenen Vorteil handeln. Wenn auch nicht in dem Maße, wie es bei den *Querdenkern* zu beobachten ist, lässt sich auch bei *Stuttgart 21* eine Verschränkung unterschiedlicher Gründe und Begründungstypen beobachten.

In beiden skizzierten Beispielen ist festzustellen, dass die versammelten Privatleute eine gemeinsame Meinung vertreten, gleichwohl sie in ihren Gründen, warum sie diese vertreten, teilweise diametral voneinander abweichen und unterschiedliche Begründungstypen heranziehen. Während im Rahmen des diskursiven Modells eine gemeinsame öffentliche Meinung durch einen kooperativen Deutungsprozess von Kritik und Gegenkritik erzielt wird, erlauben die Beispiele die begründete Annahme, dass der Meinungsbildungsprozess nicht diskursiv erfolgt ist: Weder liegt ein Konsens vor, noch sind ausschließlich rationale Argumente anzutreffen. Es wird eine öffentliche Meinung aus unterschiedlichen Gründen und Begründungstypen vertreten. Der Ausgangspunkt eines Idealtypus aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeit ist folglich die Frage, wie solch eine öffentliche Meinung zustande kommt.

7. Zustimmung, weder Konsens noch Kompromiss

In Abschnitt 3 zum „Primat der Meinung" wurden die Auswirkungen der Kulturalisierung in der Spätmoderne auf den Diskurs dargelegt. Diese bestanden darin, dass sich eine Hybridisierung der Begründungstypen sowie Demokratisierung der Sprecher:inposition einstellt, die in der Folge zum Primat der Meinung führen. Hierdurch sollte zum Ausdruck gebracht werden, dass Meinungen in der Spätmoderne in erster Linie verkündet und als feststehend erachtet werden müssen. Sie sind der Kritik entzogen. Auf Grund dieser apodiktischen Natur bilden Meinungen in der Spätmoderne nicht mehr den Ausgangspunkt für einen Diskurs, sondern stellen in ihrer Summe einen Meinungspool aus Alternativen dar, aus dem gewählt werden kann.

Ausgehend hiervon sind drei Szenarien denkbar, die eintreten können, sollte eine Meinung zu einem Thema veröffentlicht werden. Erstens: Die veröffentliche Meinung findet keine Beachtung. In diesem Fall bleibt die Äußerung ohne Folgen. Ein Meinungsbildungsprozess findet nicht statt. Zweitens: Die geäußerte Meinung findet Beachtung, wird aber von anderen nicht geteilt. Während in der Logik des Allgemeinen der Diskurs hier seinen Anfang nimmt und einen Konsens oder Kompromiss anvisiert, bleiben in der Logik der Singularitäten auf Grund des Primats der Meinung die sich widersprechenden

4 Die Liste ist entnommen aus dem *Wikipedia*-Artikel zu den Protesten gegen *Stuttgart 21*. http://de.m.wikipedia.org/wiki/Protest_gegen_Stuttgart_21; 07.01.2020.

Meinungen im Raum stehen. Auch in diesem Szenario findet kein Meinungsbildungsprozess statt. Drittens: Die veröffentlichte Meinung findet nicht nur Beachtung, sondern auch Zustimmung. Im Gegensatz zu den beiden Szenarien zuvor erfährt die veröffentlichte Meinung hier Bestätigung durch andere Personen, indem diese ihre Zustimmung zur veröffentlichten Meinung wiederum selbst veröffentlichen, weil die veröffentliche Meinung ihrer eigenen entspricht. Ungeachtet der Gründe und Begründungstypen wird in diesem Szenario die veröffentliche Meinung nicht nur geteilt, sondern die Zustimmung wird öffentlich zum Ausdruck gebracht. Dieses Szenario ist in einem diskursiven Ansatz nicht vorgesehen, weil es außerhalb seines Erkenntnisinteresses liegt. Während diskursive Ansätze danach fragen, wie aus unterschiedlichen Meinungen eine öffentliche generiert werden kann, liegt in diesem Szenario bereits eine gemeinsame Meinung vor. Dass dieses dritte Szenario idealtypisch den Meinungsbildungsprozess der beiden oben aufgeführten Beispiele beschreibt, zeigt ein genauerer Blick auf Zustimmung in Abgrenzung zu Konsens und Kompromiss.

Charakteristisch am Kompromiss ist, dass er weder einer Kongruenz der Meinungen noch der Gründe bedarf (vgl. Habermas 1992: 204; Peters 1994: 65; Jones/O'Flynn 2013). Er kann auch dann erzielt werden, wenn sich sowohl die Meinungen als auch die Gründe der Beteiligten unterscheiden. Ein Diskurs, welcher Art und Weise auch immer, bleibt hierfür unerlässlich. Konsens wiederum beschreibt einen Zustand, im Rahmen dessen hervorgebrachte Argumente auf Grund ihrer Objektivität alle auf die gleiche Art und Weise überzeugt haben (vgl. Bohman 1996: 45). Die Gründe der Beteiligten, warum sie am Ende des Diskurses die Meinung vertreten, unterscheiden sich nicht voneinander (vgl. Habermas 1992: 204). Die gleichbegründete Zustimmung ist das Ziel, so dass sich im Konsens sowohl die Meinung der Beteiligten als auch ihre Gründe am Ende decken. Mit Blick auf die *Querdenker* und *Stuttgart 21* ist derweil schwerlich ein Kompromiss oder Konsens auszumachen. Einerseits kann nicht von einem Konsens zwischen den Teilnehmenden ausgegangen werden. In beiden Beispielen sind eine Vielzahl an unterschiedlichen Gründen und Begründungstypen festzustellen. Andererseits kann eben so wenig von einem Kompromiss ausgegangen werden. Die Beteiligten in beiden Beispielen vertreten eine gemeinsame Meinung. Einerseits, dass die Corona-Maßnahmen der Bundesregierung zu weit gehen, andererseits, dass der Stuttgarter Bahnhof nicht umgestaltet werden sollte. Somit liegt in den Beispielen weder ein Konsens noch ein Kompromiss vor. Ein Diskurs als Meinungsbildungsprozess kann folglich ausgeschlossen werden.

Festzustellen ist hingegen, dass die Beteiligten eine gemeinsame Meinung ungeachtet offensichtlicher Widersprüche insbesondere bei den *Querdenkern* nicht nur teilen, sondern auch ihre Zustimmung dazu veröffentlichen. Zustimmung muss daher als eine nichtdiskursive Praxis verstanden werden. Sie bedarf keines Diskurses, weil nicht die Findung eines Konsenses oder Kompromisses im Fokus steht. Jeder Zustimmende kann eigene Gründe haben, sowohl warum er diese spezifische Meinung aus dem Pool an Alternativen teilt als auch warum er seine Zustimmung zu dieser veröffentlicht. Ausschlaggebend ist lediglich die Tatsache, dass die veröffentlichte Meinung sich mit der eigenen Meinung deckt. Eine äußerst reduzierte, gleichsam binäre Kommunikation, sei

es der Klick auf einen Like-Button, der Ausdruck ‚Ja' oder der Kauf eines Produkts, wäre dann ausreichend. Wie viele veröffentlichte Bestätigungen notwendig sind, um von einer öffentlichen Meinung sprechen zu können, ist ebenso wenig zu beantworten wie die Frage, wie viele Privatleute zusammenkommen müssen, um ein Publikum zu bilden. Es kann lediglich formuliert werden: Der Meinungsbildungsprozess von der privaten zur gemeinsamen öffentlichen Meinung ist angesichts des Primats der Meinung idealtypisch weniger durch ein Set an Kommunikationsregeln bestimmt als vielmehr alleinig durch Zustimmung als nicht-diskursive Praxis. Der Meinungsbildungsprozess ist mit der veröffentlichten Zustimmung abgeschlossen. Sie versammelt die Privatbürger:innen zu einem Publikum.

Damit ist keine Aussage über den privaten Meinungsbildungsprozess der Beteiligten getroffen, also über die Frage, wie diese zunächst zu ihrer privaten Meinung gelangen. In der Spätmoderne muss diese, wie bereits ausgeführt, als gegeben erachtet werden. Auch ist nicht gesagt, dass Öffentlichkeiten in der Spätmoderne ohne interne Kommunikationsregeln operieren. Die Kommunikation zwischen den Zustimmenden wird notwendigerweise Regeln folgen. Diese dienen jedoch weniger der Findung einer gemeinsamen Meinung, da diese bereits vorliegt. Vorstellbar ist eher, dass die Regeln in erster Linie dazu genutzt werden, die gemeinsam vertretene Meinung zu bestätigen oder gegebenenfalls die nächste Aktion zu planen. Dass der Meinungsbildungsprozess mit der veröffentlichten Zustimmung abgeschlossen ist, bedeutet jedoch, dass sich die private und öffentliche Meinung decken. Letztere ist nicht das Ergebnis eines Deliberationsprozesses ausgehend von ersterer. Eine Trennung prä-diskursiver, privater Meinung der jeweils einzelnen Zustimmenden und der von ihnen gemeinsam geteilten post-diskursiven, öffentlichen Meinung existiert auf Grund der nicht-diskursiven Praxis nicht. Ähnlich neuerer Formen politischer Teilhabe (vgl. Bang/Sørensen 1999; Norris 1999; Dalton 2006; Bakardjieva 2012; Amnå/Ekman 2014) muss die öffentliche Meinung als Ausdruck persönlicher Hoffnungen, Überzeugungen, Lebensstile, Bedürfnisse oder individueller Betroffenheit der Zustimmenden verstanden werden. Ein Unterschied zwischen dem, was öffentliche und private Meinung ist, existiert nicht. Die Grenze von Privatheit und Öffentlichkeit verschwimmt mit den Öffentlichkeiten der Spätmoderne.

Zweierlei ist indes besonders hervorzuheben: Erstens bedeutet dies nicht, dass eine solche öffentliche Meinung zwangsläufig je nach Perspektive eine lediglich halb-öffentliche oder halb-private Meinung darstellt, sprich in der Sphäre der Subpolitik (vgl. Beck 1993) verortet werden muss. Sie kann, je nach Umfang der Bestätigungen, das unmittelbare Lebensumfeld der Zustimmenden weit überragen, auch wenn sie lokal verortet ist. Zweitens trifft es zu, dass zunehmend die Individuen selbst (vgl. Konert/Hermanns 2002: 500) aber auch die Medien (vgl. Weiß 2002: 20) darüber entscheiden, was öffentlich und was privat ist. Dies bedeutet freilich nicht, dass die Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit mit dem Aufkommen der Spätmoderne verschwunden, aufgehoben oder beliebig geworden ist. Jede Meinung kann veröffentlicht werden, während nicht jede veröffentlichte Meinung den Status einer öffentlichen Meinung erreichen kann, auch nicht mit Hilfe der sozialen Medien oder im digitalen Raum (vgl.

Margetts et al. 2015: 279). Sie bedarf in einem bestimmten Maße der Zustimmung durch andere. Bleibt diese Zustimmung aus, existiert die veröffentlichte Meinung weiterhin als private Äußerung. Die Grenze bleibt bestehen. Ausschließlich im Erfolgsfall wird die veröffentlichte zu einer öffentlichen Meinung und die Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit verschwimmt. Während folglich im Rahmen diskursiver Öffentlichkeit die Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit selbst das Ergebnis eines Aushandlungsprozesses sein kann (vgl. Rogg 2003: 131), hängt sie hinsichtlich Öffentlichkeiten in der Spätmoderne an der Zustimmung. Oder anders gesagt: Kommunikationsregeln sind mit Blick auf die Genese aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten der Zustimmung nachgeordnet. In der Folge verschiebt sich der Sinnkomplex aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeit vom Thema in den Bereich der Meinung.

8. Meinungsöffentlichkeiten

Im Rahmen wissenschaftlicher Debatten um die deliberative Demokratie hat in den vergangenen Jahren ein Perspektivwechsel weg von den philosophischen Grundlagen der Öffentlichkeit hin zu den alltäglichen Ausformungen dieser stattgefunden (vgl. Chambers 2009: 329). Im Zuge dieser Entwicklung setzte sich die Überzeugung durch, dass die eine Öffentlichkeit ein theoretisches Konstrukt darstellt, welches in der Empirie nicht anzutreffen ist. Auch theoretisch wurde daher auf viele Öffentlichkeiten umgestellt (vgl. Goodin 2008; Lafont 2015; Bruns/Highfield 2015; Dahlgren 2005: 152). Bei diesen Teilöffentlichkeiten handelt es sich um *issue publics* (vgl. Dalton 2000), unterschiedliche Öffentlichkeiten entlang unterschiedlicher Themen auf unterschiedlichen Ebenen (vgl. Bruns/Highfield 2015: 60 ff.). Die Fragmentierung der Öffentlichkeit in viele Öffentlichkeiten erfolgt folglich entlang von Themen. Dahinter steckt weiterhin die Annahme, dass das Thema den Sinnkomplex einer Öffentlichkeit bildet, welcher gewährleistet, dass die Beteiligten sich, trotz unterschiedlicher Meinungen, aufeinander beziehen (vgl. Luhmann 1970: 13). Die öffentliche Meinung, vorausgesetzt sie wird erzielt, ist wiederum das „Produkt von Kommunikationen aus der Öffentlichkeit" (Ritzi 2019: 64). Die Privatleute versammeln sich folglich mit ihren unterschiedlichen Meinungen um dieses Thema und streben im Anschluss eine öffentliche Meinung zu diesem an. Für den Meinungsbildungsprozess ist zudem von herausragender Bedeutung, dass das Thema und die individuelle Meinung der Beteiligten zu diesem in der Öffentlichkeit lediglich miteinander verschränkt sind, sich jedoch nicht überlappen (vgl. Luhmann 1970: 7). Nur so kann aus den privaten Meinungen der am Diskurs Beteiligten ein Konsens oder Kompromiss, sprich eine öffentliche Meinung zu einem Thema, erzielt werden. Im Zentrum der Öffentlichkeit steht, so das gängige Verständnis, das Thema, zu dem es unterschiedliche Meinungen gibt, so dass diskurs- und systemtheoretische Interpretationen von Öffentlichkeit diese stets als Themen- oder Problemöffentlichkeit erachten. Im Unterschied hierzu müssen, nach dem oben nachgezeichneten Meinungsbildungsprozess, aktuell praktizierte Formen von Öffentlichkeiten als Meinungsöffentlichkeiten angesehen werden.

In beiden oben skizzierten Fällen liegt unbestreitbar jeweils ein gemeinsames Thema bei den Zustimmenden vor, bei den *Querdenkern* die Corona-Maßnahmen der Bundesregierung und bei *Stuttgart 21* das Vorhaben der Deutschen Bahn. Abstrakter formuliert: Meinungen können nicht unabhängig von Themen existieren. Sie beziehen sich stets auf diese. Aber weder bei den *Querdenkern* noch bei *Stuttgart 21* stellt das Thema den Sinnkomplex, das heißt dasjenige, um das sich die Beteiligten versammelt haben, dar. Wäre dies der Fall, müssten innerhalb beider auch Meinungen anzutreffen sein, die etwa die Corona-Maßnahmen für richtig erachten oder den Umbau des Stuttgarter Hauptbahnhofs gutheißen. Zu beobachten ist hingegen, dass ausschließlich Beteiligte gleicher Meinung anzutreffen sind.

Dieser Umstand ist auf Zustimmung als nicht-diskursive Praxis zurückzuführen. Sie richtet sich stets an eine Meinung zum Thema und nicht an das Thema selbst. Die Privatleute kommen nicht zum Publikum zusammen, um ausgehend von ihren unterschiedlichen Meinungen durch Kritik und Gegenkritik zu einer gemeinsam geteilten Meinung zu gelangen. Vielmehr versammeln sie sich um eine bereits bestehende Meinung, die sie teilen. Liegt keine Meinung vor, sei es alleinig jene, dass das Thema ein Thema darstellt, kann schwerlich eine Zustimmung kommuniziert werden. Es ist folglich eine bereits bestehende Meinung zu einem Thema, welche die Zustimmenden teilen. In diesem Sinne sollte der Sinnkomplex aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten nicht in einem Thema gesehen werden, sondern in der Meinung zu diesem. Die Fragmentierung erfolgt demzufolge nicht entlang von Themen, sondern den Meinungen zu den Themen. Im Zentrum steht die Meinung zum Thema und nicht das Thema, zu dem eine Meinung vorliegt. Aktuell praktizierte Formen von Öffentlichkeiten entsprechen, idealtypisch betrachtet, daher Meinungsöffentlichkeiten und nicht Themen- oder Problemöffentlichkeiten.

Die Verschiebung von Themen oder Problemen hin zu Meinungen ist keine neue Erkenntnis und wird für gewöhnlich unter den Begriffen Filterblasen oder Echokammern diskutiert. Diese sollen zum Ausdruck bringen, dass es sich bei diesen Öffentlichkeiten nicht um eine Sphäre handelt, in der die Beteiligten mit unterschiedlichen Informationen, Meinungen und Argumenten konfrontiert sind, und somit auch kein Austausch mit Andersdenkenden stattfindet. Vielmehr sind die Beteiligten innerhalb der Filterblasen oder Echokammern ausschließlich von jenen umgeben, die ihre individuelle Meinung teilen und sie in ihrer eigenen Meinung bestärken. Eine Integrationsleistung ist nicht zu beobachten. Filterblasen und Echokammern können daher nicht im Sinne eines „radikaldemokratischen Pluralismus“ (Reckwitz 2017: 268) begriffen werden, sondern stellen eine Gefahr für die Integration der Gemeinschaft dar (vgl. Ritzi 2019: 73; Ingold 2017: 511). Entgegen dieser Form der Fragmentierung sei jene entlang von Themen zu begrüßen, weil mit der geringeren Größe der Teilöffentlichkeiten eine qualitative Steigerung der Deliberation und in der Folge der Integrationsleistung dieser Öffentlichkeiten vermutet wird.

Eine andere, neue Sichtweise, erstens, auf die Ursachen und, zweitens, auf die Integrationsleistung von Filterblasen und Echokammern bietet sich an, wenn diese als Meinungsöffentlichkeiten verstanden werden. Erstens legt sie nahe, dass Filterblasen

oder Echokammern auch in ihrer Genese unabhängig von sozialen Medien gedacht werden können. Die Ursache für die Verschiebung vom Thema oder Problem hin zur Meinung ist in erster Linie im Primat der Meinung in der Spätmoderne zu sehen und nicht in der Durchdringung des heutigen Alltags mit sozialen Medien, ihren Algorithmen oder den Medienkompetenzen der Nutzer:innen. Filterblasen und Echokammern sind folglich eine Begleiterscheinung der Spätmoderne. Zweitens ist zutreffend, dass in Meinungsöffentlichkeiten Zustimmende ausschließlich von anderen umgeben sind, die ihre Meinung teilen und bestätigen. Sie können diese derweil aus ganz unterschiedlichen Gründen und Begründungstypen teilen. Weder müssen sich die Gründe noch die Begründungstypen der Zustimmenden, warum sie diese Meinung vertreten oder warum sie ihre Bestätigung zum Ausdruck gebracht haben, zwangsläufig decken. Beide, sowohl die Gründe als auch die Begründungstypen, können sich widersprechen, wie am Beispiel der *Querdenker* und *Stuttgart 21* zu beobachten ist. Dieses Phänomen wird in der Forschung zu neueren politischen Bewegungen durch die Vagheit der vertretenen Meinung begründet (vgl. Bennett 2012: 744). „We are the 99%", das Motto der *Occupy-Wallstreet*-Bewegung aus dem Jahre 2011, ist, so die Argumentation, dermaßen vage, dass der Slogan aus diametral unterschiedlichen Gründen geteilt werden kann. Diese Argumentation leuchtet ein, ist jedoch beschränkt auf sehr allgemeingültige Positionen. Fälle, bei denen eine vielfältige Beteiligtenlandschaft eine tendenziell konkretere Meinung vertritt, wie beispielsweise bei *Stuttgart 21*, kann sie nicht erklären. Der hier vorgeschlagene Idealtypus ist sowohl mit Blick auf vage als auch konkretere Meinungen ergiebiger. Im Rahmen von Meinungsöffentlichkeiten kann die vertretene Meinung emotional, rational, ästhetisch, religiös, spirituell, ökologisch, ökonomisch oder anderweitig begründet sein, weil die Begründung der Meinung nachgeordnet ist. Der Homogenität der Meinung in Meinungsöffentlichkeiten steht damit eine immense Vielfalt an Gründen und Begründungstypen gegenüber, so dass auch in Meinungsöffentlichkeiten die Beteiligten auf Andersdenkende treffen. Meinungsöffentlichkeiten konstituieren sich gewiss entlang von Meinungen, sind jedoch deswegen nicht bar jeder Integrationsleistung. Diese besteht im Gegensatz zu Themen- oder Problemöffentlichkeiten nicht darin, über unterschiedliche Meinungen hinweg, sondern trotz unterschiedlicher Gründe und Begründungstypen zu integrieren. Die Konzepte Filterblasen und Echokammern verkennen dies. Es trifft zu, dass sich diese Integrationsleistung auf die jeweilige Meinungsöffentlichkeit beschränkt. Doch das gilt ebenso für Teilöffentlichkeiten in Form von *issue publics*. Sie integrieren nicht über unterschiedliche Themen hinweg. Mit der Umschreibung aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten als Filterblasen oder Echokammern wird daher die Integrationsleistung von Meinungsöffentlichkeiten verkannt. Der hier vorgeschlagene Idealtypus zeichnet ein differenziertes Bild, das in den Debatten um Filterblasen oder Echokammern bis jetzt keine Beachtung gefunden hat. Ungeachtet ihrer Integrationsleistung befördern Meinungsöffentlichkeiten jedoch den Protest.

9. Meinungsöffentlichkeiten und Protest

Weiter oben wurde davon ausgegangen, dass der Meinungsbildungsprozess dem Protest vorausgeht. Mit Blick auf Meinungsöffentlichkeiten stellt sich infolgedessen zum Schluss die Frage, in welchem Verhältnis Meinungsöffentlichkeiten und Proteste zueinander stehen. Meinungen zu einem Thema stehen zueinander in Konkurrenz um Kenntnisnahme. Diese Konkurrenz wird von Themen- oder Problemöffentlichkeiten auf der Grundlage des besseren Arguments innerhalb der jeweiligen Öffentlichkeiten selbst ausgetragen. Meinungsöffentlichkeiten vertreten hingegen eine Meinung zu einem Thema, die nicht-diskursiv zustande gekommen ist. Eine Filterung der Meinungen zum Thema findet, mit anderen Worten, mit den Meinungsöffentlichkeiten weniger statt. Eher verlagert sich mit ihnen die Konkurrenz um Kenntnisnahme der unterschiedlichen Meinungen zu einem Thema nach außen und gewinnt insbesondere dann an Intensität, wenn sich mehrere Meinungsöffentlichkeiten um dasselbe Thema gebildet haben. Nicht mehr die Kenntnisnahme steht im Fokus, sondern die Deutungshoheit bezüglich des Themas. Eine zunehmend aufmerksamkeitsorientierte Praxis beginnt sich einzustellen. Meinungsöffentlichkeiten müssen sich, wie es Bauman (1995: 20) für Kollektive in der Spätmoderne formuliert, bei der Generierung von Aufmerksamkeit überbieten. Es wird zum gezieltem Konsum(-verzicht) (vgl. Nolte 2005: 132), der Störung des Alltags oder zu Versammlungen, sprich Protest in unterschiedlichen Ausprägungen, aufgerufen, um über die Meinungsöffentlichkeit hinaus für die vertretene Meinung Aufmerksamkeit zu gewinnen.[5] Von einer Ökonomie der Aufmerksamkeit (vgl. Franck 1998) ist das noch weit entfernt, gleichwohl besteht für Meinungsöffentlichkeiten ein *Kampf um Aufmerksamkeit* (Nolte 2005) als knappe Ressource, was Proteste wahrscheinlicher macht.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass mit der Kulturalisierung im Rahmen der Logik der Singularitäten Akteure auf Grundlage ihrer individuellen Meinung, die sie gleichwohl miteinander teilen, zusammenkommen und um diese Meinung eine Öffentlichkeit bilden. Der Sinnkomplex aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten verschiebt sich infolgedessen vom Thema hin zur Meinung. Öffentlichkeiten in der Spätmoderne müssen daher idealtypisch als Meinungsöffentlichkeiten verstanden werden. Die öffentliche Meinung, welche eine Meinungsöffentlichkeit nach außen vertritt, entspricht dabei der je individuellen Meinung der Zustimmenden, sodass innerhalb von Meinungsöffentlichkeiten die Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit verschwimmt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass mit ihnen diese Grenze grundsätzlich verschwindet oder beliebig wird.

Der hier entworfene Idealtypus wirft darüber hinaus ein neues Licht auf die Debatten zu Filterblasen und Echokammern. Meinungsöffentlichkeiten können als Filterblasen

5 Bereits in den 1970er Jahren hat Niklas Luhmann (1970: 11) darauf hingewiesen, dass Themen- oder Problemöffentlichkeiten in Konkurrenz miteinander um Kenntnisnahme stehen und rückte damit Aufmerksamkeit in Verbindung mit Öffentlichkeit in den Fokus. Auf Grund der Dominanz diskursiver Ansätze fand diese Einsicht wenig Beachtung (vgl. Hahn 2001: 52 ff.). Das normative Ideal eines herrschaftsfreien Diskurses ist schwerlich mit aufmerksamkeitsorientierter Praxis zu vereinen.

oder Echokammern interpretiert werden, wenn ausschließlich auf die vertretene Meinung geschaut wird. Werden hingegen die Gründe und Begründungstypen in den Blick genommen, zeigt sich eine immense Vielfalt, die auch widersprüchliche Gründe in ein und derselben Meinungsöffentlichkeit umfasst. Hierin ist die Integrationsleistung von Meinungsöffentlichkeiten zu sehen, weshalb die Beschreibung aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten als Filterblasen oder Echokammern nicht differenziert genug ausfällt. Diese Integrationsleistung beschränkt sich jedoch auf die jeweilige Meinungsöffentlichkeit. Nach außen hin stehen Meinungsöffentlichkeiten in Konkurrenz miteinander um Kenntnisnahme, insbesondere wenn sie sich um unterschiedliche Meinungen zum gleichen Thema gebildet haben. Öffentlichkeiten in der Spätmoderne verfolgen daher eine aufmerksamkeitsorientierte Praxis und befördern hierdurch den Protest.

Insgesamt weist der Idealtypus aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten damit weit über einen Strukturwandel der Öffentlichkeit hinaus. Der Habermas'sche Strukturwandel beschreibt in erster Linie eine Geschichte über die Verdrängung der Bürger:innen aus dem Zentrum der Öffentlichkeit durch Verbände oder Parteien (vgl. Habermas 1990: 267) mit negativen Auswirkungen auf den Diskurs als Kommunikationsweise der Öffentlichkeit. Von diesen Veränderungen bleibt indes die Orientierung der Öffentlichkeit an Themen unberührt, sie bilden weiterhin den Sinnkomplex. Das gilt für Meinungsöffentlichkeiten nicht mehr. Sowohl der Sinnkomplex als auch der Meinungsbildungsprozess wandeln sich grundlegend. Mit dem Begriff ‚Strukturwandel' ist daher die Verschiebung von Diskurs auf Zustimmung als nicht-diskursive Praxis sowie von Thema auf Meinung und die sich hieraus ergebenden Folgen unzureichend beschrieben. Die durch den hier entworfenen Idealtypus nahegelegte, grundsätzliche Neuausrichtung aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten auf Meinungen spricht vielmehr für einen drastischen Formwandel.

Der Idealtypus impliziert nicht, dass es in der Spätmoderne keine diskursiven Öffentlichkeiten mehr gibt. Diese waren weder theoretische Fiktion noch sind sie heute ausgestorben. Auch in der Spätmoderne werden sie praktiziert. Es bedeutet jedoch, dass sich in der Spätmoderne neue Formen etabliert haben, die mit diskursiven Ansätzen nicht zu fassen sind und idealtypisch Charakteristika von Meinungsöffentlichkeiten aufweisen. Hierfür wurden die Beispiele *Querdenker* und *Stuttgart 21* genauer betrachtet. Der Idealtypus trägt jedoch ebenso zum Verstehen und Erklären so unterschiedlicher Phänomene wie *#metoo, Black Lives Matter, PEGIDA* oder auch, mit Abstrichen, *Fridays for Future* bei, wobei stets in Erinnerung gerufen werden muss, dass es sich beim Idealtypus nicht um ein genaues Abbild der Einzelerscheinungen handelt.

Dass der hier vorgeschlagene Idealtypus solch ein breites Spektrum abdeckt, liegt in der Natur des Idealtypus, impliziert derweil nicht, dass das Streben nach einem demokratischen und nachhaltigen Zusammenleben in Vielfalt auch mit Blick auf zukünftige Generationen aus normativer Sicht mit rechtsnationalistischen, menschenverachtenden oder verschwörungstheoretischen Bestrebungen gleichzusetzen ist. Darüber trifft ein Idealtypus an sich keine Aussage.

10. Schluss

Viele Fragen bleiben offen, von denen einige zum Schluss kurz behandelt werden sollen. Welche Rolle spielen soziale Medien? Der hier vorgeschlagene Idealtypus aktuell praktizierter Formen von Öffentlichkeiten kommt ohne Rückgriff auf soziale Medien aus. Ohne Bedeutung für Meinungsöffentlichkeiten sind sie jedoch nicht. Zunächst einmal befördern sie den Zustand „kommunikativer Fülle" (Ercan et al. 2019), indem sie gegenüber klassischen Medien die Veröffentlichung einer Meinung erleichtern. Der Pool an zur Verfügung stehenden Meinungen, aus denen ausgewählt werden kann, erweitert sich. Zweitens bieten sie etwa durch *Like-Button*s äußerst niedrigschwellige Möglichkeiten der Zustimmung an. Zustimmung als nicht-diskursive Praxis wird befördert. Und drittens bringen sie Personen zusammen, „die sonst nicht zusammenkämen und erzeug-[en] dadurch adressierbare Räume, die andere Medien nicht in dieser Geschmeidigkeit herstellen können" (Nassehi 2019: 301). Sie steigern die Chance, dass eine Meinung, sei sie noch so abwegig, Zustimmung erfährt und ermöglichen für den Fall, dass sich eine Meinungsöffentlichkeit bildet, eine zeit- und ortsunabhängige Kommunikation innerhalb dieser Öffentlichkeit.

Was wird aber innerhalb von Meinungsöffentlichkeiten kommuniziert, wenn die Meinung bereits feststeht und es keinen Bedarf gibt, die Gründe miteinander in Übereinstimmung zu bringen? Vor dem Hintergrund, dass der Idealtypus eine aufmerksamkeitsorientierte Praxis von Meinungsöffentlichkeiten nahelegt, kann davon ausgegangen werden, dass die interne Kommunikation in erster Linie die Organisation der nächsten Aktion, des nächsten Happenings betrifft, sprich, was als nächstes zu unternehmen ist, um Aufmerksamkeit zu generieren. Ebenso kann davon ausgegangenen werden, dass ein nicht zu vernachlässigender Teil der Kommunikation darin bestehen wird, dass sich die Zustimmenden, etwa durch Bereitstellung entsprechender Informationen, seien sie wahr oder falsch, gegenseitig in ihrer Meinung bestärken und über die Richtigkeit der vertretenen Meinung vergewissern.

Und zu guter Letzt, was bedeutet der oben angesprochene Formwandel demokratietheoretisch? Erstens deutet der Formwandel eine Entwicklung weg von der „audience democracy" (Manin 1997), die sich im Zuge der Mediatisierung der Politik einstellte, hin zu einer tendenziell direkteren Form von Demokratie an. Die Beteiligten an den Meinungsöffentlichkeiten sind nicht nur ein Publikum, das darauf reagiert, was auf der politischen Bühne passiert, wie im Falle der *Querdenker*, oder auch nicht passiert, wie im Falle von *Fridays for Future*. Vielmehr sind sie aktive Bürger:innen, die jenseits von Wahlen sich fallweise an das politische System, einzelne Unternehmen, Institutionen oder andere Gruppierungen wenden. Mit Blick auf das politische System rückt hierdurch, zweitens, wieder die *input*-Legitimation mehr in den Fokus. Im Abschnitt 4 „Diskursive Öffentlichkeit und die Logik des Allgemeinen" wurde dargelegt, dass Habermas das Konzept der Öffentlichkeit einführt, um die *input*-Legitimation des politischen Systems über Wahlen hinaus zu stärken. Dieser Effekt setzt mit den Meinungsöffentlichkeiten zumindest teilweise ein. Die Zustimmenden sind davon überzeugt, dass sie eine Meinung

vertreten, die sie legitimerweise an das politische System weiterreichen können, welches die Meinung aufnehmen und entsprechend umsetzen sollte. Das politische System und seine Institutionen werden in Folge des Formwandels zunehmend als administrative Macht erachtet. Drittens entsteht in der diskursiven Öffentlichkeit die *input*-Legitimation durch das Verfahren der Deliberation. Für die Zustimmenden einer Meinungsöffentlichkeit ist hingegen ihre Meinung einerseits legitim, weil es ihre Meinung ist. Wie weiter oben geschrieben, nehmen Meinungen im Zuge der Kulturalisierung in der Spätmoderne eine transzendentale Position ein. Andererseits wird die Meinung als legitim erachtet, weil es noch andere gibt, die dieselbe Meinung teilen. Je größer die Menge an Zustimmungen ist, desto gewisser sind sich die Beteiligten über die Legitimität ihrer Meinung. Im Zuge des Formwandels verliert Legitimation durch Verfahren im modernen Sinne zumindest für die Beteiligten an einer Meinungsöffentlichkeit an Bedeutung. Und viertens bedeutet dieser Formwandel für die Demokratie als politisches Ordnungsprinzip vermehrt öffentlich ausgetragene Konflikte ohne die Aussicht auf Versöhnung. Das ist aus deliberativer Sicht wenig begrüßenswert, streben doch deliberative Ansätze auf Grund ihrer Verankerung in aufklärerisch-modernen Denktraditionen stets danach, Konflikte, die „ambivalente Natur des menschlichen Zusammenlebens" (Rzepka/Straßenberger 2014: 222), durch Rationalität in Konsens aufzulösen. Mit der Logik der Singularitäten findet das Projekt der Moderne derweil sein vorläufiges Ende. Das lässt, wie es Reckwitz (2017: 442) formuliert, „Vorstellungen einer rationalen Ordnung, einer egalitären Gesellschaft, einer homogenen Kultur und einer balancierten Persönlichkeitsstruktur, wie sie manche noch hegen mögen, damit als das erscheinen, was sie sind: pure Nostalgie".

Anything goes also? Mitnichten. Wollen aktuell praktizierte Formen von Öffentlichkeiten in der Spätmoderne demokratisch, gar emanzipatorisch sein, muss ihnen „ein Motiv konstanter Infragestellung der eigenen Praxis eingeschrieben [sein] …: Welches ‚wir' konstituieren wir? Für wen sprechen wir? Wer ist dabei, wer fehlt, wer wurde vergessen, wer wurde ausgeschlossen, wer will aus welchen Gründen womöglich nicht dabei sein?" (Marchart 2019: 362). Fragen, welche sich die *Querdenkerbewegung* weder selbst stellt noch sich stellen lässt. Für sie gilt einzig das Primat der eigenen Meinung.

Literatur

Amnå, Erik / Ekman, Joakim, 2014: Standby citizens: diverse faces of political passivity. In: European Political Science Review 6 (2), 261–281. https://doi.org/10.1017/S175577391300009X

Bakardjieva, Maria, 2012: Mundane Citizenship: New Media and Civil Society in Bulgaria. In: Europe-Asia Studies 64 (8), 1356–1374. https://doi.org/10.1080/09668136.2012.712247

Bang, Henrik P. / Sørensen, Eva, 1999: The Everyday Maker: A New Challenge to Democratic Governance. In: Administrative Theory & Praxis 21 (3), 325–341. https://doi.org/10.1080/10841806.1999.11643381

Bauman, Zygmunt, 1994: Postmodern ethics, Oxford / Cambridge, MA.
Bauman, Zygmunt, 1995: Ansichten der Postmoderne, Hamburg / Berlin.
Beck, Ulrich, 1993: Die Erfindung des Politischen: zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt (Main).
Bennett, W. Lance / Segerberg, Alexandra, 2012: The logic of connective action: Digital media and the personalization of contentious politics. In: Information, Communication & Society 15 (5), 739–768. https://doi.org/10.1080/1369118X.2012.670661
Blühdorn, Ingolfur, 2013: Simulative Demokratie: Neue Politik nach der postdemokratischen Wende, Berlin.
Bohman, James, 1995: Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict. In: Political Theory 23 (2), 253–279. https://doi.org/10.1177/0090591795023002004
Bohman, James, 1996: Public deliberation: pluralism, complexity, and democracy, Cambridge, MA.
Bruns, Axel / Highfield, Tim: 2015: Is Habermas on Twitter? Social Media and the Public Sphere. In: Axel Bruns / Gunn Enli / Eli Skogerbø / Anders Olof Larsson / Christian Christensen (Hg.), The Routledge Companion to Social Media and Politics, New York, 56–72. https://doi.org/10.4324/9781315716299-5
Chambers, Simone, 2003: Deliberative Democratic Theory. In: Annual Review of Political Science 6 (1), 307–326.
Chambers, Simone, 2009: Rhetoric and the Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy? In: Political Theory 37 (3), 323–350. https://doi.org/10.1177/0090591709332336
Crouch, Colin, 2004: Post-democracy, Malden.
Dahlgren, Peter, 2005: The Internet, Public Spheres, and Political Communication: Dispersion and Deliberation. In: Political Communication 22 (2), 147–162. https://doi.org/10.1080/10584600590933160
Dalton, Russell J., 2000: Citizen Attitudes and Political Behavior. In: Comparative Political Studies 33 (6–7), 912–940. https://doi.org/10.1177/001041400003300609
Dalton, Russell J., 2006: Citizenship Norms and Political Participation in America: The Good News Is … the Bad News Is Wrong; https://content-calpoly-edu.s3.amazonaws.com/politicalscience, 12.07.2015.
Dobson, Andrew, 2012: Listening: The New Democratic Deficit. In: Political Studies 60 (4), 843–859. https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.00944.x
Docherty, Thomas, 1993: Postmodernism: An Introduction. In: Ders. (Hg.), Postmodernism: a reader, New York, 1–31.
Dryzek, John S., 2005: Deliberative Democracy in Divided Societies: Alternatives to Agonism and Analgesia. In: Political Theory 33 (2), 218–242. https://doi.org/10.1177/0090591704268372
Dryzek, John S., 2009: Deliberative democracy and beyond: liberals, critics, contestations, Oxford.

Eagleton, Terry, 1997: Die Illusionen der Postmoderne: ein Essay, Stuttgart. https://doi.org/10.1007/978-3-476-03712-1

Ercan, Selen A. / Hendriks, Carolyn M. / Dryzek, John S., 2019: Public deliberation in an era of communicative plenty. In: Policy & Politics 47 (1), 19–36. https://doi.org/10.1332/030557318X15200933925405

Fallahzadeh, Behzad, 2018: Postmoderne Öffentlichkeiten. Der Wandel von der diskursiven Öffentlichkeit der Moderne zu den konnektiven Öffentlichkeiten der Postmoderne. https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/24233/1/Postmoderne%20öffentlichkeiten.pdf, 16.09.2022.

Franck, Georg, 1998: Ökonomie der Aufmerksamkeit: ein Entwurf, München.

Frei, Nadine / Schäfer, Robert / Nachtwey, Oliver, 2021: Die Proteste gegen die Corona-Maßnahmen: Eine soziologische Annäherung. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 34 (2), 249–258. https://doi.org/10.1515/fjsb-2021-0021

Gaus, Daniel, 2016: Discourse theory's sociological claim: Reconstructing the epistemic meaning of democracy as a deliberative system. In: Philosophy & Social Criticism 42 (6), 503–525. https://doi.org/10.1177/0191453714567733

Gerhardt, Uta, 2001: Idealtypus: zur methodologischen Begründung der modernen Soziologie, Frankfurt (Main).

Giddens, Anthony, 1997: Jenseits von Links und Rechts: die Zukunft radikaler Demokratie, Frankfurt (Main).

Goodin, Robert E., 2008: Innovating democracy: democratic theory and practice after the deliberative turn, Oxford / New York. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199547944.001.0001

Gutmann, Amy / Thompsan, Dennis F., 1996: Democracy and disagreement, Cambridge, MA.

Habermas, Jürgen, 1987a: Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 1. 4. Durchgesehene Auflage, Frankfurt (Main).

Habermas, Jürgen 1987b: Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 4. Durchgesehene Auflage, Frankfurt (Main).

Habermas, Jürgen, 1990: Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 1. Auflage, unveränderter Nachdruck der zuerst 1962 im Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, erschienene Ausgabe, ergänzt um ein Vorwort zur Neuauflage, Frankfurt (Main).

Habermas, Jürgen, 1992: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt (Main).

Habermas, Jürgen, 2008: Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie. In: Ders. (Hg), Ach, Europa: kleine politische Schriften XI, Frankfurt (Main), 138–191.

Hahn, Alois, 2001: Aufmerksamkeit. In: Aleida Assmann / Jan Assmann (Hg.), Aufmerksamkeiten, München, 25–56.

Hofmann, Jeannette, 2019: Mediatisierte Demokratie in Zeiten der Digitalisierung. Eine Forschungsperspektive. In: Jeannette Hofmann / Norbert Kersting / Claudia Ritzi / Wolf J. Schünemann (Hg.), Politik in der digitalen Gesellschaft: zentrale Problemfelder und Forschungsperspektiven, Bielefeld, 27–45. https://doi.org/10.1515/9783839448649-002

Huyssen, Andreas / Scherpe, Klaus R., 1997: Einleitung. In: Dies. (Hg.), Postmoderne: Zeichen eines kulturellen Wandels, Reinbek bei Hamburg, 7–12.

Inglehart, Ronald, 1997: Modernization and postmodernization: cultural, economic, and political change in 43 societies, Princeton. https://doi.org/10.1515/9780691214429

Ingold, Albert, 2017: Digitalisierung demokratischer Öffentlichkeiten. In: Der Staat (56), 491–533. https://doi.org/10.3790/staa.56.4.491

Jánoska-Bendl, Judith, 1965: Methodologische Aspekte des Idealtypus: Max Weber und die Soziologie der Geschichte, Berlin.

Joas, Hans, 1986: Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus. In: Axel Honneth / Hans Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt (Main), 144–176.

Jones, Peter / O'Flynn, Ian: 2013. Can a compromise be fair? In: Politics, Philosophy & Economics 12 (2), 115–135. https://doi.org/10.1177/1470594X12447773

Kaesler, Dirk, 1995: Max Weber: eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung, Frankfurt (Main).

Kantner, Cathleen / Tietz, Udo, 2003: Dialektik, Dialog und Institutionenkritik. Zum Institutionenverständnis der Kritischen Theorie. In: Lennart Laberenz (Hg.), Schöne neue Öffentlichkeit: Beiträge zu Jürgen Habermas' ‚Strukturwandel der Öffentlichkeit', Hamburg, 105–129.

King, Christopher S., 2013: Economic theories of democratic legitimacy and the normative role of an ideal consensus. In: Politics, Philosophy & Economics 12 (2), 156–178. https://doi.org/10.1177/1470594X12460636

Kocka, Jürgen, 2000: Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen. In: Manfred Hildermeier / Jürgen Kocka / Christoph Conrad (Hg.), Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West: Begriff, Geschichte, Chancen, Frankfurt (Main), 13–40.

Konert, Bertram / Hermanns, Dirk, 2002: Der private Mensch in der Netzwelt. In: Ralph Weiß / Jo Groebel (Hg.), Privatheit im öffentlichen Raum: Medienhandeln zwischen Individualisierung und Entgrenzung, Opladen, 415–505. https://doi.org/10.1007/978-3-663-11146-7_7

König, Pascal, 2014: Menschliche Potentiale und Hindernisse für demokratische Deliberation. In: Zeitschrift für Politische Theorie 5 (2),170–196. https://doi.org/10.3224/zpth.v5i2.17120

Kopp-Marx, Michaela, 2005: Zwischen Petrarca und Madonna: der Roman der Postmoderne, München.

Lafont, Cristina, 2015: Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-publics Shape Public Policy? In: Journal of Political Philosophy 23 (1), 40–63. https://doi.org/10.1111/jopp.12031

Luhmann, Niklas, 1970: Öffentliche Meinung. In: Politische Vierteljahresschrift 11 (1), 2–28.

Luhmann, Niklas, 1984: Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt (Main).

Lyotard, Jean-François, 1993: Note on the Meaning of "Post-". In: Thomas Docherty (Hg.), Postmodernism: a reader, New York.

Lyotard, Jean-François, 1994: Die Moderne redigieren. In: Wolfgang Welsch / Jean Baudrillard (Hg.), Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Berlin, 204–214. https://doi.org/10.1515/9783050071374-017

Marchart, Oliver, 2010: Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Laclau und Agamben, Berlin.

Manin, Bernard, 1997: The principles of representative government, Cambridge, MA. https://doi.org/10.1017/CBO9780511659935

Margetts, Helen Z. / John, Peter / Hale, Scott A. / Reissfelder, Stéphane, 2015: Leadership without Leaders? Starters and Followers in Online Collective Action. In: Political Studies 63 (2), 278–299. https://doi.org/10.1111/1467-9248.12075

Mendelberg, Tali, 2002: The deliberative citizen: theory and evidence. In: Michael X. Delli Carpini, Leonie Huddy / Robert Y. Shapiro (Hg.), Political decision-making, deliberation and participation, Amsterdam, 151–194.

Meyorwitz, Joshua, 2002: Post-Privacy America. In: Ralph Weiß / Jo Groebel (Hg.), Privatheit im öffentlichen Raum: Medienhandeln zwischen Individualisierung und Entgrenzung, Opladen, 153–205. https://doi.org/10.1007/978-3-663-11146-7_4

Michelsen, Danny / Walter, Franz, 2013: Unpolitische Demokratie: zur Krise der Repräsentation, Berlin.

Mouffe, Chantal, 2000a: Deliberative democracy or agonistic pluralism; https://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf, 25.02.2009.

Mouffe, Chantal, 2000b: The democratic paradox, London / New York.

Mouffe, Chantal, 2005: On the political, London / New York.

Müller-Doohm, Stefan / Neumann-Braun, Klaus, 2006: Demokratie und moralische Führerschaft. Die Funktion praktischer Kritik für den Prozess partizipativer Demokratie. In: Kurt Imhof / Roger Blum / Heinz Bonfadelli / Otfried Jarren (Hg.), Demokratie in der Mediengesellschaft, Wiesbaden, 98–116. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90511-2_6

Nassehi, Armin, 2019. Muster: Theorie der digitalen Gesellschaft, München. https://doi.org/10.17104/9783406740251

Nassehi, Armin, 2020: Das große Nein. Eigendynamik und Tragik des gesellschaftlichen Protests, 2. Auflage, Hamburg.

Neidhardt, Friedhelm, 1994: Öffentlichkeit, Öffentliche Meinung, Soziale Bewegungen. In: Ders. (Hg.), Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen, Opladen, 7–40.

Nolte, Kristina, 2005: Der Kampf um Aufmerksamkeit: wie Medien, Wirtschaft und Politik um eine knappe Ressource ringen, Frankfurt (Main) / New York.

Norris, Pippa, 1999: Conclusions: The Growth of Critical Citizens and Its Consequences. In: Dies. (Hg.), Critical citizens: global support for democratic government, Oxford, 257–272. https://doi.org/10.1093/0198295685.003.0013

Perlot, Flooh, 2008: Deliberative Demokratie und Internetforen: Nur eine virtuelle Diskussion?, Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783845210186

Peters, Bernhard, 1994: Der Sinn von Öffentlichkeit. In: Friedhelm Neidhardt (Hg.), Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen, Opladen, 42–75.

Plake, Klaus / Jansen, Daniel / Schuhmacher, Birgit, 2001: Öffentlichkeit und Gegenöffentlichkeit im Internet: politische Potenziale der Medienentwicklung, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-322-87339-2

Reckwitz, Andreas, 2017: Die Gesellschaft der Singularitäten: zum Strukturwandel der Moderne, Berlin. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21050-2_2

Ritzi, Claudia, 2014: Die Postdemokratisierung politischer Öffentlichkeit: Kritik zeitgenössischer Demokratie – theoretische Grundlagen und analytische Perspektiven, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-01469-8

Ritzi, Claudia, 2019: Politische Öffentlichkeit zwischen Vielfalt und Fragmentierung. In: Jeannette Hofmann / Norbert Kersting / Claudia Ritzi / Wolf J. Schünemann (Hg.), Politik in der digitalen Gesellschaft: zentrale Problemfelder und Forschungsperspektiven, Bielefeld, 61–82. https://doi.org/10.1515/9783839448649-004

Rogg, Arne, 2003: Demokratie und Internet: der Einfluss von computervermittelter Kommunikation auf Macht, Repräsentation, Legitimation und Öffentlichkeit, Opladen. https://doi.org/10.1007/978-3-663-09579-8_6

Rzepka, Vincent / Straßenberger, Grit, 2014: Für einen konfliktiven Liberalismus. Chantal Mouffes Verteidigung der liberalen Demokratie. In: Zeitschrift für Politische Theorie 5 (2), 217–233. https://doi.org/10.3224/zpth.v5i2.17123

Schudson, Michael, 1992: Was There Ever a Public Sphere? If so, When? Reflections on the American Case. In: Craig J. Calhoun (Hg.), Habermas and the public sphere, Cambridge, MA, 143–163.

Schulze, Gerhard, 2005: Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt (Main) / New York.

Shapiro, Robert Y., 1999: Enough of Deliberation: Politics Is about Interests and Power. In: Stephen Maceda (Hg.), Deliberative politics: essays on democracy and disagreement, New York, 28–38.

Taylor, Charles, 1986: Sprache und Gesellschaft. In: Axel Honneth / Charles Taylor (Hg.), Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt (Main), 35–52.

Veith, Hermann, 2001: Das Selbstverständnis des modernen Menschen: Theorien des vergesellschafteten Individuums im 20. Jahrhundert, Frankfurt (Main) / New York.

Weber, Max, 1985: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Johannes Winckelmann (Hg.), Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 146–214.

Weiß, Ralph, 2002: Vom gewandelten Sinn für das Private. In: Ralph Weiß / Jo Groebel (Hg.), Privatheit im öffentlichen Raum: Medienhandeln zwischen Individualisierung und Entgrenzung, Opladen, 27–87. https://doi.org/10.1007/978-3-663-11146-7_2

Wellmer, Albrecht, 1993: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno. 5. Auflage, Frankfurt (Main).

Wellmer, Albrecht, 1994: Kunst und industrielle Produktion: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. In: Wolfgang Welsch / Jean Baudrillard (Hg.), Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Berlin, 247–261. https://doi.org/10.1515/9783050071374-020

Welsch, Wolfgang, 1994: Einleitung. In: Wolfgang Welsch / Jean Baudrillard (Hg.), Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Berlin, 1–45. https://doi.org/10.1515/9783050071374-002

Welsch, Wolfgang, 2008: Unsere postmoderne Moderne. 7. Auflage, Berlin. https://doi.org/10.1524/9783050061627

Young, Iris M., 1990: Justice and the politics of difference, Princeton.

Young, Iris M., 1996: Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. In: Seyla Benhabib (Hg.), Democracy and difference: contesting the boundaries of the political, Princeton, 120–135. https://doi.org/10.1515/9780691234168-007

Young, Iris M., 1997: Difference as a Resource for Democratic Communication. In: James Bohman / William Rehg (Hg.), Deliberative democracy: essays on reason and politics, Cambridge, MA, 383–405.

Anfänge modernen demokratischen Denkens in der Englischen Revolution

Eine Abgrenzung gegenüber Republikanismus und Liberalismus

Skadi Krause *

Schlüsselwörter: Republikanismus, demokratisches Denken, Englische Revolution, Verfassung, Selbstverwaltung

Abstract: Gegenüber der mittlerweile recht umfassenden Aufarbeitung der liberalen und republikanischen Denktradition in der Moderne ist die nach wie vor herrschende Ungenauigkeit des Demokratiebegriffs beziehungsweise die fehlende Aufarbeitung einer spezifisch demokratischen Denktradition erklärungsbedürftig. Mein Ansatz besteht daher darin, diese in einer Frühphase, während der Englischen Revolution, zu untersuchen, um an diesem Beispiel die Ausdifferenzierung zwischen dem demokratischen Denken auf der einen Seite und republikanischen und liberalen Ansätzen auf der anderen Seite hervorzuheben. In der darzustellenden Traditionslinie wird Demokratie nicht nur unter dem republikanischen Theorem einer Legitimation der Regierung durch Wahl und einer Verpflichtung auf das Gemeinwohl betrachtet, sondern als umfassende Integration und Partizipation der Bürger*innen an Regierung, Justiz und Verwaltung, um Freiheit und Gleichheit nicht nur als (liberalen) individuellen Rechtsgrundsatz zu verteidigen, sondern als politische Teilhabe von Bürger*innen auf allen Ebenen des Staates.

Abstract: Compared to the meanwhile quite comprehensive reappraisal of the liberal and republican tradition of thought in modern times, the still prevailing imprecision of the concept of democracy, respectively the missing reappraisal of a specifically democratic tradition of thought, is in need of explanation. My approach therefore consists in examining the democratic tradition of thought in an early phase, during the English Revolution, in order to use this example to highlight the differentiation between democratic thought on the one hand and republican and liberal approaches on the other. In the line of tradition to be presented, democracy is not only considered under the republican theorem of a legitimation of government by election and a commitment to the common good, but as a comprehensive integration and participation of citizens in government, justice and administration, in order to defend freedom and equality not only as a (liberal) individual legal principle, but as a political participation of citizens at all levels of the state.

* Skadi Krause, TU Darmstadt
Kontakt: skadi.krause@tu-darmstadt.de

S. Krause, Anfänge modernen demokratischen Denkens in der Englischen Revolution,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 231–260 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.13

1. Einleitung

Liberalismus und Republikanismus sind in der politischen Ideengeschichte bis heute die beiden große Denkströmungen bei der Aufarbeitung der modernen Demokratietheorie. Man hat daraus Idealtypen ‚liberaler' und ‚republikanischer Demokratie' gebildet, die bekanntermaßen immer eine zugespitzte und vereinseitigte Darstellung sind. So wird die ‚liberale Demokratie' gewöhnlich definiert durch den modernen Rechtsstaat mit seiner Sicherung individueller Rechte, die meist als negative Rechte verstanden werden. Mit ihrer Hilfe schützt sich der Einzelne vor den Übergriffen des Staates und seiner Mitbürger*innen. Da vor der Englischen Revolution traditionell vor allem Eigentumsrechte gegenüber der Finanz- und Steuerpolitik der Krone verteidigt wurden, bildet die Eigentümermarktgesellschaft die Grundlage dieses klassischen Verständnisses von einem liberalen Rechtsstaat. Das Modell der ‚republikanischen Demokratie' enthält kontrastierend das, was dem liberalen Rechtsstaat mutmaßlich fehlt: Solidarität, Teilhabe der Bürger*innen am Gemeinwesen, eine Politik des Gemeinwohls. Freiheit wird hier positiv gedacht, das heißt, sie wird nicht in Abgrenzung vom Gemeinwesen, sondern in der Teilhabe an ihm gesucht, wobei allerdings nicht Modelle direkter Demokratie favorisiert werden. Das Recht, über das Gemeinwohl zu entscheiden, soll in dieser Traditionslinie einer gewählten und mithin qualifizierten und in besonderer Weise legitimierten Elite vorbehalten bleiben. Es ist ein Modell, das bereits im Übergang von der absoluten Monarchie zur konstitutionellen Monarchie zur Rechtfertigung der Parlamentssouveränität diente.

Beide ‚Demokratietypen' stehen bis heute in der Kritik. Der ‚republikanischen Demokratie' wird vor allem von liberaler Seite zu viel Tugendforderung, zu viel Homogenitätsanspruch und zu wenig Raum für Pluralismus vorgeworfen. Der Mangel der ‚liberalen Demokratie' besteht nach Ansicht republikanischer Kritiker in ihrer fehlenden Solidarität und in einem verflachten Gemeinwohlbegriff, der sich nur auf die Schutzfunktion des Rechtsstaates bezieht. Als Antwort entstehen daher immer wieder Modelle, die in der Lage sein sollen, die beiden ‚Demokratietypen' zu beerben und ihre Mängel auszugleichen. Dazu gehört, mit einem starken liberalen Einschlag, bekanntermaßen die „deliberative Demokratie" von Jürgen Habermas (1992, 1996) und die vielen ergänzenden Arbeiten anderer Autor*innen, die dazu angedacht sind, auf der einen Seite Pluralismus und Interessenpolitik zu ermöglichen, die sich in Republiken nicht ausreichend entfalten können, und auf der anderen Seite die dem Liberalismus fehlende Solidarität über Formen der Kommunikation zu stärken. Mit anderen Worten: In der Habermas'schen Diskurstheorie stellt sich die ‚deliberative Demokratie' als Vereinigung der beiden ‚Demokratietypen' dar.

Ähnliche Ansätze gibt es auch auf republikanischer Seite. Zu nennen sind hier Quentin Skinner (1997, 2002, 2009) und Philip Pettit (1997, 2001, 2007), die, wie die Herausgeber des Sammelbandes *Republicanism and Political Theory* (2008) betonen, einen ‚modernisierten' Republikanismus verteidigen, der mit dem normativen Individualismus, einem gesellschaftlichen Pluralismus und einem instrumentalistischen Verständnis politischer Partizipation zugleich zentrale Grundannahmen des Liberalismus übernimmt.

So versucht vor allem Pettit nachzuweisen, dass die Herrschaft des Rechts im Unterschied zur Herrschaft von Menschen insofern keine Form der Beherrschung im freiheitseinschränkenden Sinn ist, als sie nicht willkürlich ausfällt. So wie Odysseus sich selbst bindet – und nicht einen fremden Willen auferlegt bekommt –, so können auch die Bürger*innen sich in Form von Gesetzen selbst binden, die letztlich unter ihrer eigenen Kontrolle stehen (vgl. Pettit 2009: 49). Da für Pettit Freiheit Nicht-Beherrschung bedeutet und Nicht-Beherrschung darin besteht, nicht der Willkür eines anderen unterworfen zu sein, wird der Rechtsstaatlichkeit und dem grundrechtlichen Schutz basaler Interessen in seinem Modell neben der Ausweitung von Partizipationsmöglichkeiten eine zentrale Bedeutung beigemessen.[1]

Mit diesem Aufsatz will ich nicht in Frage stellen, dass man in der politischen Ideengeschichte zwischen republikanischen und liberalen Theorieelementen unterscheiden kann. Und doch ist die Gegenüberstellung einer ‚republikanischen Demokratie' und einer ‚liberalen Demokratie', so die These, irreführend. So ist schon der eklatante Kontrast zwischen der Aufarbeitung der liberalen und republikanischen Denktraditionen einerseits und der nach wie vor existierenden Ungenauigkeit des Demokratiebegriffs beziehungsweise der fehlenden Aufarbeitung einer spezifisch demokratischen Denktradition seit dem 17. Jahrhundert auffallend und erklärungsbedürftig. Mein Ansatz besteht daher darin, eine weitgehend ausgeblendete, aber für die moderne Demokratietheorie wichtige Ausdifferenzierung zwischen einem demokratischen Denken auf der einen Seite und republikanischen und liberalen Ansätzen auf der anderen Seite hervorzuheben – und zwar bereits in einer Frühphase dieser Denkströmungen, nämlich in der Englischen Revolution. In der darzustellenden Traditionslinie wird Demokratie nicht nur unter dem republikanischen Theorem einer Legitimation der Regierung durch Wahl und einer Verpflichtung auf das Gemeinwohl betrachtet, sondern als umfassende Integration und Partizipation der Bürger*innen an Regierung, Justiz und Verwaltung, um Freiheit und Gleichheit nicht nur als (liberalen) individuellen Rechtsgrundsatz zu verteidigen, sondern als politische Teilhabe von Bürger*innen auf allen Ebenen des Staates. In diesem Sinne unterscheidet sie sich grundsätzlich von liberalen und republikanischen Vorstellungen, die Volkssouveränität entweder mit einem egalitären Rechtsstaat oder einem parlamentarischen System gleichsetzen, aber auch von (antiken) Formen direkter Demokratie, werden in ihr doch repräsentative Organe nicht in Frage gestellt.

Die Unterscheidung dieser drei Ansätze bedeutet nicht, dass sich demokratische Entwürfe im 17. Jahrhundert nicht auch mit liberalen oder republikanischen Konzeptionen überschnittenen haben beziehungsweise von ihnen geprägt wurden, aber, und das ist für meinen Ansatz entscheidend, sie blieben dem klassisch liberalen und republikanischen Denken verschieden. Deutlich machen möchte ich dies in diesem Aufsatz an den vielen Pamphleten, die sozusagen ‚im Handgemenge' politischer Auseinandersetzungen um die Gestaltung einer neuen politischen Ordnung während der Englischen Revolution

1 Für eine kritische Perspektive auf Pettits Adaption des Republikanismus vgl. Urbinati (2010) und McCormick (2011: 141–169); beide bezweifeln den demokratischen Charakter von Pettits Republikanismus.

entstanden, mit denen ihre Autoren eine breitere politische Beteiligung der Bürger*innen in Staat und Gesellschaft einforderten. Zeigen möchte ich aber auch, dass demokratische Ansätze immer als Antworten auf ganz praktische politische Fragen verstanden werden müssen und folglich in einer bestimmten Zeit zu verorten sind, denn wie alle großen Theorietraditionen hat sich auch das demokratische Denken stetig weiterentwickelt. Wenn ich im Folgenden deshalb von ‚Demokratie' und ‚demokratischer Politik' spreche, dann geht es mir um einen bestimmten theoretischen und praktischen Politikansatz, der ab Mitte des 17. Jahrhunderts stetig modifiziert und ausgebaut wurde. Meine Frage ist daher nicht, ob die unterbreiteten Vorschläge für die heutige Diskussion noch relevant sind, sondern inwiefern sie als Ausdruck eines modernen, demokratischen Politikverständnisses betrachtet werden können.

2. Der demokratische Impuls der Englischen Revolution

Eine bis heute wiederkehrende Erzählung der Englischen Revolution stellt diese als einen verfassungsrechtlichen Konflikt dar, wonach mit dem Machtantritt der Stuarts, beginnend mit Jacob I. und fortgeführt durch Charles I., England zu Beginn des 17. Jahrhunderts in eine absolute Monarchie umgewandelt werden sollte. Dies löste den Bürgerkrieg der 1640er Jahre aus, durch den schließlich Charles I. vom Thron gestoßen wurde. Nach Cromwells Militärregime und der Restauration der Stuarts, die erneut versuchten, am englischen Parlament vorbei zu regieren, bekannten sich Whigs und Tories schließlich zu William of Orange (William III of England), um die Nation endgültig vom Stuart-Despotismus zu befreien und eine verfassungsrechtliche Ordnung zu errichten, in der der König nicht mehr am Parlament vorbei regieren konnte. Diese Interpretation der Englischen Revolution, die im 18. Jahrhundert vor allem im Zeichen der Sicherung und Weiterentwicklung des 1688/89 erreichten Verfassungskompromisses stand (und mitunter bis ins 20. Jahrhundert fortgeschrieben wurde), negierte bewusst die vielfältigen politischen Ansätze und Debatten der 1620er bis 1650 Jahre, die in diesem Aufsatz im Mittelpunkt stehen sollen. Ich möchte zeigen, dass sich unter den Stuarts ein politischer Diskurs in verschiedenen Phasen radikalisierte, der von verfassungsrechtlichen und gewaltenteiligen Argumenten ausgehend in einen Selbstlegitimierungsdiskus des Parlaments mündete und schließlich durch demokratischere Ansätze ersetzt wurde, welche nicht nur die absolute Monarchie oder das *king-in-parliament-Prinzip*, sondern auch die feudale Gesellschaftsordnung in Frage stellten. Auch wenn sich die englischen Radikalen mit ihren Forderungen nicht durchsetzen konnten, hatten sie auf die Amerikanische Revolution und die Weiterentwicklung einer demokratischen Denktradition in Europa weitreichenden Einfluss. Doch nicht nur deshalb lohnt sich der Blick in die politische Ideengeschichte der Englischen Revolution. Die Unterscheidung der verschiedenen Phasen ermöglicht es heute, der Frage nachzugehen, welcher Voraussetzungen es bedurfte, damit demokratische Ansätze in der Neuzeit entstehen und sich später so umfassend entfalten konnten.

2.1 Die rechtliche Natur monarchischer Herrschaft anfangs des 17. Jahrhunderts

Als Charles I. 1629 das Parlament entließ, da es ihm dringend benötigte Zolleinnahmen (*tonnage and poundage*) verweigert hatte, war er gezwungen, ohne parlamentarische Hilfe finanzielle Einnahmequellen aufzutun. Der traditionelle Weg war die Erhebung von Schiffsgeld; eine Abgabe, die nicht der Zustimmung des Parlaments bedurfte. Sie war von der englischen Krone bereits im Mittelalter in Küstenstädten in Kriegszeiten eingeführt worden. Die erste von sechs jährlichen Ankündigungen erschien im Oktober 1634 und unterschied sich von den bisherigen Erhebungen darin, dass sie lediglich auf der Möglichkeit eines Krieges und nicht, wie üblich, auf einem unmittelbaren Notfall beruhte. Die zweite Ankündigung erfolgte ein Jahr später. Sie erhöhte die Abgaben und dehnte sie in einem unbekannten Maß auf die Städte im Landesinneren aus. Als Charles I. 1636 eine dritte Ankündigung herausgab, wurde deutlich, dass er das Schiffsgeld nicht als Sondereinnahme, sondern als dauerhafte Form der Besteuerung beabsichtigte. John Hampden, ein prominenter Parlamentarier, lehnte deshalb die Zahlung ab. Sein Fall, der 1637 vor Gericht gebracht wurde, wurde zugunsten der Krone entschieden. Das Recht des Königs zu außerordentlichen Steuererhebungen wurde dabei aus dem Vorrecht des Königs abgeleitet. Der zugrundeliegende Gedanke war, dass es königliche Handlungsspielräume gab, deren Einschränkung oder Verlust dazu führten, die Monarchie selbst in Frage zu stellen, etwa im Falle eines Krieges. Der Monarch als Oberhaupt des Staates musste handlungsfähig sein und das bedeutete auch, dass er in Notzeiten Unterstützung von seinen Untertanen verlangen konnte (vgl. Harris 2014: 297–298).

Das tragende Argument für das königliche Vorrecht war jedoch, dass das Königtum älter war als das Parlament, und damit über dessen Rechtsauffassung und Traditionen stand (vgl. James I 1918: 99). In seinen frühen Schriften gab Edward Coke, der bedeutendste Jurist in England zu Beginn des 17. Jahrhunderts, deshalb dem königlichen Vorrecht auch den Rang eines unveränderlichen Gesetzes. In seinen späteren Schriften und Reden wurden die aus dieser Position abgeleiteten Implikationen jedoch von ihm deutlich abgeschwächt. So erklärte er, dass königliche Steuern nicht ohne Zustimmung des Parlaments festgelegt werden können. In seiner berühmten Rede vom 25. März 1628 akzeptierte er zwar das Vorrecht des Königs, betonte aber auch, dass in England das vom Parlament bestätigte *Common Law* gelte, das zerstört werde, sobald man andere Rechte anerkenne (vgl. Coke 2003: 1237, 1249; Berkowitz 1975).

Dennoch bedurfte es erst einer historischen Umdeutung und Neubegründung des *Common Law*, um deutlich zu machen, dass dieses nicht unter die Vorrechte der Könige fiel. Dabei ging man zurück auf das Jahr 1066, als in der Schlacht bei Hastings ein normannisches Reiterheer unter William the Conqueror die zu Fuß kämpfenden Angelsachsen schlug. Weil König Harold II. im Kampf fiel und William die Krone errang, galt dies als die letzte erfolgreiche Eroberung Englands. Als Eroberer hatte William I. für Coke das Recht auf absolute Macht. Gleichwohl blieben die alten Gesetze in Kraft, solange sie der Eroberer nicht ausdrücklich änderte (vgl. Coke 1738: 17b). Für William waren

die englischen Regelungen jedoch offensichtlich ideal, denn er trug die alten Gesetze zusammen, „deren Summe von ihm zur Magna Carta zusammengestellt wurde […]" (ebd.: v). Coke schrieb nicht, dass zur Zeit von William nichts verändert wurde. Aber die Bedrohung, die von den Normannen ausging, war der Bruch in der Kontinuität der englischen Rechtsgeschichte, die nicht eintrat beziehungsweise die Coke ausdrücklich verneinte. Damit war die Behauptung, dass die Monarchie älter sei als das englische Recht, hinfällig geworden (ebd.: xxi).

Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei John Selden (1584–1654). Für diesen wurde von Bedeutung, dass William nach der Eroberung versprach, die sächsischen Gesetze zu respektieren (vgl. Selden 1726, II: 998 f.). In seiner *History of Tithes* (1618) stellte er William denn auch gar nicht mehr als Eroberer, sondern als Erbe von Edward dar. Die alten Gesetze wurden nicht durch Eroberung aufgehoben, sondern im Laufe der Zeit entweder durch die Parlamente, die Verordnungen nachfolgender Könige oder „durch Nichtgebrauch und gegensätzliche Gepflogenheiten" verändert (ebd.: 1336). Dass das Recht sich insgesamt änderte, war für Selden dabei eine Binsenweisheit. Aber, und hier stand er Coke sehr nahe, dies geschah innerhalb einer Rechtstradition. Selden verglich das Gesetz mit einem Schiff, das durch häufiges Ausbessern doch nicht seinen Charakter änderte oder seine Eignung verlor. Die in *Janus Anglorum* skizzierte englische Rechtsgeschichte war durch häufige und umfangreiche Veränderungen geprägt, doch die Veränderungen bedeuteten Anpassungen und keine Aufhebungen des englischen Rechts, das auf die Sicherung der Grundrechte freier Engländer angelegt war. Die Geschichte einzelner Rechtsnormen war Selden denn auch immer gleichgültig, solange Änderungen auf einer bestimmten Rechtstradition beruhten und die Autorität der Rechtsnormen auf Zustimmung fußte. Ein Gesetz war nur dann bindend, wenn es akzeptiert wurde, und die Geschichte des *Common Law* war das Protokoll dieser Zustimmungen. Eine nicht unwichtige Implikation dieser Argumentation war, dass das Parlament als Oberster Gerichtshof des Landes nicht nur bei der Sicherung, sondern auch bei der Fortschreibung der Rechtstradition eine entscheidende Rolle spielte.

Die Auswirkungen von Seldens Doktrin wurden 1628 besonders deutlich. Das Parlament beklagte in dem Jahr das vom König einseitig verhängte Kriegsrecht und die daraufhin erhobenen Kriegsanleihen und Schiffsgelder. In dieser politischen Situation unterstrich Selden: „Es gibt keine [allgemeinen] Gesetze in England, sondern sie werden entweder durch Sitte oder durch parlamentarische Beschlüsse zu Gesetzen gemacht. Kann mir irgendjemand zeigen, dass das Kriegsrecht auf eine dieser Weisen bestätigt wurde?" (Johnson et al. 1983, II: 575). Seldens Beharren auf der notwendigen Zustimmung des Parlaments ließ ihn gegenüber Präzedenzfällen, die von Seiten der Krone angeführt wurden, unbeeindruckt. Königliche Vergehen waren üblich, aber sie hatten keine Rechtskraft. Wie er in den *Table talk* behauptete: „Die Fürsten in England haben zu allen Zeiten Illegales getan, um an Geld zukommen, aber dann kam ein Parlament und alles war wieder gut"; beide Seiten schlossen einen Kompromiss und „es war wieder eine Weile ruhig" (Selden 2015: 83). Im Parlament, wenn überhaupt, mussten sich Fürst und Volk arrangieren; und so verkörperte das Parlament und nicht die Krone das Prinzip von Rechtsstaatlichkeit.

Die Verteidigung des englischen Rechts in der Lesart von Coke und Selden wurde vor den Bürgerkriegen zum Selbstlegitimationsdiskurs des Parlaments. Danach konnte der König kein neues Gewohnheitsrecht schaffen, noch war er berechtigt, etwas zu unternehmen, „was der Schaffung eines neuen Brauchs" (Coke 1983: 52f.) gleichkam. Erst die Zustimmung des Parlaments schuf neues Recht. Diese Haltung bestimmte unter anderem die *Petition of Right* von 1628, die ein Versuch war, das *Common Law* und die Parlamentsrechte gegen die Machtansprüche der Krone zu schützen. Laut *Petition* sollte niemand mehr dazu gezwungen werden können, „irgendeine ‚freiwillige' Gabe, ein Darlehen, eine Benevolenz, Steuern oder ähnliche Abgabe zu leisten oder zuzugestehen", es sei denn dies geschah auf Grundlage eines Parlamentsbeschlusses. Weiterhin sollte „niemand aus diesem Anlass oder auf Grund seiner Weigerung zur Verantwortung oder zu einem Eid oder zum Erscheinen vor Gericht aufgefordert oder eingesperrt oder sonst wie belästigt oder beunruhigt werden" können. Der Monarch sollte vielmehr sein Vorrecht, im konkreten Fall das Schiffsgeld, das ohne Zustimmung des Parlaments erhoben worden war, „widerrufen und für ungültig erklären", damit „nicht unter Berufung darauf ein Untertan Eurer Majestät entgegen den Gesetzen und Freiheiten des Landes zugrundegerichtet oder hingerichtet werde".[2] Allerdings machte die Sprache und Anlage der *Petition of Right* auch deutlich, dass es sich dabei um ein parlamentarisches Gesuch handelte (vgl. Burgess 1992: 179–211).

2.2 Theorie der mixed constitution

Während die frühen Gegner der Stuarts das *Common-Law-Idiom* im Kampf gegen die Machtansprüche der Krone einsetzten, um diese an geltendes Recht zu binden, wurde die Theorie der *mixed constitution* ab den 1630er Jahren dazu genutzt, um die Vorrechte der Krone in Frage zu stellen und die politische Machtstellung des Parlaments zu rechtfertigen (vgl. Weston 1960: 426 ff.; Weston/Greenberg 1981; Fukuda 1997). Die Theorie hatte dabei durchaus konzeptionelle Vorteile für beide Seiten. Als sich Charles I. in seiner Antwort auf *The Nineteen Proportions* des Parlaments (1642) selbst als „Stand" bezeichnete, zeigte er damit nicht nur an, dass er Teil des Parlaments war, im gleichen Sinne wie die beiden Häuser, die sich seinem Willen widersetzt hatten; er sicherte sich damit auch ein Veto gegen die parlamentarischen Rechtsakte. Unumwunden erklärte er das Unterhaus zum „demokratischen Element" in der Verfassung, welches jedoch gebremst werden müsse, solle das Land nicht von den „Übeln der Demokratie" geplagt werden (Husbands 1643: 320).

Aus Perspektive des Parlaments war seine Antwort allerdings ein Eingeständnis. Die wichtigste Implikation war, dass *King*, *House of Lords* und *House of Commons* sich in einem dynamischen Machtkampf befanden, den John Milton (1980: 375) als „andauerndes Ringen" beschrieb und als Grundlage der Sicherung wie Weiterentwicklung des englischen Rechts betrachtete. Dies gab einer weiteren Sichtweise Raum. Das konstitutionelle Gleichgewicht diente zwar der Erhaltung der Rechtsordnung, wurde aber selbst

2 https://en.wikisource.org/wiki/Petition_of_Right.

dem Zweck des Gemeinwohls untergeordnet. Dies stellte die Vorrechte des Königs noch nicht in Frage, ordnete sie aber höheren „staatlichen Interessen" unter als rein privaten (o. V. 1997, II: 176). Diese Sichtweise wurde unter anderem in der Debatte zum Schiffsgeld stark gemacht. Sonderabgaben wie das Schiffsgeld waren aus Sicht des Parlaments in Notfällen durchaus angebracht, wenn sie durch das *salus populi* gerechtfertigt werden konnten. Die entscheidende Frage war jedoch nicht, ob es ein Notstandsrecht gab, sondern wer darüber befinden sollte. Die Antwort des Parlaments legte nahe, dass dieser Jemand nicht allein der Monarch war, sondern dieser die Zustimmung beider Häuser einzuholen hatte (vgl. Cromartie 2006: 238 f.).

Auch in den 1640er Jahren wurde die Vorstellung einer *mixed constitution* von Seiten des Parlaments dazu genutzt, um politische Mitspracherechte zu sichern. Phillip Hunton erklärte in *A Treatise of Monarchie* (1643), dass jede Regierungsform ihre Schwächen habe: die Monarchie neige zur Tyrannei, die Aristokratie zu „zerstörerischen Fraktionen", die Demokratie zu „Verwirrung und Tumult". Jede habe aber auch etwas Gutes: „Einheit und Stärke in einer Monarchie; Wissen und Bildung in einer Aristokratie; Freiheit und Achtung des Gemeinwohls in einer Demokratie". Für die Regelung der Staatsangelegenheiten war es daher ratsam, „eine Mischung aus allen dreien zu bilden" und sie in einer Regierung zu vereinen, damit „das Gute" erhalten und „das Böse" von ihnen genommen werde (Hunton 1643: 24 f.).

Wesentliches konstitutionelles Merkmal der gemischten Monarchie, wie Hunton sie für England entwarf, war, dass die Macht von *King*, *House of Lords* und *House of Commons* gleich ursprünglich war, so dass keine aus einer anderen abgeleitet konnte. Dennoch hatte der Monarch für Hunton eine herausgehobene Stellung, die zwar „nicht so groß" war, dass sie das *Common Law* und die *mixed constitution* zerstören konnte, aber doch so bedeutend, dass sie „titelgebend" für den Staat wurde, insofern der Monarch an der Spitze der Regierung stand (ebd.: 25 f.). Um die Differenz deutlich zu machen, sprach Hunton auch von einer *limited monarchy*. England war für ihn nicht nur eine „*mixed monarchy*", weil *King*, *Lords* und *Commons* gleichermaßen an der Gesetzgebung beteiligt waren, es war auch eine „*limited monarchy*", weil der Monarch in seiner exekutiven Funktion bei der Rechtsumsetzung an die Rechte und Gewohnheiten des Landes gebunden war (ebd.: 27, Hervorhebungen im Original). Sollte daher der Monarch versuchen, „die Macht der beiden anderen zu beschneiden oder in irgendeiner Weise zur Auflösung des konstituierten Rahmens neigen", konnten Lords und Commons in diesem Fall „ihre Macht einsetzen, um den Staat zu bewahren". Denn das eigentliche Ziel aller „gemischten Politik" war es nicht, sich gegenseitig zu behindern, sondern das verfassungsrechtliche Gleichgewicht zu erhalten und damit alle Schritte zu verweigern, die zur Auflösung des etablierten Rechtsrahmens führen konnten (ebd.: 28). Da für Hunton, falls es zu Streitigkeiten zwischen König und Parlament kommen sollte, allerdings kein Richter über Parlament und Krone stand, blieb zum Schluss nur „die Anrufung der Gemeinschaft", so als ob es „keine Regierung" gäbe (ebd.: 29).

Nicht nur aus diesem Grund wurde die Theorie der Mischverfassung von den Apologeten monarchischer Souveränität entschieden abgelehnt (vgl. Zuckert 2011: 69). Für

Robert Filmer (2019, III/5: 12) etwa erlaubte die Ableitung aller Herrschaft von Gott und Adams Schöpfung keine Teilhabe der Bürger an der souveränen Macht. Sein Denken beruhte auf der Einheit souveräner Macht, die die Theorie der Mischverfassung in Frage stellte. Danach übte der Monarch „die Autorität" allein aus oder er hatte keine (ebd.: 156). „Sobald der König nur einmal das Volk als Gesellschafter zulässt, hört er auf, König zu sein, und der Staat wird eine Demokratie. Zumindest ist er nur dem Namen nach, jedoch nicht tatsächlich ein König, der die Souveränität innehat. Denn erst der Besitz der Souveränität und nichts sonst macht den König zum König" (ebd., II/17: 41). Für Filmer führten die Streitigkeiten zwischen den Häusern des Parlaments und dem König und die Unmöglichkeit, diese innerhalb der Theorie der Mischverfassung zu lösen beziehungsweise einen Richter zu benennen, der im Konfliktfall ein Urteil fällte, alle Theorien geteilter Souveränität *ad absurdum*.

2.3 Verteidigung parlamentarischer Souveränität

Der Diskurs der *mixed constitution* mündete, als sich die politische Lage in den 1640er Jahren verschärfte und Charles I. sich gegen das Parlament wendete, schließlich in eine Verteidigung der parlamentarischen Souveränität (vgl. Pocock 1957; Burgess 1992; Cromartie 2006). Dafür steht, nach Verabschiedung des *Triennial Act* und des *Act to prevent inconveniences which may happen by the untimely adjourning prorogu ing or dissolving of this present Parliament* durch das Parlament im Jahr 1641, die dem König sein bisher unbeschränktes Recht zur Einberufung, Vertagung und Auflösung des Parlaments nahmen, das Werk Henry Parkers (vgl. McIlwain 1910). Wie Hunton sah er die Gesetzgebungsbefugnis gemeinsam beim König und den beiden Häusern des Parlaments (vgl. Parker 1647: 6). Und doch beschrieb er das Parlament als obersten Gerichtshof des Landes und gab ihm folglich eine herausgehobene Stellung: „Das Parlament hat eine absolute, unbestreitbare Macht, Gesetze [als rechtmäßig] zu erklären" (ebd.: 45). Parkers Argument war dabei nicht, dass jedes Rechtssystem einen (gesetzgebenden) Souverän brauche, sondern dass jedes Rechtssystem ein Gericht benötige, dessen Entscheidungen endgültig und absolut seien (und gegen das folglich auch keine Berufung eingelegt werden könne) (ebd.: 43). Diese Argumentation war eine deutliche Anlehnung an Coke, der weniger die gesetzgeberische Funktion des Parlaments hervorgehoben hatte als seine Rolle als oberstes Gericht und sie gab eine Antwort auf Huntons ungelöste Frage nach der Letztentscheidung (vgl. vor allem Coke 1791: 14 f.).

Um die Legitimität der beiden Häuser in ihrer Rolle als Gesetzgeber zu unterstreichen, griff Parker auf eine Theorie zurück, die an Thomas Smiths' Argumentation in *De Republica Anglorum* (1583) erinnerte. Es war die Rolle der *Lords* und *Commons* bei der Repräsentation Englands, die ihren Machtanspruch rechtfertigte (vgl. Parker 1642: 5). Die entscheidende Behauptung war, dass das Parlament das Volk verkörpere. Die Vorstellung, die diese merkwürdige fiktive Identität sicherte, war nicht etwa, dass das Unterhaus gewählt wurde, sondern dass die Interessen beider Häuser die Interessen der Gemeinschaft entsprechend ihrer Stände abbildeten. Dem König uneingeschränkte

Macht zu gewähren, bedeutete dagegen, die Interessen des Volkes dem Willen eines einzelnen Herrn zu überlassen (ebd.: 8).

1644 veröffentlichte Parker seinen Traktat *Ius Populi*. Nach eigenen Angaben verteidigte das Werk drei Behauptungen: Erstens beziehen Monarchen ihre Macht und Vorrechte vom Volk. Zweitens haben Monarchen ihre Vorrechte zum Nutzen des Gemeinwohls. Drittens dürfen in wohlgeordneten Staaten die Vorrechte des Monarchen die Freiheitrechte der Untertanen nicht einschränken (vgl. Parker 1644: 1). Es war in Anlehnung an den republikanischen Diskurs der Zeit für ihn selbstverständlich, dass „das ‚bonum publicum'" über allen monarchischen Machtansprüchen stehen müsse (ebd.: 2). Die Position des Monarchen war mit anderen Worten dem öffentlichen Wohl untergeordnet (ebd.: 20). Eine gute Regierung definierte sich über die Interessen der Regierten (ebd.: 37). Doch wie sollten diese abgesichert werden?

Für Parker, dessen *Observations upon some of His Majesties late Answers and Expresses* (1642) die einflussreichste der parlamentarischen Schriften im Englischen Bürgerkrieg wurde, war klar, dass es einer neuen Legitimationsquelle politischer Macht bedurfte (vgl. Parker 1642; vgl. etwa Marsh 1642, 1643a, 1643b). Er fand sie in der Vorstellung, dass die Macht ursprünglich beim Volke liege (vgl. Parker 1642: 1). Wenn der König ein Vorrecht habe, müsse es ihm, wie Parker argumentierte, vom Volk verliehen worden sein. Seine Macht sei, wie er es ausdrückte, „treuhänderisch" (*fiduciary*). Für Parker war der Vertrag, durch den das Volk dem König seine Macht anvertraute, damit essentiell (Parker 1642: 2; vgl. Mendle 1995: 131 f.; Tuck 1993: 228 f.; vgl. auch Parkin 2007: 23 ff., 43 ff.; Zaller 1991: 255 ff., 282 ff.). Im Gegensatz zu Hobbes argumentierte er deshalb, dass das Volk bereits vor der Gründung der politischen Gesellschaft als Einheit existiert habe, und es sei diese Einheit, die (einen Teil) ihrer natürlichen Macht an den König delegiere und monarchische Autorität erzeuge. Das Volk war damit nicht nur die Quelle politischer Macht, sondern behielt sie auch nach der Bildung einer monarchischen Regierung in seinen eigenen Händen.

Parker war deshalb besonders bemüht, der Behauptung entgegenzutreten, dass ein Volk in der Lage sein könne, seine natürliche Macht vollständig aufzugeben und dem König absolute Autorität zu verleihen. Ein Vertrag, der eine solche Bestimmung enthalte, argumentierte er, komme einer freiwilligen Versklavung gleich und verstoße somit gegen das Naturrecht. Wie er in *Ius Populi* (1644) argumentierte, konnte es einem Volk zwar möglich sein, sich „dem Willen eines Prinzen absolut zu unterwerfen"; doch „solche Vereinbarungen" waren wider die Natur (Parker 1644: 17 f.). Aber auch die These, dass ein Volk sich nicht versammeln und selbst regieren könne, musste er wiederlegen. Seine Antwort lautete, dass dies durch das Parlament geschehe, denn diese repräsentative Institution verkörpere „die gesamte Gemeinschaft" (Parker 1642: 14 f.). Für Parker gaben nicht die einzelnen Bürger, sondern erst das Parlament als Institution mit bestimmten Verfahren dem Volk einen kooperativen Charakter: „Einige werden für viele handeln, die Weisen werden für die Einfachen stimmen, [so dass] die Tugend aller auf einige projiziert und die Klugheit einiger sich auf alle auswirken wird" (ebd.: 15). Die Repräsentationsfähigkeit des Parlaments hing somit davon ab, dass es die Weisheit der

Wenigen mit der Tugend des Volkes so verband, dass daraus eine politische Handlungsfähigkeit entstand.

Mit dem Ausbruch des Bürgerkriegs, der die Spaltungen innerhalb der englischen Bevölkerung verschärfte, erschienen Parkers Behauptungen über das identitäre Verhältnis zwischen Parlament und Bevölkerung jedoch zunehmend problematisch. Parker hielt in seinen Arbeiten dennoch an seiner Behauptung fest und bestand in *The Contra-Replicant* (1643) darauf, dass „das Parlament" nichts anderes sei als „das vereinte Volk von England", das durch die „Repräsentation" für die Beratung und Entscheidung qualifizierter sei, im Sinne des Gemeinwohls zu handeln, als das Volk selbst (Parker 1643: 16). Damit nahm er die Formulierung aus *Ius Populi* von 1644 vorweg, wo er behauptete, dass das Parlament „das durch Wahl und Vertretung […] künstlich vereinte Volk" sei (Parker 1644: 18). Diese Argumentation verlieh dem Parlament eine beispiellose Macht. Die Handlungen des Parlaments, so unvereinbar sie auch mit den Grundsätzen der alten Verfassung sein mochten, standen für die Handlungen eines souveränen Volkes (vgl. Mendle 1995: 70; vgl. auch Mendle 1992: 97 ff.). Dies unterstrichen Maßnahmen wie die Milizverordnung, die am 15. März 1642 vom Parlament ausdrücklich mit dem Verweis verabschiedet worden war, dass dies ohne Zustimmung des Königs geschehe. Sie erlaubte es dem Parlament, ohne königliche Einwilligung Militärkommandanten zu ernennen und wurde damit entscheidend für die Aufstellung der *New Model Army* im August 1642. In *The contra-replicant, his complaint to His Maiestie* (1643) unterstrich Parker deshalb abermals, dass die „willkürliche Macht" nur „bei einem Mann" oder „ein paar Männern" gefährlich sei, der willkürliche Befugnis des Parlaments seien aber keine Grenzen gesetzt (Parker 1643: 29 f.). Damit untergrub Parker aber sowohl das *Common-Law-Paradigma* als auch die Theorie der *mixed constitution* mit dem Monarchen an der Spitze des Staates.

Nicht jeder Autor, der während des ersten Bürgerkrieges im Namen des Parlaments schrieb, nahm Parkers kompromisslose Haltung ein. Philip Hunton, der für seine ausgeglichene und versöhnliche Herangehensweise in der politischen Krise der 1640er Jahre bekannt war, kam zum Beispiel zu ganz anderen Schlussfolgerungen als Parker. Erstens lehnte er dessen Rechtfertigung des parlamentarischen Absolutismus ab, und zweitens bot er eine radikal andere Darstellung und Lösung des Konflikts, von dem England im Bürgerkrieg betroffen war. Nach Ansicht Huntons war die gemischte Verfassung das wirksamste Mittel zur Ausübung der Volkssouveränität. Darüber hinaus war es für Hunton von entscheidender Bedeutung, dass die drei Stände – *King*, *Lords* und *Commons* – die gleiche Macht ausübten, damit „keiner seine Macht von den anderen" erhielt (Hunton 1643: 25). Damit betonte er den politischen Prozess, der notwendig war, Konflikte zu lösen. Das Hauptproblem für Hunton bestand jedoch in der Kompromisslosigkeit der drei Stände während des Bürgerkrieges. Dadurch wurde jede politische Lösung offensichtlich unmöglich (ebd.: 28). Hunton argumentierte deshalb, dass, wenn die Verfassungsstruktur nicht mehr hielt, die souveräne Macht an die Bürger zurückfallen müsse: „Der Appell muss an die Gemeinschaft gerichtet sein, als ob es keine Regierung gäbe" (ebd.). Huntons Vision von Volkssouveränität, die für ihn nicht wirklich eine politische Option

war, ging damit weit über den Ansatz Parkers hinaus. In letzter Konsequenz lehnte Hunton die Identifizierung von Parlament und Volk ab. Seine Theorie legte nahe, dass, wenn der ursprünglich vom Volk eingerichtete Verfassungskompromiss und -mechanismus zusammengebrochen war, die Bürgerschaft gefragt war, wie der Staat neu aufgebaut werden sollte (ebd.: 42). Und eben diese Schlussfolgerung erschien im ersten und zweiten Bürgerkrieg, als die Handlungsfähigkeit von Krone und Parlament gleichermaßen in Frage gestellt waren, plötzlich zum Greifen nahe.

2.4 Begründung der Volkssouveränität

In der hitzigen Atmosphäre des Bürgerkriegs war Parkers Werk für die radikaleren Verteidiger der parlamentarischen Sache besonders attraktiv, auch wenn Huntons Position für die Gemäßigten besser geeignet schien, die immer noch nach einer politischen Lösung suchten. Nur die Gesellschaft als Ganze, verkörpert durch *King*, *Lords* und *Commons*, konnten für sie die Krise lösen. Für Parker hingegen musste im Konflikt zwischen Parlament und Krone das Parlament das letzte Wort haben, da es die Gesellschaft als solche repräsentierte. Allerdings verkörperten für Parker nur *Lords* und *Commons* zusammen das Königreich (vgl. Parker 1642: 9). Es ging folglich zu Beginn der Englischen Bürgerkriege noch nicht um den Ausschluss der *Lords*. Ganz im Gegenteil: Bei Charles Herle, der ebenfalls ein wichtiger Verteidiger der Rechte des Parlaments war, sicherten die *Lords* zum Teil den Machteinfluss des Parlaments gegenüber dem König (vgl. Herle 1642: 16). Deshalb betonte er auch, dass das „gemeinsame Interesse" des gesamten Königreiches „im Parlament" zum Ausdruck komme, woran für ihn auch die *Lords* ihren Anteil hatten (ebd.: 7).

Dem widersprachen aber, als es zu deutlich unterschiedlichen Positionierungen zwischen beiden Häusern des Parlaments während des Bürgerkrieges kam, die Abgeordneten des *House of Commons*. Sowohl dem Monarchen als auch dem *House of Lords* wurde nun jeder Anteil an der Souveränität abgesprochen. Stattdessen lokalisierten die Abgeordneten die höchste institutionelle Macht und Autorität der Nation im *House of Commons*, weil allein diese Kammer aus Wahlen hervorging (vgl. Hunton 1643: 69 ff.). Zudem argumentierten Theoretiker, die von Coke beeinflusst waren, dass das *Common Law* ein Grundgesetz darstelle, das die Geburtsrechte eines Mannes (Eigentumsrechte, aber in der feudalen Gesellschaft auch Privilegien) schütze. Eine radikale Variante dieses Diskurses besagte, dass alle Amtsinhaber, einschließlich des Königs, nur Treuhänder der Geburtsrechte eines jeden Engländers seien und für deren Umsetzung und Aufrechterhaltung zu sorgen haben (vgl. Cromartie 2006: 265 ff.). Die ihnen zugestandenen Machtbefugnisse waren demnach nur übertragen, ruhten aber in der Bürgerschaft.

Dieses auf Hunton zurückgehende Argument wurde im Laufe des Bürgerkrieges immer wieder neu gedeutet. Anstelle der republikanischen Gleichsetzung von Volk und Parlament, wie es die Argumentation von Parker nahelegte, hatten die politischen Geschehnisse unter der Londoner Bürgerschaft ein tiefes Misstrauen gegenüber dem Parlament entstehen lassen. Sie verlangten deshalb eine Rechenschaftspflicht der Repräs-

sentanten gegenüber dem Volk, also eine direkte Rückbindung der Abgeordneten an ihre Wähler. Dies stellte die theoretischen Ansätze, wie sie Anfang der 1640er Jahre von Hunton und Parker formuliert wurden, deutlich in Frage, denn für die Theoretiker des Parlaments war die Volkssouveränität weniger ein Konzept über den Ursprung der politischen Autorität, als über die Art der Ausübung gewesen. Im Gegensatz zu den „Monarchomachen" hatten sie die Haltung des Parlaments zu Beginn der 1640er Jahre deshalb auch nicht als einen Akt des Widerstands begriffen und gerechtfertigt. Stattdessen appellierten sie an das Prinzip der Volkssouveränität, um zu behaupten, dass das Parlament das Volk in die Lage versetze, seine souveräne Macht im politischen Bereich auszuüben. Für sie war das Parlament jene Repräsentation des Volkes, die es allererst handlungsfähig machte (Skinner 2007: 157 ff., 162 f.). Diese Theorie der „virtuellen" Repräsentation machte es möglich, das Parlament nicht nur als physische Manifestation des Volkes zu verstehen, sondern seine Aktionen selbst dann als legitim zu betrachten, wenn sie von einem großen Teil der Bevölkerung abgelehnt wurden.

Und genau dagegen wandten sich nun außerparlamentarische Gruppen, indem sie die republikanische Begründung von Volkssouveränität gegen das Parlament selbst richteten: Da der kollektive Körper des Volkes nur als eine Ansammlung unterschiedlicher Willen seiner einzelnen Mitglieder betrachtet werden konnte, war die Souveränität des Volkes weder auf eine Instanz übertragbar, noch ohne Prozesse der Meinungsbildung und Verständigung abbildbar. Sie stellten dabei Repräsentation nicht als solche in Frage; aber damit das Parlament seine Rolle wahrnehmen konnte, mussten bestimmte Rückkopplungsmechanismen greifen. Das Parlament war mit anderen Worten nicht die Verkörperung des Volkes, sondern nur ein ausführendes Organ.

Wortführer dieser Debatte wurden die von ihren Gegnern als *Leveller* bezeichneten Agitatoren und Autoren, zu denen John Lilburne, William Walwyn, Thomas Prince, Richard Overton und Thomas Rainsborough gehörten, um nur die bekanntesten Namen zu nennen. In einer Reihe von Petitionen erinnerten sie die *Commons* daran, dass ihre Macht nur zweitrangig sei. In *Arrow against All Tyrants* (1646) erklärte Overton, dass die *Commons* zwar „Kommissare und rechtmäßige Abgeordneten des Volkes" seien, aber eben auch „nicht mehr" (Overton 1646a: 4). Die *Remonstrance of Many Thousand Citiziens* (1646) betonte gegenüber den *Commons* noch deutlicher, dass die Bürger „Ihre Auftraggeber" seien und sie selbst nur „unsere Agenten". Die Macht des *House of Commons* wurde dabei in doppelter Weise aus dem „Vertrauen" des Volkes und ihrer „Wahl" abgeleitet (Overton 1646b: 3). Auch in *Regall Tyrannie Discovered* (1647) wurde das Unterhaus daran erinnert, dass seine Macht „nur abgeleitet" sei und sein Auftrag darin bestehe, zum Wohle seiner Bürger zu handeln (Lilburne 1647a: 99).

Insbesondere John Lilburne, der stark von Parker beeinflusst war (Sanderson 1989), appellierte in *Innocency and Truth Justified* (1646) an das Prinzip, „das vom Autor der gedruckten *Observations upon some of his late Majesties answers and expresses* diskutiert wurde", der behauptete, dass die Macht der Fürsten nur zweitrangig und abgeleitet sei (Lilburne 1646: 57). In *Regall Tyranny discovered* (1647) zitiert er Parkers Behauptung, dass alle „Macht ursprünglich dem Volk innewohnt", und gab sie später in seinen eigenen

Worten wieder: „Das Volk im Allgemeinen ist der ursprüngliche alleinige Gesetzgeber und die wahre Quelle […] aller Macht“ (Lilburne 1647a: 40 f., 99).

Lilburne zeigte sich, als die Zerwürfnisse zwischen den beiden Häusern zunahmen, besorgt über die Natur der parlamentarischen Macht. Ursprünglich bestand sein Ansatz darin, einen Keil zwischen die *Commons* und *Lords* zu treiben, wobei er erstere als (potenziell) legitime repräsentative Institution ansah und letztere als Agenten des Königs darstellte. So beschrieb Lilburne, dass die Stellung der Lords ihnen vom König verliehen wurde, um ihm zu helfen, das Volk zu versklaven (vgl. ebd.: 65). Diese Unterscheidung mögen seine persönlichen Erfahrungen verstärkt haben, aber seine Argumentation spiegelte in erster Linie das anspruchsvolle Verständnis der *Leveller* von Repräsentation wider, wonach eine Plenarkammer ohne Rückhalt im Volk keine Legitimität besaß (ebd.: 43).

In diesem Sinne argumentierte auch Richard Overton (1646c: 15) in *A Defiance Against All Arbitrary Usurpations Or Encroachments* (1646), dass, da das Oberhaus nicht gewählt sei, die Lords keine „Repräsentanten [des Volkes]“ seien, sondern sich nur selbst vertreten. Solange es keinen spezifizierbaren Wahl- und Rückkopplungsprozess gab, durch den eine Person ihre natürliche Macht einer anderen Person übertrug, konnte es keine Repräsentation geben. Eine Person oder Institution, die behauptet, andere zu vertreten, ohne dazu autorisiert worden zu sein, „repräsentierte“ lediglich sich selbst (ebd.).

In *A Remonstrance Of Many Thousand Citizens* (1646) hob Overton die potenzielle Affinität zwischen dem souveränen Volk und der gewählten Kammer hervor. Sein Hauptzweck war es nun jedoch, die Abgeordneten gegen die Behauptungen von Parker daran zu erinnern, dass sie nicht mit dem Volk identisch waren. Wie Overton (1646a: 3) es im einleitenden Satz formuliert: „Wir sind sicher, können aber nicht vergessen, dass der Grund für unsere Wahl, Sie als Parlamentsmitglieder zu wählen, darin bestand, uns von allen Arten von Knechtschaft zu befreien und den gemeinsamen Reichtum, Frieden und Glück zu bewahren“ . Damit brach Overton mit Parkers Repräsentationstheorie. Weder waren Repräsentanten und Repräsentierte für Overton identisch, noch verkörperten die *Commons* das Volk, vielmehr waren sie an dieses durch einen Auftrag gebunden (vgl. Overton 1646b: 16). Da es für Overton eine klare Unterscheidung zwischen Volk und Parlament gab, war er bestrebt, die Macht des Volkes hervorzuheben: Der Kampf gegen den König, erklärt er gegenüber dem Parlament, „gehört uns und nicht Ihnen“ (ebd.: 16).

Dies war keine leere Drohung. In *A Remonstrance Of Many Thousand Citizens*, einer kurzen Broschüre, die geschrieben wurde, um Lilburnes Freilassung aus dem Newgate-Gefängnis zu erwirken, hatte sich Overton noch darauf beschränkt, das persönliche Versagen von Abgeordneten zu beklagen. Im Gegensatz dazu bot er in *An Arrow Against All Tyrants And Tyranny* (1646), eine Broschüre, die einige Monate später veröffentlicht wurde, eine systematische Kritik des Unterhauses an, die eine grundlegende Herausforderung für Parkers virtuelle Repräsentationstheorie und damit für die Parlamentssouveränität darstellte: „Jedes Individuum hat von Natur aus ein individuelles Selbstbestimmungsrecht, das von niemand anderem angegriffen oder usurpiert werden darf; jeder, wie er selbst ist, hat ein Recht auf Selbsterhalt, sonst könnte er nicht sein; und dieses Recht darf keine Sekunde entäußert werden, ohne offensichtliche Verletzung und

Zurückweisung der Prinzipien der Natur und der Regeln von Gleichheit und Gerechtigkeit unter den Menschen“ (Overton 1646a: 1). Während Parker die Souveränität im Volk verankert sah, das wiederum nur in Form einer parlamentarischen Vertretung handlungsfähig war, lokalisierte Overton das unveräußerliche Recht auf Selbstbestimmung in jedem Einzelnen, dessen Rechte daher nicht im Namen der Parlamentssouveränität außer Kraft gesetzt werden konnten (vgl. Tuck 1979: 147 ff.). Overtons Ansicht war deshalb auch nicht, dass das Parlament die souveräne Macht des Volkes direkt ausübte, sondern dass es wie der König lediglich mit dessen Ausübung betraut wurde. Er fügte hinzu, dass es Einzelpersonen waren, nicht das Volk als Ganzes, die dem Parlament ihr Vertrauen gaben. Insofern konnte das Parlament auch weder das Volk repräsentieren, noch mit diesem in eins gesetzt werden (vgl. Overton 1646a: 4).

So wie Parker argumentierte, dass es gegen die Natur verstoße, wenn sich ein freies Volk in Knechtschaft verkaufe, so behauptete Overton nun, dass auch niemand vom Parlament versklavt werden könne (vgl. ebd.). Hatten die Parlamentarier argumentiert, dass ein Machtmissbrauch seitens des Königs alles rechtfertige, was das Parlament als Reaktion darauf unternahm, erklärte Overton nun, dass jeder Versuch des Parlaments, die Rechte und Freiheiten der Bürger zu verletzen, ebenfalls rechtswidrig sei und diese berechtige, sich selbst zu verteidigen. In der politischen Situation des Bürgerkrieges hatte diese Position allerdings etwas Selbstzerstörerisches, stellte sie doch Krone und Parlament in Frage. Doch den *Leveller* ging es um etwas anderes als die Delegitimierung des Parlamentes als Institution. Laut Overtons etwas eigenwilliger Darstellung hing die Repräsentativität des Parlaments nicht von seiner Zusammensetzung ab, sondern von seiner Rückbindung an jene, die es repräsentierte (vgl. Overton 1647: 12). Vor diesem Grundsatz aus entwickelten die *Leveller* ab 1647 Argumente und konkrete Vorschläge, wie die Beziehung zwischen Parlamentarismus und Volkssouveränität auszugestalten sei, die in den Dokumenten davor noch relativ unvermittelt nebeneinanderstanden. So waren die Abgeordneten nach Walwyn zwar „absolut frei, dem Urteil ihres eigenen Verständnisses und Gewissens zu folgen“, unabhängig von äußerem Druck. Als gewählte Vertreter des Volkes waren sie aber auch verpflichtet, zum Wohle derjenigen Menschen, die ihnen das Vertrauen ausgesprochen hatten, zu handeln (vgl. McMichael/Taft 1989: 202). Gleichzeitig mussten sie verpflichtet werden, bestimmte Grundrechte nicht zu verletzen. Diese Forderungen schlossen sich jedoch gegenseitig aus, wenn es nicht gelang, einen verfassungsrechtlichen Rahmen zu stiften, der alle miteinander verband.

2.5 Entwurf einer Verfassung

Als Ende Februar 1647, also acht Monate nach dem Ende des Ersten Bürgerkriegs, beide Kammern des Parlaments planten, den größten Teil der Armee aufzulösen und den Rest nach Irland zu schicken, setzten Soldaten aus Protest eine Petition auf, in der sie die Auszahlung verbleibender Rückstände, Straffreiheit nach der Entlassung aus der Armee und die Erhaltung des Bürgerstatus der Soldaten forderten (vgl. o. V. 1829: 345). Als

das Parlament darauf antwortete, indem es die Petenten kurzerhand als ‚Staatsfeinde' deklarierte, stellte sich die Frage der Rückbindung der Abgeordneten an ihre Wähler mit neuer Dringlichkeit. Bis 1646 gab es dazu allerdings lediglich zwei traditionelle republikanische beziehungsweise liberale Ansätze: die Durchsetzung freier und regelmäßiger Wahlen und der Appell an die Rechtstradition und Bräuche des Landes, um zu verhindern, dass willkürliche, die Grundrechte verletzende Entscheidungen durch das Parlament getroffen wurden. Die *Levellers* griffen auf beide zurück, gingen nun aber deutlich weiter. Lilburne hatte bereits in *The Charters of London: or, The second Part of Londons Liberty in Chaines discovered* vom Dezember 1646 erstmals jährliche Wahlen gefordert: Sowohl die Ärmsten als auch die Reichsten sollten dabei ihre Repräsentanten im Parlament wählen können. Mit dieser Forderung nach einem allgemeinen Wahlrecht (für Männer) ging eine Umdeutung der Gewalten einher. Wenn die freie Wahl die Legitimationsgrundlage politischer Macht war, dann hatte das *House of Commons* eine übergeordnete Stellung gegenüber dem *House of Lords* und der Krone. In *A Remonstrance of many thousand citizens*, die ebenfalls 1646 erschien, erklärte Overton deshalb die Zustimmung des *House of Lords* und des Königs in legislativen Verfahren zu einem bloß formalen Akt, „da sie nicht vom Volk gewählt werden, von dem die Macht abgeleitet sein muss" (Overton 1646a). Die Aussage, dass einzig das *House of Commons* das Volk repräsentiere, war noch keine offene Infragestellung der tradierten Verfassung, machte sie aber möglich.

Der zweite Ansatz, der Appell an das *Common Law* und die Achtung der Rechte der freien Engländer, findet sich prägnant in Lilburnes *Just Mans Justification* vom Juni 1646, wo es heißt: „Ich betrachte das Unterhaus als die oberste Macht Englands; in ihm ruht die Macht, die dem Volk innewohnt; das jedoch nicht nach eigenem Willen und Vergnügen handeln soll, sondern nach der Grundverfassung und den Bräuchen des Landes" (Lilburne 1647b: 4). Allerdings war den *Leveller* klar, dass ein solcher Appell relativ unwirksam war, wenn man dem Parlament nicht verfassungsrechtliche Schranken zu setzen vermochte. Die Vorstellung, dass diese durch die Machtbalance von Krone und den beiden Häusern des Parlaments gegeben seien, hatte sich in den Augen der *Leveller* durch den Delegitimationsdiskurs von Krone und *House of Lords*, der sich aus dem ersten Argumentationsansatz ergab, erübrigt.

Ab 1647 entwickelten die *Leveller* deshalb institutionelle Reformvorschläge, mit denen die Bindung der Parlamentarier an den Willen ihrer Wähler gewährleistet werden sollte. Zentrales Dokument der Debatte wurde das *Agreement of the People*, dessen erste Fassung am 28. Oktober 1647 vor dem Generalrat der Armee verlesen wurde. Die dem *Agreement* zugrundeliegende Idee ist eine schriftliche Vereinbarung zwischen dem Volk und seinen Vertretern, in der die Befugnisse des Parlaments und die grundlegenden und unantastbaren Freiheiten der Engländer festgelegt wurden. Die Forderung nach einem solchen *Agreement* war aus Sicht der *Leveller* und schließlich auch weiter Teile der Armee notwendig geworden, um die Rechte und Freiheiten der Engländer so zu definieren, dass das Volk sowohl vor korrupten parlamentarischen Mehrheiten geschützt wurde, wie vor einem Monarchen, der behauptete, über dem Gesetz zu stehen.

Aufgetaucht war die Idee für ein solches *Agreement* allerdings bereits 1646. In der im Juli veröffentlichten *Remonstrance of Many Thousand Citizens* heißt es, dass sich Könige und Repräsentanten nur dann „als rechtmäßig" erweisen, wenn sie „ihre Autorität" aus dem ausgesprochenen „Vertrauen des Volkes" beziehen, wobei sie „nicht mehr Macht" beanspruchen können, als ihnen das Volk zuspreche (Overton 1646b: 13). Dies ging weit über die Forderung nach einer Rückbindung der Abgeordneten durch einen Akt der Wahl hinaus. Die Petition formulierte den Bedarf nach einer schriftlichen Fixierung der Grundrechte und Freiheiten der Engländer sowie die Festlegung der Befugnisse der Staatsorgane. Und noch eine weitere Broschüre hatte maßgeblichen Einfluss auf die Entstehung des *Agreements*. Es handelt sich um *The Case of the Army Truly Stated* vom Oktober 1647 (Wildman 1647; vgl. auch Woodhouse 1951: 429 ff.), die Antwort Wildmans auf General Henry Iretons im Juli 1647 veröffentlichte *Heads of the Proposals*. Darin forderte die Armeeführung, das *House of Commons* „zu einem gleichberechtigten Teil der Mischverfassung" zu machen. Diese Forderung, die durchaus dem Programm der *Leveller* entsprach, wie wenig später der erste Artikel des *Agreement of the People* deutlich machte, wurde in den Augen Wildmans jedoch dadurch konterkariert, dass in dem Dokument das Vetorecht der Krone sowie das *House of Lords* verteidigt wurden, was den repräsentativen Charakter und den Einfluss des *House of Commons* wiederum marginalisierte. *The Case of the Army Truly Stated* verurteilte die Vorschläge der Armeeführung denn auch mit einem klaren Appell an die Volkssouveränität: „Während alle Macht ursprünglich und im Wesentlichen im gesamten Körper des Volkes dieser Nation liegt und während die freie Wahl und Zustimmung durch ihre Vertreter die einzige Grundlage aller gerechten Regierung ist […]; muss darauf bestanden werden, dass die höchste Macht der Volksvertreter oder der im Parlament versammelten Commons unverzüglich zu klären ist […]" (Wildman 1647).

Dementsprechend bezog sich das im November vorgelegte *Agreement of the People* gar nicht mehr auf die Krone oder das *House of Lords*. Es definierte ‚Parlament' als ein vom englischen Volk in freien Wahlen gewähltes Gremium (vgl. o. V. 1647). Zugleich erhob es die Forderung nach Abschaffung aller Privilegien. Konkret heißt es im *Agreement*, „dass in allen Gesetzen, die gemacht werden oder gemacht werden sollen, jede Person gleich gebunden ist; und dass kein Grundbesitz, kein Eigentum, kein Freibrief, kein Amt, kein Geburtsrecht oder kein Ort eine Ausnahme vom normalen Ablauf der Gerichtsverfahren gewähren, denen andere unterworfen sind" (ebd.). Dies stellte in letzter Konsequenz die ständische Ordnung und damit die sozio-ökonomischen und rechtlichen Grundlagen der Mischverfassung im Königreich in Frage, weil allen Bürgern gleiche Rechte und Zugangsmöglichkeiten eingeräumt werden sollten. In letzter Konsequenz bedeutete es die Abschaffung aller Privilegien.

Nach den Bestimmungen des *Agreement of the People* sollte das Parlament alle zwei Jahre einberufen werden und nicht länger als sechs Monate tagen. Artikel 2 forderte dementsprechend die Auflösung des *Langen Parlaments* bis zum 30. September 1648 (es trat erstmals im November 1640 zusammen). Artikel 3 sah vor, dass die zweijährlichen Parlamente vom ersten Donnerstag im April bis zum letzten Tag im September und nicht

länger als sechs Monate tagen sollten. In Artikel 4 wurden die von den Abgeordneten ausgeübten Befugnisse umrissen. Diese umfassten „das Ändern und Aufheben von Gesetzen; die Errichtung und Abschaffung von Ämtern und Gerichten; die Ernennung von Magistraten und Beamten aller Grade", und die Regelung der Außenbeziehungen. Die Befugnisse des Parlaments bezogen sich nicht auf die „Angelegenheiten der Religion und die Praxis des Gottesdienstes". Die Möglichkeit, „die Nation auf nicht zwanghafte Weise" in Fragen der Religion zu unterweisen, wurde jedoch dem Ermessen der Volksvertreter anheimgestellt (Woodhouse 1951: 443 f.).

In den Debatten zwischen der Armeeführung und den *Leveller* in Putney, in denen sowohl über das *Agreement of the People* als auch *The Heads of the Proposals* diskutiert wurde, verteidigten Delegierte wie Oberst Thomas Rainsborough und Edward Sexby das allgemeine Wahlrecht für Männer mit aller Leidenschaft. So erklärte Rainsborough: „Der Ärmste, der in England unter einer Regierung lebt, sollte zuerst selbst dieser Regierung seine Zustimmung geben; und ich denke, dass der ärmste Mann in England überhaupt nicht im engeren Sinne an diese Regierung gebunden ist, unter der er keine Stimme hat […]" (ebd.: 53). Es wurde daher vorgeschlagen (und Oliver Cromwell, der die Verhandlungen leitete, akzeptierte dankbar diesen Vorschlag), dass ein Ausschuss die Wahlreform regeln solle. Ireton, der große Gegenspieler Rainsboroughs, gab daraufhin zu bedenken, dass Wähler nicht von denjenigen, von denen sie abhängig seien, unter Druck gesetzt werden dürften, und andere stimmten dieser Position zu: Bedienstete und Lehrlinge sollten daher vom Wahlrecht ausgeschlossen werden, ebenso Bettler, die auf die Nächstenliebe anderer angewiesen seien (ebd.: 83).

Die eingangs hochaufgeladene Debatte endete schließlich mit einem fast einvernehmlichen Standpunkt: Das Wahlrecht sollte allen erwachsenen Männern gewährt werden; Bedienstete, Ausländer, Lehrlinge und Bettler (und Frauen, deren Rechte nicht diskutiert wurden) blieben ausgeschlossen. Über diese Position wurde eine Abstimmung durchgeführt, und nur drei Stimmen wurden dagegen erhoben (ebd.: 68, 98). Die Debatte schloss somit mit einem Kompromiss, der gleichwohl die Grundlagen der Monarchie in Frage stellte: England sollte ein freies und gleiches Wahlrecht erhalten. Das warf jedoch ein Problem auf, das die Armee zutiefst spaltete. Es betraf die Stellung des Königs und der *Lords* im Staat, die in den Pamphleten der *Leveller* durchweg kritisch behandelt wurde. In *Certain Articles for the Good of the Commonwealth* (1647), einem Pamphlet, das sie an die Armeeführung gerichtet hatten, heißt es explizit, dass „die Autorität des Parlaments in Zukunft" nicht durch Hindernisse, Vorurteile oder das Veto „irgendeiner Person oder Personen" in Frage gestellt werden dürfe (ebd.: 335).

Am 29. Oktober begann die Debatte in Putney deshalb mit der Aufforderung, dass man sowohl über die Stellung des Königs als auch über das *House of Lords* nachdenken müsse (ebd.: 88 ff.). Die Argumentation der *Leveller* war, dass wenn die Macht durch Wahlen beim Volk liege, wie am Vortag vereinbart worden sei, weder das Vetorecht des Königs noch eine zweite Kammer gerechtfertigt werden könne (ebd.: 109 f.). Cromwell stimmte zu, dass eine Gefahr von der Person des Königs und von den *Lords* ausging (ebd.: 98). Andere wiesen darauf hin, dass man in diesen unruhigen Zeiten an dem festhalten sollte,

was von der verfassungsmäßigen Autorität übrig geblieben war (ebd.: 102). Ireton machte dabei deutlich, dass die Zustimmung des Königs zu den vom Parlament verabschiedeten Gesetzen rein formal sei. Doch Wildman wies darauf hin, dass dies nicht verfassungsrechtlich abgesichert sei. Noch immer könne „kein Gesetz verabschiedet werden", wenn es nicht „an den König und die Lords gesandt und von ihnen bestätigt werde". Das Unterhaus werde, bei Beibehaltung der Regeln, daher weiter „von ihnen abhängig sein" (ebd.: 118).

Die Debatte, die nicht vollständig überliefert ist, wurde eine weitere Woche lang ohne Pause fortgesetzt. Schließlich einigten sich die Generäle darauf, ein Treffen der *New Model Army* zu vereinbaren, um die Truppen zu konsultieren. Die letzte Anhörung des Komitees fand am 11. November 1647 statt − genau an dem Tag, an dem der König aus Hampton Court auf die Isle of Wight floh, um sich militärische Unterstützung aus Schottland und Irland sowie vom Kontinent zu holen. Es war der Beginn weiterer blutiger Auseinandersetzungen zwischen Parlamentsarmee und königlichen Truppen. Doch auch jetzt wurde das *Agreement of the People* ständig weiterentwickelt. Sowohl das *New Engagement, or, Manifesto* als auch *The Armies Petition*, die beide 1648 erschienen, wiederholen die Forderungen des ersten *Agreements*. Neben dem ursprünglichen Text enthalten sie jedoch weitere Ansprüche, die in späteren Versionen des *Agreements* aufgenommen wurden. Dazu gehörten die Forderungen, alle Gesetze in Englisch zu verabschieden, um für alle zugänglich zu sein, die Verkürzung von Untersuchungshaft, eine Reform des Schulden- und Insolvenzrechts, Gerichtsverfahren mit Jury und die Einschränkung der Anwendung der Todesstrafe (vgl. o. V. 1648a: Artikel 5–8). Wirtschaftsreformen, wie die Abschaffung von Zöllen und der Verbrauchsteuer sowie die Bereitstellung von Armenhilfe wurden ebenfalls hinzugefügt (ebd.: Artikel 8). So fordert das *New Engagement, or, Manifesto,* „dass (durch die Wiederherstellung von Frieden und Handel als dem sichersten Weg, um für die Armen zu sorgen) noch wirksamere Wege gefunden werden als bisher, um diejenigen in Arbeit zu bringen, die dazu in der Lage sind, und Kinder auszubilden, und jene zu entlasten, die während des letzten Krieges im Dienst für ihr Land kämpften" (o. V. 1648b: Artikel 13). Im letzten Punkt regte *The New Engagement* sogar eine Reform des Eigentumsrechts an. So heißt es ausdrücklich, „dass alle Monopole und Handelsbeschränkungen […] unverzüglich unterbunden" und „alte und fast antiquierte Formen der Sklaverei, wie Dienstleistungen, Treueide, Ehrerbietung […] abgeschafft werden sollen". Pächtern sollte es ermöglicht werden, das Land zu kaufen, das sie bestellten; und falls sie dazu nicht bereit oder in der Lage sein sollten, sollte die Pacht so umgewandelt werden, dass sie „mit der Freiheit und dem Wohlergehen der Nation" vereinbar war (ebd.: Artikel 15–16).

Bei den *Leveller* lassen sich darüber hinaus weitreichende Überlegungen finden, wie die Exekutive organisiert, vor allem aber wie sie kontrolliert werden sollte. Sahen frühe Verlautbarungen durchaus noch einen Monarchen an der Spitze vor, forderte bereits das zweite *Agreement* die Einrichtung eines gewählten ‚Councell of State for the managing of publique affaires'. Dieser sollte als oberstes Exekutivorgan dienen. Allerdings beließen es die *Leveller* nicht bei dieser klassisch republikanischen Forderung nach einem gewählten Exekutivorgan (vgl. Foxley 2013: 194 ff.). Vielmehr kam es zu einer strikten Unterordnung der Exekutive unter die Legislative, sollte der neue Staatsrat doch

durch „Anweisungen und Begrenzungen“ an den Willen des Parlaments gebunden werden. Und doch sollten sich „die Repräsentanten weder in die Ausführung von Gesetzen einmischen noch über eine Person oder den Nachlass eines Mannes urteilen dürfen“, wenn dies nicht zuvor rechtlich geregelt wurde (o. V. 1648c: Artikel 5). Bei Versagen und Verletzung des in sie gesetzten Vertrauens, sollten die Abgeordneten wie Amtsträger deshalb strafrechtlich verfolgt werden können.

Hinzu kam, dass selbst dem Parlament konkrete Vorgaben über die Grenzen seiner Entscheidungskompetenzen gemacht wurden. So forderten die *Leveller*, dass die gewählte Legislative keine Bestimmung hinsichtlich der religiösen Praktiken aufstellen durfte oder die Bürger gegen ihren Willen zum Militärdienst eingezogen werden sollten. Wie bereits im *Ersten Agreement* wurde darauf insistiert, dass sämtliche überlieferten Privilegien abzuschaffen seien und das Parlament diese auch nicht wieder einführen könne. Schließlich wurde in Reaktion auf Anschuldigungen, die *Leveller* würden die Gleichverteilung der Besitzstände anstreben, unterstrichen, dass kein Repräsentant Entscheidungen hinsichtlich des sozialen Status oder des Eigentums eines Mannes treffen dürfe. Mit anderen Worten: Dem Parlament wurden hinsichtlich individueller wie kollektiver Freiheiten deutliche Grenzen gesetzt, insofern sie dessen Entscheidungen entzogen wurden.

Am 1. Mai 1649 veröffentlichten Lilburne, Walwyn, Prince und Overton aufgrund der verschärften politischen Lage eine weitere Position der *Leveller* (Lilburne et al. 1649a). Diese dritte Version des Abkommens unterschied sich deutlich von der Ausgabe von 1647 und kombinierte Teile von *Foundations of Freedom: Or An Agreement of the People* mit dem *Leveller*-Programm, wie es in Broschüren und Petitionen der späten 1640er Jahre entwickelt wurde. Deutlich wurden nun noch einmal auch die Rechte des Parlaments eingeschränkt. Es gab ein Verbot von Zoll und Verbrauchsteuern und das Verbot, dass das Parlament als Gericht fungiere (vgl. ebd.: 6–7). Unter den zentralen Forderungen fanden sich nun jährliche Parlamentswahlen, die Wahl aller Beamter in den Landkreisen, Städten und Gemeinden, die Wahl der Offiziere und die Wahl der Pfarrer. Zugrunde lagen ihren Überlegungen nicht zuletzt die Erfahrungen der Parlamentsherrschaft (seit 1640). So heißt es in einem Pamphlet der *Leveller*, welches kurz vor dem *Dritten Agreement* publiziert wurde: „Und in der Erwägung, dass wir uns, wenn wir an der Macht wären, genauso tyrannisch verhalten würden wie andere […], haben wir eine solche Maßnahme vorgeschlagen, bei der angenommen wird, dass Menschen zu beeinflussbar sind und weltlichen Versuchungen nachgeben, weshalb sie keine Mittel oder Möglichkeiten haben sollten, zum Nachteil einzelner oder der Öffentlichkeit zu handeln […]“, ohne mit ersthaften Konsequenzen für sich selbst rechnen zu müssen (Lilburne et al. 1649b: 7). Um den „Gefahren und Unannehmlichkeiten“ zu begegnen, die „sich offenbar aus dem langen Fortbestehen derselben Autoritätspersonen“ ergaben (Lilburne 1649a: Artikel 5), forderten sie nicht nur regelmäßige Wahlen, sondern auch ein Verbot der Ämterhäufung sowie Rotationsverfahren. So heißt es im *Dritten Agreement*: „Es darf kein Mitglied des gegenwärtigen Parlaments in das nächste gewählt werden, wie kein Mitglied eines künftigen Parlaments für das unmittelbar nachfolgenden gewählt werden darf“ (ebd.: Artikel 3).

Die *Leveller* entwickelten damit eine sehr weitgehende Vorstellung von Volkssouveränität, die Repräsentation nicht ausschloss – sie vielmehr sogar als einen integralen Bestandteil auf allen Ebenen, von der Kirchengemeinde über die Kommune bis zur nationalen Ebene forderte –, diese zugleich aber mit einem umfassenden Instrumentarium verband, das darauf zielte, den Mangel an politischer Rechenschaftspflicht, wie ihn die *Leveller* in den 1640er Jahren beklagten, zu beheben (vgl. Peacey 2004). Das *Dritte Agreement*, das vor allem in London Unterstützung fand, stellt in dieser Hinsicht die weitestgehende Position der *Leveller* dar. Die meisten Historikerinnen und Historiker sind sich heute allerdings einig, dass die Gruppe zu dem Zeitpunkt seines Erscheinens bereits nicht mehr als geeintes Kollektiv agierte (vgl. Manning 1992: 206 ff.). Während des Prozesses gegen den König verließen jedenfalls viele von ihnen die Hauptstadt und distanzierten sich so von dem zu erwartenden Urteil gegen den Monarchen, das die Parlamentssouveränität bestätigte.

3. Die improvisierte Republik und das demokratische Erbe der *Leveller*

Charles I. wurde am 30. Januar 1649 hingerichtet. Am 6. Februar verabschiedete das *House of Commons* eine Resolution, die besagte, dass das *House of Lords* „nutzlos und gefährlich" sei und abgeschafft werden müsse. Mitte März wurde durch das Unterhaus, das sich nun ‚Parlament von England' nannte, England zur Republik erklärt.[3] Nach dem Gesetz vom 17. Juli 1649 machte sich jeder des Hochverrates schuldig, der das bestehende *Commonwealth*-Regime als tyrannisch bezeichnete oder behauptete, dass die im Parlament versammelten *Commons* nicht die oberste Gewalt der Nation seien. In einer Ende Januar 1650 veröffentlichten Schrift, *A Discourse Concerning the Engagement*, wurde die alte Formel vom Schutz und Gehorsam zwischen König und Volk kurzerhand auf das Verhältnis von Parlament und Volk übertragen (o. V. 1650: 9). „Die Parlamente erklären das Volk zum Ursprung aller gesetzmäßigen Macht, womit", wie es in dem Text heißt, „nichts anderes gesagt wird, als dass Regierungsformen menschliche Ordnungen sind […], die ein übergeordnetes und unveränderliches Vorrecht […] statuieren; und wir finden keinen Grund, das in Frage zu stellen." (ebd.: 14)

Aufschlussreich für die republikanische Vorstellung der statuierten Parlamentssouveränität unter dem *Commonwealth* ist die Schrift von Henry Parker, die dieser im Juni 1650 gegen Lilburne und die *Leveller* richtete. „Man muss Sie daran erinnern", hielt er diesen vor, „dass niemand außer Parlamenten über Parlamente richten sollte; und dass Parlamente keine Parlamente mehr sind, wenn man sie den Vorwürfen von Privatpersonen aussetzt werden" (Parker 1650: 11). Parker hatte eine Parlamentskonzeption,

3 Zwei Tage später, am 22. März 1649, veröffentlichte das Parlament eine *Declaration of the Parliament of England, Expressing the Grounds of Their Late Proceedings, and of Setling the Present Government in the Way of a Free State*, die den Prozess und die Hinrichtung des Königs sowie die Abschaffung des *House of Lords* und der Monarchie rechtfertigte. Die Erklärung wurde auch in lateinischer Sprache als *Parliamenti Anglia Declaratio* veröffentlicht.

die der von ihm verwendete Ausdruck für Parlament als „the supreme Power of England“ mit seiner dahinterstehenden Analogie zur monarchischen Herrschaft gut auf den Punkt brachte (ebd.: 27). „Sie wissen auch, dass, […] die Urteile aller Privatpersonen so offensichtlich gespalten sind“, entgegnete er Lilburne, der das neue Regime in *England's New Chains Discovered* (1649) als Diktatur bezeichnete, dass niemand über die Regierung richten kann, „ohne den Frieden aller zu gefährden […]“. In England, fuhr er fort, „gibt es jetzt einige, die die Oberste Autorität beim Erben des letzten Königs sehen, […]. Wir und unsere Seite, die jetzt vorherrscht, halten, nach einem langen Kampf in Waffen, dies für ein wahres Parlament, und dass das wahre Parlament immer die Oberste Autorität Englands ist; und wir haben nicht nur die Entscheidung des Schwertes […], sondern auch den stärksten Grund und die Mehrheit aller wahlberechtigten Männer im ganzen Land auf unserer Seite” (Parker 1650: 29).

Auch andere versuchten die uneingeschränkte Macht des Parlaments zu rechtfertigen. Die dem Parlament zugeschriebene Autorität konnte so weit gehen, dass John Dury sogar die Wiedereinführung der Monarchie für möglich hielt: „[…] es ist keine andere Macht und Autorität sichtbar, als die der Commons im Parlament, den Repräsentanten dieses Commonwealth; denen wir uns zu jeder Zeit, in allen Fällen und Fähigkeiten zweifellos verpflichtet fühlen, wahr und treu zu dienen; das heißt bereit, den Frieden, die Sicherheit, die Fülle und das Wohlergehen dieser nationalen Gesellschaft auf parlamentarische Weise zu gewährleisten, sei es mit oder ohne einen König und einem Oberhaus […]“ (Dury 1650: 15). Gleichwohl erklärte das Rumpfparlament wenig später all diejenigen zu Feinden, die sich zur Monarchie bekannten, aber eben auch jene, die sich, wie die *Leveller*, einen weiteren Prozess der Demokratisierung von Staat und Gesellschaft erhofften. Es war, wie Nedham erklärte, der Starrsinn des Volkes, der ihm ein neues Regime aufbürdete (Nedham 1650: 125 ff.). Gegenüber den *Leveller* erklärte er denn auch unumwunden, dass deren Forderungen „destruktiv für einen Freistaat (besonders einen neu errichteten Freistaat)” seien. Wegen der „Unzufriedenheit, Emulationen und Tumulte” unter den Menschen, könne niemals ein egalitäres politisches Regime entstehen, denn in kürzester Zeit würden sich die Menschen „bereitwillig wieder unter das Joch einer Person stellen, die willens und in der Lage zu sein scheint, sie zu befrieden“ (ebd.: 81). Wie viel sicherer, fuhr er daher fort, „muss es also für das Volk dieser Nation sein, es bei […] der Art ihrer Verfassung und Wahlordnung zu belassen“, damit das Parlament all die Angelegenheiten ordnen könne, „die das Wohl und den Frieden der Öffentlichkeit so sehr betreffen“ (ebd.: 84). In diesem Sinne, erklärte Serjeant Thorpe, sei es gerechtfertigt, dass der Stil und Titel unserer Kommissionen, unter denen wir jetzt handeln, von „Carolus Rex Angliae“ in „Custodes libertatis Angliae authoritate parliamento“ geändert werden (Malham 1808–1811, VI: 106). Die Herrschaft einer „Einzelperson“ hatte zu wiederholten Missbräuchen geführt, so dass dies in Zukunft verhindert werden müsse. Eine Änderung der Landesgesetze und damit auch der gesellschaftlichen Ordnung war aus Sicht Thorpes dagegen nicht erforderlich (ebd.: 114). Diese waren für ihn sogar bindend, weil auf diese Weise „die klare Übereinstimmung“, des in den Gerichten praktizierten *Common Law* mit der „gegen-

wärtigen Regierung einer Republik“ und damit die Verfassungskonformität im Sinne Cokes behauptet werden konnte (o. V. 1650: 24).

Führende Juristen der Zeit bestätigten dies. Hales *History of the common law of England*, das größte seiner Restaurationswerke, ist dafür ein gutes Beispiel: Die „Verfassung“ Englands, so Hale, sei das englische *Common Law*. Und „wie der natürliche Körper […] gelegentlich auftretende zufällige Krankheiten nach und nach heilt“, so richte das *Common Law* das Land „auf seinen gerechten Zustand“ immer wieder aus (Hale 1971: 30). Diese Aussage implizierte, dass das Recht Staat und Gesellschaft formte und somit grundlegender war als die Regierungsform. Das *Common Law* als Verfassung des *Commonwealth* gab diesem Legitimität und Legalität (vgl. Kenyon 1986: 307; Cobbett 1810, V: 211). Aus dieser Perspektive verwundert es nicht, dass die Juristen in den 1650er Jahren zu den stärksten Verteidigern einer ständischen Ordnung wurden, wie sie im *Common Law* verankert war. König, Bischöfe und *Lords* mochten (zeitweise) verschwunden sein, aber der Zehnte wurde immer noch erhoben und den Mitgliedern des Adels wurden weiterhin mit Respekt, das heißt unter Anerkennung ihrer Privilegien, begegnet (vgl. Veall 1970; Matthews 1984; vgl. auch Worden 1974: 105 ff.). Damit ebneten sie freilich auch den Weg zur Restauration der Monarchie, die 1660 mit der Auflösung des *Langen Parlaments* begann.

Das demokratische Erbe der *Leveller* wurde dagegen von den Republikanern des *Commonwealth* mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen. Einer ihrer aktivsten Kritiker war Marchmont Nedham (vgl. Worden 2001: 281). Nachdem er Herausgeber des republikanischen Nachrichtenmagazins *Mercurius Politicus* wurde, kritisierte er stetig das Projekt einer „demokratischen Regierung“. Wann immer die unbeständige, unwissende, irrationale und zügellose Menge die Macht in ihren Händen halte, so Nedham (1650: 19–24), schaffe sie eine gewalttätige und unberechenbare Tyrannei. Nedham war nicht allein in seinem Misstrauen (vgl. Scott 1993). Theoretiker wie Thomas Hobbes und James Harrington teilten in den 1650er Jahren gleichermaßen, wenn auch vor dem Hintergrund ganz unterschiedlicher Grundannahmen, die Einschätzung, dass das einfache Volk keine politischen Fähigkeiten besitze. Für Hobbes (1991: 120) entstand ein handlungsfähiger Körper erst, wenn die Menge „zu einer Person gemacht“ wurde, das heißt, wenn jeder seine Rechte an einen Souverän, am besten verkörpert in der Person des Monarchen, abtrat. Andernfalls war sie handlungsunfähig und selbstzerstörerisch. Für Hobbes war es auch der Monarch, der das Recht garantierte, selbst wenn er über diesem stand, denn nur der Monarch konnte alle Untertanen demselben Recht unterwerfen und die damit allererst zu Rechtssubjekten machen.

Obwohl der Republikaner Harrington wenig Bezugspunkte zu Hobbes hatte, kam er in Bezug auf die *Leveller* zu denselben Schlussfolgerungen. In *The Art of Lawgiving* nutzte er 1659 das *Agreement of the Free People*, um Beweise dafür zu liefern, dass die *Leveller*-Vorschläge unweigerlich zur Anarchie oder bestenfalls zu einer Oligarchie führen werden (vgl. Harrington 1711: 403). Besonders scharf kritisierte Harrington die Forderung, das Parlament nach acht Monaten wieder aufzulösen. Diese Bestimmung erschien ihm absurd, schuf sie in seinen Augen doch ein Machtvakuum. Wer sollte die

Nation regieren, sobald die Versammlung aufgelöst war? Und wenn sich das Parlament nicht freiwillig auflöste, wer sollte es dazu zwingen? Am Ende, so Harrington, werde die Regierung *de facto* von einer Oligarchie ausgeübt werden müssen, die die Macht besitze, das Parlament zu kontrollieren (vgl. ebd.: 404).

Es ist kein Zufall, dass sich Hobbes und Harrington in Bezug auf die Vorschläge der *Leveller* so einig waren. Für beide musste die souveräne Macht absolut sein, und beide setzten Repräsentation und Souveränität gleich. Jede Form politischer Mitbestimmung außerhalb der zentralen politischen Institution führte für sie dagegen zu Konflikten und im schlimmsten Fall zu Bürgerkriegen, die unter allen Umständen verhindert werden mussten.

So überzeugend die Argumente von Hobbes und Harrington auch für ihre Zeitgenossen geklungen haben mögen, für die moderne Demokratietheorie sind die Schriften der *Leveller* heute umso anregender, weil für sie erstens das Volk aus einer Vielzahl von Individuen, heterogenen Gemeinschaften und politischen Kollektiven bestand und zweitens die Souveränität des Volkes nicht auf den Akt der Wahl einer repräsentativen Körperschaft reduziert werden durfte, sondern alle repräsentativen Formen selbst stetig durch Verfahren an die Bürger*innen zurückgebunden werden mussten (vgl. Loughlin 2007: 2014). Insofern war es für sie wichtig, zum einen vielfältige Formen der Selbstorganisation und -verwaltung zu ermöglichen und zum anderen den Bereich der politischen Einflussnahme breit zu fächern. Die *Leveller* waren Pioniere bei der Einführung partizipativer Praktiken auf breiter Basis, lag ihr Fokus doch nicht nur auf dem Parlament, sondern schloss auch außerparlamentarische Formen der Mitbestimmung ein. Deshalb verteidigten sie das Recht auf Gewissens-, Meinungs-, Versammlungs- und Vereinsfreiheit immer wieder als notwendige Voraussetzung kollektiven Handelns, war das souveräne Volk für sie doch nicht allein im Parlament fassbar, sondern in allen repräsentativen Körperschaften auf allen Ebenen des Staates, also auch in den Gemeinden, Religionsgemeinschaften oder den Geschworenengerichten. Entscheidend wurde für sie daneben die Demokratisierung der Verwaltung und Justiz, etwa durch Wahlämter und Rotationsverfahren, aber auch durch die Absicherung der Jurys in Gerichtsprozessen, die Absenkung von Verwaltungs- und Gerichtskosten, die Einführung von Englisch als Amts- und Rechtssprache *et cetera*. Grundlegend für all ihre Forderungen war die Verabschiedung einer Verfassung, die die grundlegenden individuellen wie kollektiven Freiheitsrechte absicherte. Damit hatte die Bürger*innen für sie einen Grundrechtskatalog an der Hand, der sie über ihre Recht aufklärte und sie in ihrem Kampf für die Durchsetzung ihrer Freiheitsrechte leitete. Dafür steht ihr Verfassungsentwurf, das *Agreement of the People*.

Die *Leveller* konnten sich mit ihren politischen und verfassungsrechtlichen Forderungen Mitte des 17. Jahrhunderts nicht durchsetzen. Erst als die ersten Verfassungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verabschiedet und grundlegende individuelle wie öffentliche Freiheitsreche abgesichert wurden, konnte sich der Prozess der Demokratisierung von Staat und Gesellschaft, der zugleich die republikanische Vorstellung der Parlamentshoheit in Frage stellte, weiter entfalten. Die Forderung nach Freiheitsrechten war dabei nicht nur zentral für liberale und republikanische Theoretiker, wie

ihre Verteidiger gerne behaupten, sondern vor allem für die Demokraten. Bei ihnen wurden individuelle Freiheitsrechte, wie schon in den Schriften der *Leveller*, stets mit kollektiven Freiheitsrechten zusammengedacht, weil die einen stets als Voraussetzung und Sicherung der jeweils anderen betrachtet wurden. Sie setzten eine breite und egalitäre Öffentlichkeit voraus. Damit stellten frühe demokratische Autoren die feudale Gesellschaft viel stärker und radikaler in Frage, als es liberale und vor allem republikanische Autoren jemals taten, die mitunter sogar zu Anwälten gesellschaftlicher Privilegien wurden. Heute ist es deshalb wichtig, den Begriff der Volkssouveränität nicht per se als demokratisch zu deuten. Vielmehr lassen sich, wie anhand der Debatten der 1640er Jahre gezeigt werden sollte, sehr verschiedene Deutungen von Volkssouveränität finden, die von einer Parlamentssouveränität über die Forderung nach einer Verfassung bis hin zu Modellen aktiver Bürgereinbindung in legislative und administrative Verfahren reichten. Es lassen sich also republikanische, liberale und demokratische Ansätze unter dem Theorem ausmachen, die sich ohne Zweifel gegenseitig befruchtet haben, die sich aber auch, wie im Kontext der Zeit gezeigt werden sollte, deutlich unterschieden und tatsächlich konträre Vorstellungen von Staat, Verwaltung und Gesellschaft zum Ausdruck brachten.

Literatur

Ashley, Maurice, 1947: John Wildman. Plotter and Postmaster. A Study of the English Republican Movement in the Seventeenth Century, New Haven.

[Balcanquall, Walter], 1639: A Large Declaration Concerning the Late Tumults in Scotland […]. By the King, London.

Berkowitz, David S., 1975: Reason of State in England and the Petition of Right, 1603–1629. In: Roman Schnur (Hg.), Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs, Berlin, 165–212.

Brocker, Manfred, 1995: Die Grundlegung des liberalen Verfassungsstaates. Von den *Leveller*n zu John Locke, Freiburg / München.

Burgess, Glenn, 1992: The Politics of the Ancient Constitution, London. https://doi.org/10.1007/978-1-349-22263-6

Cobbett, William, 1810: A Complete Collection of State Trials, Volume V: 1650–1661, London.

Coke, Edward, 1738: The Reports of Sir Edward Coke, Kt. in English, in Thirteen Parts Compleat (with References to All the Ancient and Modern Books of the Law), London.

Coke, Edward, 1791: The First Part of the Institutes of the Laws of England: Or, a Commentary Upon Littleton, London.

Coke, Edward, 1983: The Compleate Copy-holder: Wherein is Contained a Learned Discourse of the Antiquity and Nature of Manors and Copy-holds, with All Things Thereto Incident…, London.

Coke, Edward, 2003: The Selected Writings of Sir Edward Coke, Indianapolis.

Cromartie, Alan, 2006: The Constitutional Revolution. An Essay on the History of England, 1450–1642, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511617775
Cust, Richard, 2007: Charles I. A Political Life, London.
[Dury, John], 1650: Just re-proposals to humble proposals. […], London.
Filmer, Robert, 2019 [1680]: Patriarcha, hg. von Peter Schröder, Hamburg. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3685-2
Foxley, Rachel, 2007: Problems of Sovereignty in *Leveller* Writings. In: History of Political Thought 28, 4, 643–660.
Foxley, Rachel, 2013: The Radical political thought in the English Revolution, Manchester.
Fukuda, Arihiro, 1997: Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars, Oxford.
Gentles, Ian, 1992: The New Model Army in England, Ireland and Scotland, 1645–1653, Oxford.
[Hale, Matthew], 1971: The history of the common law of England, hg. von Charles M. Gray, Chicago.
[Harrington, James], 1711: The Oceana and Other Works of James Harrington, with an Account of His Life by John Toland, London.
Harris, Tim, 2014: Rebellion: Britain's First Stuart Kings, 1567–1642, Oxford.
[Herle, Charles], 1642: A fuller answer to a treatise written by Doctor Ferne, entitluled The resolving of conscience upon this question…, London.
Hobbes, Thomas, 1991 [1651]: Leviathan, hg. von Richard Tuck, Cambridge, UK.
[Hunton, Philip], 1643: A treatise of monarchie […], London.
[Husbands, Edward], 1643: An Exact Collection of All Remonstrances, Declarations, Votes, Orders, Ordinances […], London.
James I, 1918: The trew law of free monarchies: or the reciprock and mvtvall dvetie betwixt a free king and his naturall subjects. In: The Political Works of James I: Reprinted from the Edition of 1616, hg. von Charles Howard McIlwain, Cambridge, UK.
Johnson, Robert C. / Keeler, Mary F. / Cole, Maija J. / Bidwell, William R., 1983: Proceedings in Parliament, 1628. Band 2, New Haven.
Kenyon, J. P., 1986: The Stuart constitution, 1603–1688: Documents and Commentary, Cambridge, UK.
Larkin, James F. / Hughes, Paul L., 1983 (Hg.): Stuart Royal Proclamations, Volume II: Royal Proclamations of King Charles I, 1625–1646, Oxford.
[Lilburne, John], 1646: Innocency and truth justified […], London.
[Lilburne, John], 1647a: Regall tyrannie discovered […], London.
[Lilburne, John], 1647b: The Just mans justification […], London.
[Lilburne, John et al.], 1648: England's New Chains Discovered […], London.
[Lilburne, John / Walywin, William / Prince, Thomas / Overton, Richard], 1649a: An Agreement of the Free People of England […], London.

[Lilburne, John / Walywin, William / Prince, Thomas / Overton, Richard], 1649b: A manifestation from Lieutenant Col. John Lilburn, Mr. William Walwyn, Mr. Thomas Prince, and Mr. Richard Overton […], London.

Loughlin, Martin, 2007: The Constitutional Thought of the *Leveller*s. In: Current Legal Problems 60, 1, 1–39. https://doi.org/10.1093/clp/60.1.1

Loughlin, Martin, 2014: The Concept of Constituent Power. In: European Journal of Political Theory, 13, 2, 218–237. https://doi.org/10.1177/1474885113488766

McCormick, John, 2011: Machiavellian Democracy, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511975325

Macpherson, Crawford B., 1973: Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Frankfurt am Main.

Malham, John, 1808–1811: The Harleian Miscellany […], London.

Manning, Brian, 1992: 1649. The Crisis of the English Revolution, London.

[Marsh, John], 1642: An Argument Or, Debate In Law, London.

[Marsh, John], 1643a: A Political Catechism, London.

[Marsh, John], 1643b: A New Plea For The Parliament, London.

Matthews, Nancy, 1984: William Sheppard: Cromwell's law reformer, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511522697

McIlwain, Charles Howard, 1910: The High Court of Parliament and its Supremacy: an Historical Essay on the Boundaries between Legislation and Adjudication in England, New Haven.

McMichael, Jack R. / Taft, Barbara, 1989 (Hg.): The Writings of William Walwyn, Athens / London.

Mendle, Michael, 1992: Parliamentary Sovereignty: A Very English Absolutism. In: Nicholas Phillipson / Quentin Skinner (Hg.), Political Discourse in Early Modern Britain, Cambridge, UK, 97–119. https://doi.org/10.1017/CBO9780511659980.006

Mendle, Michael, 1995: Henry Parker and the English Civil War, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511560729

[Milton, John], 1980: Complete Prose Works of John Milton, Band VII, hg. von R.W. Ayers, New Haven.

[Nedham, Marchamont], 1650: The case of the Common-wealth of England stated […], Gent / London.

[o. V.], 1640: His Majesties Declaration to All His Loving Subjects, of the Causes

Which Moved Him to Dissolvethe Last Parliament. Published by His Majesties Speciall, London.

[o. V.], 1647: An Agreement of the People for a firme and present Peace, upon grounds of common-right and freedom, London; https://oll.libertyfund.org/pages/Leveller-anthology-agreements (Zugriff vom 15.10.2021).

[o. V.], 1648a: The Armies petition: or A new engagement of many in the Army […], London.

[o. V.], 1648b: A new engagement, or, Manifesto wherein is declared the sence and resolution of many thousands of well-affected people in and about London, and some adjacent counties […], London.

[o. V.], 1648c: Foundations of Freedom, Or An Agreement of the People: Proposed as a Rule for future Government in the Establishment of a firm and lasting Peace […], London.

[o. V.], 1650: A discourse concerning the Engagement: or, The northern subscribers plea opposed to their dissenting neighbors importune animosities against engaging to be true and faithful, London.

[o. V.], 1829 [1647]: The Humble Petition of the Officers and Souldiers of the Army. In: Henry Hallam (Hg.), Book of Army Declarations, 1–2. The Parliamentary or Constitutional History of England, 24. Band, 2.Auflage, Boston.

[o. V.], 1997 [1628]: Commons Debates 1628, hg. von Frear Keeler, Mary / Jansson-Cole, Maija / Bidwell, William B, Rochester.

[Overton, Richard], 1646a: An arrow against all tyrants and tyrany, shot from the prison of New-gate into the prerogative bowels of the arbitrary House of Lords […], London.

[Overton, Richard], 2014 [1646b]: A Remonstrance of Many Thousand Citizens, and other Free-born People of England, To their owne House of Commons […]. In: David M. Hart / Ross Kenyon (Hg.), Tracts on Liberty by the *Leveller*s and their Critics (1638–1660). Band 3, Indianapolis; https://oll.libertyfund.org/titles/2596 (Zugriff vom 15.10.2020).

[Overton, Richard], 1646c: A Defiance Against All Arbitrary Usurpations Or Encroachments, London.

[Overton, Richard], 1647: An Appeale from the degenerate Representative Body the Commons of England assembled at Westminster […], London.

[Parker, Henry], 1642: Observation upon some of his Majesties late Answers and Expresses, London.

[Parker, Henry], 1643: The Contra-Replicant, His Complaint To His Majestie, London.

[Parker, Henry], 1644: Jus populi, or, A discourse wherein clear satisfaction is given as well concerning the right of subiects as the right of princes shewing how both are consistent and where they border one upon the other […], London.

[Parker, Henry], 1647: An answer to the poysonous sedicious paper of Mr. David Jenkins, London.

[Parker, Henry], 1650: A letter of due censure, and redargvtion to Lieut: Coll: John Lilburne: touching his triall at Guild-Hall-London in Octob: last. 1649, London.

Parkin, Jon, 2007: Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640–1700, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511720499

Peacey, Jason, 2004: Politicians and Pamphleteers. Propaganda During the English Civil Wars and Interregnum, Adlershot.

Pitkin, Hanna F., 1967: The Concept of Representation, Berkeley.

Pocock, John G.A., 1957: The Ancient Constitution and The Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century, Cambridge, UK.
Raymond, Joad, 2006: Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain, Cambridge, UK.
Russell, Conrad, 1979: Parliaments and English Politics, 1621–1629, Oxford. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198224822.001.0001
Sanderson, John, 1989: 'But the People's Creatures'. The philosophical basis of the English Civil War, Manchester.
Scott, Jonathan, 1993: The Rapture of Motion. James Harrington's Republicanism. In: Nicholas Philipson / Quentin Skinner (Hg.), Political Discourses in Early Modern England, Cambridge, UK, 139–163. https://doi.org/10.1017/CBO9780511659980.008
Selden, John, 1726: Opera Omnia, Tam Edita quam Inedita, London.
Selden, John, 2015: The Table-Talk of John Selden, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9781316015155
Skinner, Quentin, 2007: Hobbes on Persons, Authors and Representatives. In: Patricia Springborg (Hg.), The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan, Cambridge, UK 157–180. https://doi.org/10.1017/CCOL0521836670.007
Tönnies, Ferdinand, 1971: Thomas Hobbes. Leben und Lehre, Stuttgart.
Tuck, Richard, 1979: Natural Rights Theories: Their Origin and Development, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9781139163569
Tuck, Richard, 1993: Philosophy and Government, 1572–1651, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511558634
Urbinati, Nadia, 2010: Unpolitical Democracy. In: Political Theory 38, 65–92. https://doi.org/10.1177/0090591709348188
Veall, Donald, 1970: The popular movement for law reform, 1640–1660, Oxford.
Vernon, Elliot / Baker, Philip, 2010: What was the first Agreement of the People? In: Historical Journal 53, 1, 39–59. https://doi.org/10.1017/S0018246X09990574
Vieira, Monica B. / Runciman, David, 2008: Representation, Cambridge, UK.
Weston, Corinne, 1960: The Theory of Mixed Monarchy under Charles I and after. In: English Historical Review 75, 426–443. https://doi.org/10.1093/ehr/LXXV.296.426
Weston, Corinne / Greenberg, Janelle R., 1981: Subjects and Sovereigns: The Grand Controversy over Legal Sovereignty in Stuart England, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/CBO9780511558658
[Wildman, John], 1647: The Case of the armie truly stated together with the mischiefes and dangers that are imminent […], London.
Woodhouse, Arthur S. P., 1951 [1938]: Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647–9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents, Chicago; https://oll.libertyfund.org/titles/2183 (Zugriff vom 15.10.2021).
Wootton, David, 1991: *Leveller* democracy and the Puritan Revolution. In: James H. Burns / Mark Goldie (Hg.), The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700, Cambridge, UK, 412–442. https://doi.org/10.1017/CHOL9780521247160.016
Worden, Blair, 1974: The Rump parliament, Cambridge, UK.

Worden, Blair, 2001: The *Leveller*s in History and Memory, c. 1660–1960. In: Michael Mendle (Hg.), The Putney Debates, Cambridge, UK, 256–282.

Zaller, Robert, 1991: Henry Parker and the Regiment of True Government. In: Proceedings of the American Philosophical Society 135, 2, 255–285.

Zuckert, Michael P., 2011: Natural rights and the new republicanism, Princeton. https://doi.org/10.1515/9781400821525

Wer gehört zum Volk?

Eine Rekonstruktion der Unionsbürgerschaft im Lichte gegenwärtiger *Boundary*-Debatten

Eva-Maria Schäfferle *

Schlüsselwörter: Demokratie, Souveränität, Migration, Unionsbürgerschaft, Transnationalismus

Abstract: Die Frage ‚Wer gehört zum Volk?' stellt die moderne Demokratietheorie vor ein Dilemma. Da Entscheidungen zur Migrations- und Mitgliedschaftspolitik nicht nur die Freiheit von Bürger*innen, sondern auch jene von Nicht-Bürger*innen beschränken, können sie, um demokratischen Ansprüchen zu genügen, nicht allein von ersteren getroffen werden. Anhand einer Rekonstruktion der Unionsbürgerschaft plädiert dieser Aufsatz für eine transnationale Antwort auf das *Boundary*-Problem. Im Gegensatz zu liberal-nationalstaatlichen und kosmopolitischen Lösungsansätzen zeigt die Unionsbürgerschaft einen Weg auf, wie Nicht-Bürger*innen in die Gestaltung nationaler Migrations- und Mitgliedschaftsregime einbezogen werden können, ohne dadurch den Fortbestand nationaler Gemeinschaften zu gefährden. So besitzen EU-Bürger*innen nicht nur zusätzliche Rechte in anderen Mitgliedstaaten, sondern können diese Rechte durch ihre jeweiligen Vertreter*innen im Rat und Europäischen Parlament selbst mitgestalten. Um das der Unionsbürgerschaft innewohnende demokratische Potenzial auszubauen, spricht sich der Aufsatz für eine doppelte Demokratisierung aus, die neben einer stärkeren Einbeziehung individueller EU-Bürger*innen auch eine progressive Öffnung gegenüber Drittstaaten umfasst.

Abstract: 'Who belongs to the people?' is a question that confronts modern democratic theory with a dilemma: Restricting the freedom of both citizens and non-citizens, a country's migration and membership law, to claim democratic legitimacy, cannot be determined by citizens alone. Reconstructing EU citizenship, this article develops a transnational answer to the boundary problem. Contrary to models of national and global citizenship, EU citizenship shows a way of opening domestic migration and membership policies to non-citizens' influence without undermining the continued existence of bounded political communities. It grants EU citizens not only additional rights that they can claim in other member states, but also the power to co-determine these rights via their representatives in the Council and the European Parliament. To develop this democratic potential further, the article advocates a dual process of democratization, which opens EU citizenship both internally by strengthening EU citizens' influence in EU decision-making and externally by widening the group of member states.

* Dr. des. Eva-Maria Schäfferle, Goethe Universität Frankfurt am Main
Kontakt: Schaefferle@soz.uni-frankfurt.de

1. Einleitung

Spätestens seit den Jahren 2015 und 2016, als sich Europa mit einem bis dahin beispiellosen Andrang von Migrant*innen, Flüchtlingen und Asylsuchenden konfrontiert sah, gehören Fragen der internationalen Migration zu den zentralen Streitthemen moderner Demokratien. Welche Verantwortung haben Staaten gegenüber Nicht-Bürger*innen? Was schulden wir jenen, die Teil unserer Gemeinschaft werden wollen?

Aus völkerrechtlicher Perspektive erscheint die Antwort zunächst recht einfach. Mit Ausnahme von international anerkannten Flüchtlingen genießen souveräne Staaten absolute Hoheit über ihre Grenzen und damit das Recht, nach eigenem Ermessen über die Aufnahme oder Ablehnung von Migrant*innen zu entscheiden. Allerdings sagen völkerrechtliche Verträge nichts über die moralischen Pflichten aus, die Staaten gegenüber Nicht-Bürger*innen besitzen. Versucht man dieser zweiten Form staatlicher Verantwortung auf den Grund zu gehen, stößt man in der Literatur in aller Regel auf Theorien der globalen Gerechtigkeit. Im Gegensatz zu bestehendem Völkerrecht nehmen letztere nicht nur Flüchtlinge, sondern alle Individuen gleichermaßen in den Blick und eignen sich deswegen dazu, weiterreichende Anforderungen an staatliches Handeln zu stellen. Allerdings bleiben diese Anforderungen in weiten Teilen unbestimmt: Grundsätze der globalen Gerechtigkeit sind nicht nur äußerst umstritten, sondern richten sich naturgemäß auch an alle Staaten gemeinsam und lassen sich deswegen nur bedingt in konkrete Pflichten für konkrete staatliche Akteure übersetzen.

Um die Unschärfe globaler Gerechtigkeitsnormen zu überwinden, lenkt der vorliegende Aufsatz die Aufmerksamkeit auf eine zweite, häufig übersehene Quelle unserer grenzüberschreitenden Verantwortung, nämlich die moderne Demokratietheorie. Entgegen der vorherrschenden Meinung argumentiert er, dass sich die demokratischen Pflichten moderner Staaten nicht nur auf die eigene Bürgerschaft beschränken, sondern genauso wie Pflichten der globalen Gerechtigkeit grenzübergreifende Gültigkeit besitzen. Zur Ausführung dieses Arguments werden die demokratischen Verpflichtungen, die wir gegenüber Nicht-Bürger*innen haben, zunächst im Prinzip der Volkssouveränität verankert: Da durch die Entscheidung, wer zum Volk gehört, nicht nur die Freiheitsrechte von Mitgliedern, sondern auch jene von Nicht-Mitgliedern festgelegt werden, kann sie aus demokratietheoretischer Sicht nicht allein vom Volk getroffen werden. Nachdem in Abschnitt 3 gezeigt wird, dass weder kosmopolitische noch liberal-nationalstaatliche oder bestehende transnationale Lösungsansätze dieses Externalitätsproblem zufriedenstellend lösen, lenkt der vierte Teil den Blick auf die Unionsbürgerschaft. Als erstes Beispiel transnationaler Migrations- und Mitgliedschaftspolitik verlagert letztere Fragen der Immigration und Integration von der nationalen auf die transnationale Ebene und räumt allen EU-Bürger*innen dadurch nicht nur zusätzliche Rechte in anderen Mitgliedstaaten, sondern auch die Möglichkeit ein, über ihre jeweiligen Vertreter*innen in den europäischen Organen selbst an der Gestaltung dieser Rechte teilzuhaben. Im Anschluss an diese Rekonstruktion der Unionsbürgerschaft geht der fünfte Teil auf verbleibende legitimatorische Schwachstellen ein und diskutiert abschließend, welche Verpflichtungen euro-

päische Staaten gegenüber Drittstaatangehörigen, also Immigrant*innen aus Nicht-EU-Ländern, haben.

2. Wer gehört zum Volk? Das *Boundary*-Problem in Theorie und Praxis

Das Ziel dieses Aufsatzes, die moralischen Pflichten, die Staaten gegenüber Nicht-Bürger*innen haben, demokratietheoretisch zu begründen, mag zunächst verwundern. Schließlich ist der zentrale Grundsatz der modernen Demokratietheorie im Prinzip der Volkssouveränität verankert. Vereinfacht ausgedrückt ernennt das Prinzip der Volkssouveränität das Volk zum alleinigen Urheber aller staatlichen Entscheidungen. Aus demokratischer Perspektive scheinen Fragen der Migrations- und Mitgliedschaftspolitik deswegen leicht zu beantworten. Das Volk und nur das Volk allein kann entscheiden, wer zum Volk gehört. Mit anderen Worten: Die Selbstbestimmung des Selbst zählt zu den grundlegenden Freiheiten souveräner Völker.

Wie Frederick G. Whelan (1983) in seinem einflussreichen Aufsatz *Democratic Theory and the Boundary Problem* aufzeigt, stößt die Demokratietheorie jedoch genau bei der Definition des Selbst an ihre Grenzen. Da das Prinzip der Volkssouveränität das Volk als bereits konstituierte Größe voraussetzt, kann das Volk in seiner eigenen Konstitution keine Souveränität besitzen. Was auf den ersten Blick trivial erscheinen mag, erweist sich bei genauerer Betrachtung jedoch als demokratietheoretisches Dilemma. Schließlich setzt das Prinzip der Volkssouveränität nicht nur die Existenz eines Volkes voraus, sondern fordert zugleich, dass das Volk Urheber aller politischen Entscheidungen, also gleichzeitig Objekt und Subjekt staatlicher Macht sein muss. Kombiniert man beide Forderungen, wird klar, dass dem Prinzip der Volkssouveränität ein unlösbarer Widerspruch innewohnt. Da die Gründung eines Volkes selbst eine politische Entscheidung darstellt, müsste das Volk, das dieser Entscheidung unterworfen ist, auch hier die alleinige Entscheidungsgewalt besitzen (vgl. Abizadeh 2012: 879). Es müsste, um sich selbst gründen zu können, seiner eigenen Gründung vorausgehen und damit bereits als klar definierte Einheit existieren, bevor es sich selbst zu einer solchen Einheit definieren kann (vgl. Doucet 2005: 149 ff.).

Das *Boundary*-Problem stellt zunächst ein logisches, demokratietheoretisches Problem dar, das weder gelöst werden kann noch, zumindest auf den ersten Blick, dringend gelöst werden müsste. Schließlich leben wir heute in einer Welt bereits konstituierter und damit existierender Staatsvölker, deren Grenzen eindeutig identifizierbar sind. Wer beispielsweise Teil des deutschen Volkes ist oder werden kann und demzufolge die damit verbundenen Bürgerrechte beanspruchen darf, kann mit Verweis auf das deutsche Einwanderungs- und Staatsbürgerschaftsrecht relativ einfach und, was wichtiger ist, zweifelsfrei beantwortet werden. Allerdings wird die moralische Richtigkeit dieser Antwort im gegenwärtigen Kontext stetig steigender Flucht- und Migrationsströme zunehmend in Zweifel gezogen. Indem sie eigenmächtig territoriale Grenzen überqueren, sich also über geltende Einreiseregeln und -verbote hinwegsetzen, und

in ihren Aufenthaltsländern Ansprüche auf soziokulturelle, wirtschaftliche und politische Teilhabe stellen, sprechen Migrant*innen der Migrations- und Mitgliedschaftspolitik westlicher Staaten ihre Rechtmäßigkeit ab. Und auch wenn die Demokratietheorie die daraus entstehenden Konflikte nicht eindeutig zu lösen vermag, misst sie den Inklusions- und Teilhabeforderungen von Migrant*innen zumindest eine prinzipielle Berechtigung bei (vgl. Näsström 2007: 644 f; Doucet 2005: 154; Espejo 2012: 1055 f.). Wie das *Boundary*-Problem zeigt, kann das Volk, sofern es dafür demokratische Legitimität beanspruchen möchte, seine Grenzen nicht unilateral, das heißt selbst oder autonom, bestimmen. Zwar bezieht sich das *Boundary*-Problem in seiner obigen Formulierung auf die ursprüngliche Konstitution eines Volkes und scheint deswegen für gegenwärtige Migrationsdebatten unbedeutend zu sein. Allerdings wird bei genauerer Betrachtung klar, dass die mit ihm verbundene Kritik auch im Anschluss an diesen anfänglichen Gründungsmoment nichts von seiner Relevanz verliert. Egal wie bestehende Völker ihre Migrations- und Mitgliedschaftspolitik gestalten und damit ihre Grenzen rekonfigurieren, schränken sie immer auch die Freiheit von Nicht-Bürger*innen ein. Sowohl die Konstitution eines Volkes als auch dessen Rekonstitution verursachen demnach ein unvermeidbares Externalitätsproblem: Sie unterwerfen Nicht-Bürger*innen politischen Entscheidungen, auf die sie keinen Einfluss haben, und verletzen damit die demokratische Forderung nach einer Einheit zwischen Objekt und Subjekt staatlicher Macht (vgl. Abizadeh 2008: 46).

3. Wer gehört zum Volk? Eine Diskussion bestehender Lösungsansätze

Auch wenn das *Boundary*-Problem letzten Endes unlösbar ist, stellt es, wie wir gesehen haben, eine Reihe von Fragen an moderne Demokratien. Besonders zwei Politikfelder stehen dabei im Zentrum der Diskussion: die Mitgliedschaftspolitik, die die zivilen Grenzen bestehender Völker definiert, sowie die Migrationspolitik, die über Einreise- und Aufenthaltsrechte entscheidet und damit territorialen Grenzen ihre rechtliche Gestalt verleiht. Entgegen der Ansicht zahlreicher Interpret*innen fragt das *Boundary*-Problem allerdings nicht in erster Linie, wie die Migrations- und Mitgliedschaftspolitik moderner Demokratien zu gestalten sei, um den legitimen Ansprüchen von Nicht-Bürger*innen zu genügen. Aufgrund des Externalitätsproblems, das all diesen Entscheidungen innewohnt, wirft es zunächst eine vorgelagerte und damit grundlegendere Frage auf, nämlich von wem diese Entscheidungen überhaupt zu treffen sind, wer also berechtigt ist, unsere Migrations- und Mitgliedschaftspolitik zu gestalten.[1]

Versucht man die Vielzahl der Debattenbeiträge mit Blick auf die letzte Frage zu systematisieren, lassen sich grundsätzlich drei Positionen unterscheiden, die – je nachdem,

1 Eine ähnliche, multidimensionale Interpretation des *Boundary*-Problem vertritt David Miller (2020: 2 f.), der zwischen den analytischen Dimensionen von *constituency* (zivile Grenzen), *domain* (territoriale Grenzen) und *scope* (legislative Grenzen) unterscheidet.

auf welcher politischen Ebene sie die Entscheidungskompetenz verankern – als global, national oder transanational bezeichnet werden können.

3.1 Kosmopolitische Antworten auf das *Boundary*-Problem

Denker*innen, die dem kosmopolitischen Lager zuzuordnen sind, suchen die Antwort auf das *Boundary*-Problem in erster Linie in der Demokratietheorie und damit den grundlegenden demokratischen Prinzipien und Verfahrensnormen. Da migrations- und mitgliedschaftspolitische Entscheidungen stets sowohl Bürger*innen als auch Nicht-Bürger*innen betreffen, müssen sie, so das kosmopolitische Ausgangsargument, grundsätzlich von beiden Gruppen gemeinsam getroffen werden. Auf diesem Gedanken aufbauend plädieren kosmopolitische Autor*innen für eine Kompetenzverlagerung von der nationalen auf die globale Ebene. Fragen territorialer wie ziviler Grenzziehung müssten demnach, anstatt von separaten Staatsvölkern, von einer globalen, die gesamte Menschheit repräsentierenden Versammlung entschieden werden. Auch wenn kosmopolitische Denker wie Hans Agné (2010), Robert E. Goodin (2007: 64 ff.) oder David Held (1995: 231 ff.) betonen, dass mit Errichtung einer globalen Entscheidungsinstanz nicht automatisch die Auflösung partikularer Gemeinwesen einhergeht, würden letztere die Hoheit über ihre eigene Zusammensetzung verlieren und wären damit sowohl in Fragen ihrer Konstitution als auch ihrer Rekonstitution von einer übergeordneten Autorität abhängig.

Obwohl kosmopolitische Reformvorschläge eine überzeugende Antwort auf das der Demokratietheorie innewohnende Externalitätsproblem bieten,[2] besitzen sie für die politische Praxis nur wenig Relevanz. So gehen zahlreiche Theoretiker*innen davon aus, dass ein globales Entscheidungsgremium aufgrund der damit verbundenen radikalen Einschränkung staatlicher Souveränität utopisch und deswegen, zumindest gegenwärtig, nicht umsetzbar ist. Neben dieser praxisorientierten Kritik liegen der Ablehnung kosmopolitischer Positionen aber auch normative Bedenken zugrunde. Eine Verlagerung migrations- und mitgliedschaftspolitischer Kompetenzen auf die globale Ebene erscheint demnach nicht nur unrealistisch, sondern auch nicht wünschenswert. So argumentieren Autor*innen wie David Miller (1988: 659; 1999: 90 ff; 2020: 6 f.) und Sarah Song (2012: 58 ff.), dass bestehenden Grenzen trotz ihrer historischen Kontingenz und der ihnen dadurch inhärenten Willkür normative Bedeutung zukommt. Schließlich könnten die für funktionierende Demokratien zentralen Werte der politischen Gleichheit und Solidarität nur dann verwirklicht werden, wenn Bürger*innen einander nicht Fremde sind, sondern gewisse Gemeinsamkeiten wie eine einheitliche Sprache, Kultur oder Geschichte teilen. Die Kritik, die sie an kosmopolitische Reformvorhaben richten, kann von daher wie folgt zusammengefasst werden: Letztere würden bestehende, funktionierende Demokratien im Namen der Demokratie opfern. Die von einer globalen Versammlung geschaffenen Gemeinwesen

2 Zu beachten ist, dass es auch kosmopolitischen Lösungsansätzen nicht gelingt, das *Boundary*-Problem zu lösen. Schließlich ist auch die Gründung einer globalen Versammlung eine politische Entscheidung, die nur von einem bereits konstituierten globalen Demos legitimiert werden könnte (vgl. Lupel 2011: 120 f.).

mögen zwar mehr demokratische Legitimität besitzen, ließen aufgrund ihrer ahistorischen Gründung jedoch jene solidarischen Bande zwischen ihren Mitgliedern vermissen, die Minderheiten dazu bringen, Mehrheitsentscheidungen zu akzeptieren und die dadurch zur Aufrechterhaltung der inneren Ordnung beitragen.

3.2 Liberal-nationalstaatliche Antworten auf das *Boundary*-Problem

Anders als kosmopolitische Denker*innen räumen ihre Gegenspieler*innen, die der nationalstaatlichen Denkschule zuzuordnen sind, der obigen Kritik folgend nicht der Realisierung abstrakter demokratischer Werte, sondern dem Schutz konkreter demokratischer Praxis den Vorrang ein und verteidigen demzufolge das Recht bestehender Staaten, eigenständig über ihre territorialen wie zivilen Grenzen zu verfügen (vgl. Miller 2020: 7).[3] Zwar streiten nationalstaatliche Autor*innen die dadurch entstehenden Externalitätsprobleme nicht ab, argumentieren aber, dass sie zugunsten homogener, kulturell integrierter Gemeinwesen in Kauf genommen werden müssten. Nur so könne die Gleichheit aller Bürger*innen, die über formelle Gleichheitsrechte hinausgehe, ermöglicht und ein Mindestmaß an Solidarität und gegenseitigem Vertrauen aufrechterhalten werden. Folgt man der nationalstaatlichen Argumentation geht mit dieser klaren Priorisierung der nationalen Ebene aber nicht zwangsläufig eine Verteidigung des Status quo einher. So fordern gerade liberal-nationalstaatliche Theoretiker*innen, dass die Freiheit nationaler Regierungen, unilateral über ihre Grenzen zu verfügen, gewissen Bedingungen unterworfen werden müsse. Im Einklang mit ihren liberal-demokratischen Grundwerten sollten demokratische Staaten die Freiheitsrechte von Nicht-Bürger*innen stärken und vor allem langfristig ansässigen Immigrant*innen den Zugang zur Staatsbürgerschaft erleichtern, um ihren dauerhaften Ausschluss vom politischen Leben des Gastlandes zu verhindern (vgl. Bauböck 2005; Rubio-Marín 2000).

Da sie die bestehende Ordnung lediglich reformieren, nicht aber von Grund auf erneuern wollen, haben es liberal-nationalstaatliche Autor*innen natürlich leichter, dem oben angebrachten Vorwurf realitätsferner Theoriebildung zu entgehen. Mehr noch, anders als ihre kosmopolitischen Kontrahent*innen, können sie zur Stützung ihrer Argumentation auf konkrete Entwicklungen in der Geschichte westlicher Migrations- und Mitgliedschaftspolitik verweisen. So lässt sich seit Beginn der 1990er Jahre in den meisten westlichen Demokratien ein Liberalisierungsprozess nachzeichnen, der mithilfe zahlreicher Maßnahmen, wie der Einführung des Geburtsortsprinzips (*jus soli*) oder der zunehmenden Toleranz doppelter Staatsbürgerschaften, den Zugang zum Bürger*innenstatus und damit die Integration von Immigrant*innen erleichterte (vgl. Joppke 2008: 4; Morris 2003: 93). Trotz dieser unbestrittenen praktischen Vorteile muss liberal-nationalstaatlichen Denker*innen allerdings vorgeworfen werden, dass sie nur bedingt auf die

3 In der englischsprachigen Literatur werden die hier dargestellten Positionen häufig als ‚cosmopolitan' und ‚(liberal) nationalist' bezeichnet. Der vorliegende Aufsatz verwendet dafür die Bezeichnungen ‚kosmopolitisch' beziehungsweise ‚(liberal-) nationalstaatlich'.

Herausforderungen des *Boundary*-Problems antworten. Schließlich fordert letzteres ja nicht primär, dass Nicht-Bürger*innen zusätzliche Rechte erhalten, sondern dass sie in die Gestaltung dieser Rechte einbezogen werden. Was auf den ersten Blick den Anschein philosophischer Erbsenzählerei erwecken mag, hat, bei genauerer Betrachtung, spürbare Auswirkungen in der Praxis. So zeigen zahlreiche Studien (vgl. Joppke 2008; Morris 2003; Mourão Permoser 2017), dass der in den 1990er Jahren einsetzende Liberalisierungsprozess keineswegs linear verlief, sondern von einem Nebeneinander progressiver wie restriktiver Entwicklungen geprägt war. Bleibt man beim oben angesprochenen Staatsbürgerschaftsrecht lässt sich neben den erwähnten Liberalisierungsmaßnahmen in den letzten Jahren eine Gegenentwicklung beobachten, die mit der Einführung von Sprach- und Einbürgerungstests den Zugang zur Staatsbürgerschaft gerade für weniger qualifizierte Immigrant*innen erschwert (vgl. Orgad 2020: 351 f.). Wird die Entscheidungsgewalt in migrations- und mitgliedschaftspolitischen Fragen also ausschließlich auf der nationalen Ebene belassen, bleiben die Rechte von Nicht-Bürger*innen prekär. Sie können jederzeit von nationalstaatlichen Akteuren geändert werden und hängen deswegen vom Wohlwollen der nationalen Bürgerschaft ab.

3.3 Transnationale Antworten auf das *Boundary*-Problem

Um einen Mittelweg zwischen nationalstaatlichen und kosmopolitischen Positionen einzuschlagen und so ihre jeweiligen normativen wie praktischen Schwächen auszugleichen, lenken zahlreiche Autor*innen den Blick auf die transnationale Ebene. So schlägt beispielsweise Michael Saward (2000: 40 f.) die Errichtung transnationaler Deliberationsforen vor, die sich aus zufällig ausgewählten Staatsbürger*innen unterschiedlicher Länder zusammensetzen, um gemeinsame Positionen zu grenzüberschreitenden Problemen zu entwickeln. Explizite Anwendung auf Fragen der Grenzziehung findet die Idee transnationaler Deliberationsforen in Svenja Ahlhaus' (2020: 220 ff.) Vorschlag einer *Boundary Assembly*, die paritätisch mit Bürger*innen und ansässigen Nicht-Bürger*innen besetzt sein und zudem die Autorität besitzen soll, bindende Entscheidungen im Bereich nationaler Mitgliedschaftspolitik zu treffen. Ähnliche Absichten einer transnationalen Öffnung nationaler Deliberations- und Entscheidungsgremien verfolgt Philippe C. Schmitter (1997: 303 ff.) mit seinem Vorschlag der gegenseitigen Repräsentation. Dieser fordert souveräne Nationalstaaten auf, sich gegenseitig Sitze in ihren jeweiligen Parlamenten zu reservieren, um ausländischen Abgeordneten die Möglichkeit zu geben, auf potenzielle Externalitäten nationaler Entscheidungen sowie deren Folgen für ihre Heimatländer hinzuweisen. Während Schmitter eine indirekte Wahl der gegenseitigen Vertreter*innen durch die Parlamente ihrer Ursprungsstaaten vorsieht, beruht Joachim Blatters (2022: 10 ff.) Vorschlag einer konsoziierten Demokratie auf dem Prinzip direkter und diffuser Repräsentation. Als sogenannte konsoziierte Bürger*innen soll es individuellen Staatsbürger*innen möglich sein, für eine begrenzte Zahl frei bestimmter Länder Vertreter*innen zu wählen, die ihren Interessen in ausländischen Parlamenten Gehör verschaffen sollen.

Auch wenn die beschriebenen transnationalen Reformvorschläge in ihrer institutionellen Ausgestaltung voneinander abweichen, teilen sie eine Gemeinsamkeit: Um den Fortbestand partikularer Gemeinwesen zu schützen, gleichzeitig aber den berechtigten Ansprüchen von Nicht-Bürger*innen institutionelle Geltung zu verschaffen, entwerfen sie ein System der geschwächten oder abgestuften Partizipation. Die Stimmen von Nicht-Bürger*innen haben entweder, wie in Sawards transnationalen Deliberationsforen,[4] lediglich beratende Funktion oder sind, wie in Schmitters Beispiel einzelner ausländischer Abgeordneter, denen von inländischen Vertreter*innen zahlenmäßig unterlegen.[5] Folgt man den einleitenden Ausführungen zum *Boundary*-Problem, ist diese Abstufung allerdings schwer zu rechtfertigen. Schließlich zeigt letzteres ja gerade, dass Bürger*innen und Nicht-Bürger*innen *Boundary*-Entscheidungen gleichermaßen unterworfen sind und deswegen, zumindest *prima facie*, gleichen Anspruch auf Mitsprache haben. Vor diesem Hintergrund erscheint der von Sarah Song (2012: 64) geäußerte Vorwurf primär symbolträchtiger Korrekturen legitim. Solange Nicht-Bürger*innen nur abgeschwächte Einflussmöglichkeiten besitzen, bleibt eine weitreichende Transformation bestehender Migrations- und Mitgliedschaftsregime unwahrscheinlich.

Wie im weiteren Verlauf des Aufsatzes gezeigt wird, liegen die Probleme der hier besprochenen transnationalen Ansätze allerdings nicht in ihrer grundlegenden Stoßrichtung begründet. Während eine Transnationalisierung nationaler Migrations- und Mitgliedschaftspolitik einen gelungenen Mittelweg zwischen nationalstaatlichen und kosmopolitischen Positionen darzustellen verspricht, sind die bisherigen Ansätze schlicht nicht transnational genug. So wird zwar eine transnationale Öffnung bestehender Entscheidungsgremien gefordert, der eigentliche Entscheidungsprozess bleibt aber auf der nationalen Ebene verankert. Das *Boundary*-Problem scheint nach dieser Lesart ein Problem zu sein, das sich an einzelne Demokratien richtet und deswegen einzeln oder separat von ihnen gelöst werden müsse. Versteht man das *Boundary*-Problem, wie oben dargestellt, jedoch als allgemeines, der Demokratietheorie inhärentes Problem, wird klar, dass sich die von ihm formulierte Kritik an alle demokratischen Gemeinwesen gleichermaßen richtet und deswegen auch eine allgemeine, für alle gleichermaßen geltende Antwort verlangt. Anders formuliert: Das *Boundary*-Problem fordert nicht nur eine Korrektur einzelner, sondern eine Korrektur aller Migrations- und Mitgliedschaftsregime und damit eine neue internationale Ordnung, die den gegenseitigen Externalitäten nationaler Grenzen und den daraus erwachsenen Interdependenzen Rechnung trägt.

4 In radikaleren Versionen seines Vorschlags schreibt Saward (2000: 41) den transnationalen Deliberationsforen zwar Entscheidungskompetenz zu, unterwirft diese jedoch der Vetomacht nationaler oder regionaler Regierungen.

5 Für eine paritätische Besetzung des transnationalen Entscheidungsgremiums spricht sich von den hier diskutierten Autor*innen nur Ahlhaus (2020: 223) aus, schränkt dabei jedoch gleichzeitig die Gruppe stimmberechtigter Nicht-Bürger*innen ein: Nur ansässige Nicht-Bürger*innen sind in der *Boundary Assembly* vertreten, die damit den Interessen der ebenfalls vom Externalitätsproblem betroffenen nicht-ansässigen Nicht-Bürger*innen keinen institutionellen Ausdruck verleihen kann.

4. Wer gehört zum Volk? Die Unionsbürgerschaft als transnationaler Lösungsansatz

Folgt man der im vorigen Absatz formulierten Kritik müssen transnationale Antworten auf das *Boundary*-Problem über eine bloße Transnationalisierung nationaler Demokratien hinausgehen und eine Demokratisierung der transnationalen Ebene bewirken. Um allgemeine, für alle gleichermaßen geltende Korrekturen ihrer Grenzen zu bestimmen, müssen nationale Staatsvölker in grenzüberschreitende Entscheidungsprozesse eintreten und damit migrations- und mitgliedschaftspolitische Kompetenzen von der nationalen auf die transnationale Ebene verlagern. Mit anderen Worten: Anstatt ihre Volksgrenzen unabhängig voneinander zu reformieren, müssen sie sich auf allgemein verbindliche Reformen und damit auf ein gemeinsames Bündel an Rechten einigen, das sie ihren jeweiligen Bürger*innen gegenseitig zugestehen. Ein derart verstandener transnationaler Ansatz, der den Entscheidungsprozess nicht nur für transnationalen Einfluss öffnet, sondern ihn selbst auf die transnationale Ebene verlagert, schlägt, so die im Rest des Aufsatzes vertretene These, einen gelungenen Mittelweg zwischen nationalen und globalen Positionen ein. Er ermöglicht es, Nicht-Bürger*innen gleichberechtigt an der Gestaltung ihrer Rechte teilhaben zu lassen, ohne dadurch den Fortbestand nationaler Demokratien zu gefährden und trägt auf diese Weise zu einer Versöhnung von demokratischer Theorie und Praxis bei.

Um diese These zu untermauern, widmet sich der folgende Teil einem ersten Beispiel transnational definierter Migrations- und Mitgliedschaftspolitik, nämlich der in den Europäischen Verträgen verankerten Unionsbürgerschaft. Dazu wird zunächst der transnationale Charakter der Unionsbürgerschaft herausgearbeitet, bevor in einem zweiten Schritt untersucht wird, inwieweit sie den oben erwähnten doppelten Anspruch erfüllt, also Nicht-Bürger*innen in die Gestaltung ihrer Rechte einbezieht, ohne dadurch die Existenz bestehender Demokratien zu gefährden. Abschließend wird auf mögliche Einwände eingegangen und das der Unionsbürgerschaft zugesprochene demokratische Potenzial gegenüber Kritik seitens alternativer Lösungsansätze verteidigt.

4.1 Die Unionsbürgerschaft als Quelle transnationaler Rechtsgarantien

Der Vorschlag, die Unionsbürgerschaft als Quelle transnationaler Rechtsgarantien zu verstehen, ist sicherlich umstritten. Schließlich war mit ihrer Einführung der Wunsch verbunden, eine allen EU-Bürger*innen gemeinsame und damit supranationale Bürgerschaft zu errichten, die ihre Beziehungen zu den Organen der EU regelt. Und in der Tat lässt sich die Unionsbürgerschaft in einer ersten Lesart auch als supranationales Rechtssystem, das heißt als vertikale Rechtsbeziehung zwischen der EU und ihren einzelnen Bürger*innen beschreiben. Geregelt wird diese Beziehung von Artikel 20 des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV), der allen EU-Bürger*innen Rechte gegenüber den Institutionen der EU einräumt und sie so zum Beispiel ermächtigt, an den Wahlen zum Europäischen Parlament teilzunehmen (Art. 20(2)(b) AEUV). Würde

sich die Unionsbürgerschaft allerdings auf die wenigen in Artikel 20 AEUV aufgelisteten Rechte beschränken, müsste man dem immer wieder vorgebrachten Vorwurf ihrer Substanzlosigkeit uneingeschränkt zustimmen. Sie würde ihren Träger*innen nur minimale Zusatzrechte bieten und in deren Alltag deswegen kaum von Bedeutung sein.

Dieser Kritik kann jedoch begegnet werden, indem man auf eine zweite Form von Rechten verweist, die EU-Bürger*innen in Anspruch nehmen können. Neben Rechten gegenüber den Organen der EU spricht die Unionsbürgerschaft ihnen nämlich auch Rechte gegenüber anderen Mitgliedstaaten zu. Möchte man die verschiedenen Elemente dieser zweiten, nun horizontal statt vertikal ausgerichteten Rechtsbeziehung systematisieren, können zwei Rechtsarten, nämlich Mobilitäts- und Teilhaberechte, unterschieden werden. Dank der von der Unionsbürgerschaft gewährten Mobilitätsrechte genießen EU-Bürger*innen die Freiheit, sich innerhalb der EU uneingeschränkt zu bewegen, also ohne vorheriges Ansuchen in andere Mitgliedstaaten einzureisen und sich dort, bei Wunsch auch dauerhaft, niederzulassen.[6] Machen sie von dieser Freiheit Gebrauch, wird das zweite Rechtsbündel, nämlich die europäischen Teilhaberechte, aktiviert. Letztere ermöglichen es Unionsbürger*innen in ihren jeweiligen Aufenthaltsstaaten eine Reihe von Privilegien und Leistungen in Anspruch zu nehmen, die ursprünglich der nationalen Bevölkerung vorbehalten waren. Eine besondere Rolle spielt dabei Artikel 18 AEUV, der EU-Bürger*innen vor Benachteiligungen aufgrund ihrer Nationalität schützt und dadurch die Grundlage dafür schafft, dass sie in weiten Teilen gleichberechtigt am sozioökonomischen sowie, hier allerdings deutlich begrenzter,[7] am politischen Leben ihres Aufenthaltslandes teilhaben können (vgl. Kadelbach 2011: 461 ff.).

Vergleicht man nun die Rechte, die EU-Bürger*innen in anderen Mitgliedstaaten besitzen, mit jenen, die sie gegenüber den Organen der EU geltend machen können, so lassen sich zwei Unterschiede festhalten: Im Gegensatz zu den in Artikel 20 AEUV aufgelisteten supranationalen Rechten sind die in anderen EU-Staaten einklagbaren Rechtsgarantien zum einen deutlich umfangreicher, kommen zum anderen allerdings weniger Unionsbürger*innen zugute. Schließlich können Rechte, die in anderen Mitgliedstaaten wirksam werden, nur von jenen in Anspruch genommen werden, die ihre Heimat verlassen, um entweder temporär oder dauerhaft in einem anderen EU-Land zu leben (vgl. Bauböck 1997: 312). Werden beide Unterschiede zusammengefasst, muss die erste Lesart der Unionsbürgerschaft als supranationale Bürgerschaft in Zweifel gezogen werden. Anstatt neue, gesamteuropäische Volksgrenzen zu konstituieren, trägt sie vielmehr zu einer Transformation bestehender, das heißt bereits konstituierter Volksgrenzen bei. Entgegen der ursprünglichen Intention ihrer Erschaffer begründet sie also keine originäre, allen EU-Bürger*innen einheitliche Rechte garantierende supranationale Bürgerschaft, sondern bewirkt durch die oben skizzierten grenzüber-

6 Gemäß Artikel 7 2004/38/EG ist das Recht, sich in einem anderen EU-Staat niederzulassen ab einer Aufenthaltsdauer von mehr als drei Monaten jenen EU-Bürger*innen vorbehalten, die finanziell unabhängig sind und über einen ausreichenden Krankenversicherungsschutz verfügen.

7 Gemäß Artikel 20 AEUV können EU-Bürger*innen in anderen Mitgliedstaaten nur an Kommunalwahlen sowie den Wahlen zum Europäischen Parlament, nicht aber an nationalen Wahlen teilnehmen.

schreitenden Mobilitäts- und Teilhaberechte eine wechselseitige Öffnung nationaler Bürgerschafts- und Migrationsregime, die, obgleich von der supranationalen Ebene koordiniert, erst im Rahmen transnationaler Kooperation ihre konkrete Umsetzung findet (vgl. Olsen 2013: 134 ff.).[8]

4.2 Die Unionsbürgerschaft als Beispiel transnationaler Migrations- und Mitgliedschaftspolitik

Wie im vorigen Abschnitt aufgezeigt, ging mit der Einführung der Unionsbürgerschaft eine Transformation nationaler Migrations- und Mitgliedschaftsregime einher. Indem sie Bürger*innen anderer EU-Staaten Mobilitäts- und Teilhaberechte zusprach, die ehemals einheimischen Bürger*innen vorbehalten waren, verringerte die Unionsbürgerschaft die Rechtsunterschiede zwischen beiden Bevölkerungsgruppen und reformierte auf diese Weise die Mitgliedschaftsgrenzen aller beteiligten europäischen Staaten. Um zu sehen, inwieweit diese Rekonstitution bestehender Volksgrenzen eine Antwort auf das *Boundary*-Problem bildet, muss der Blick im Folgenden von den einzelnen Unionsrechten auf den Prozess ihrer Genese gelenkt und untersucht werden, inwieweit dieser die zu Beginn des Abschnittes aufgestellte doppelte Bedingung demokratischer Legitimität erfüllt. Sind die von der Unionsbürgerschaft garantierten Rechte das Ergebnis eines transnationalen Entscheidungsprozesses, der, erstens, Bürger*innen und Nicht-Bürger*innen gleiche Einflussmöglichkeiten einräumt und, zweitens, mit dem Fortbestand nationaler Gemeinwesen vereinbar ist?

Vergleicht man die bisher diskutierten transnationalen Reformvorschläge mit dem der Unionsbürgerschaft zugrundeliegenden Gesetzgebungsprozess fällt ein zentraler Unterschied ins Auge: Anstatt das grenzüberschreitende Element, das alle Ansätze als transnational kennzeichnet, in nationale Gesetzgebungsverfahren einzugliedern, verlagert die Unionsbürgerschaft Entscheidungen zur Migrations- und Mitgliedschaftspolitik selbst auf die transnationale Ebene. Die Rechte, die EU-Bürger*innen seit Einführung der Unionsbürgerschaft in anderen Mitgliedstaaten besitzen, werden nicht mehr in den nationalen Parlamenten ihres jeweiligen Aufenthaltslands, sondern in gemeinsamen und damit transnationalen Entscheidungsverfahren bestimmt. Geregelt werden diese

8 Die Diskussion, wie die Unionsbürgerschaft konzeptuell einzuordnen ist, ist in der Literatur bis heute nicht abschließend geklärt. Espen D. H. Olsen (2013) folgend schließt sich dieser Aufsatz einer transnationalen, das heißt grenzüberschreitenden, Interpretation an, die auf den Weder-Noch-Charakter der Unionsbürgerschaft hinweist. Demnach weicht die Unionsbürgerschaft zwar vom klassischen und damit statischen Modell nationalstaatlicher Bürgerschaft ab, weist aber auch keine vollständige Loslösung von der nationalstaatlichen Ebene auf, wie dies Befürworter*innen einer supranationalen Lösung, das heißt einer freistehenden europäischen Bürgerschaft fordern. Ihr zentraler Mehrwert liegt, wie oben beschrieben, in den von ihr garantierten grenzüberschreitenden Rechten, welche dazu beitragen, dass nationalstaatliche Grenzen innerhalb der EU an Bedeutung verlieren, ohne gänzlich bedeutungslos zu werden. Genau wie die EU als Ganzes, die sowohl transnationale als auch supranationale Elemente und Institutionen aufweist, schließt die hier diagnostizierte primär transnationale Wirkweise der Unionsbürgerschaft die Existenz supranationaler Elemente allerdings nicht aus.

Verfahren von Artikel 25 AEUV, der für Änderungen der in den Europäischen Verträgen verankerten Unionsrechte ein besonderes Gesetzgebungsverfahren vorschreibt. Nachträgliche Ergänzungen müssen demnach nicht nur einstimmig vom Rat der Europäischen Union beschlossen werden, sondern auch die Zustimmung des Europäischen Parlaments erhalten, das entsprechende Vorschläge mit absoluter Mehrheit annehmen oder ablehnen, nicht aber abändern kann. Überprüft man nun, inwieweit dieser auf den ersten Blick komplexe Gesetzgebungsprozess die doppelte Bedingung legitimer Migrations- und Mitgliedschaftspolitik erfüllt, wird das Interesse dieses Aufsatzes für die Unionsbürgerschaft deutlich.

Mit Blick auf die erste Bedingung, die für Nicht-Bürger*innen gleiche Mitsprachemöglichkeiten bei der Gestaltung ihrer Rechte fordert, kann zunächst festgehalten werden, dass nationale Bürgerschaften mit Einführung der Unionsbürgerschaft die alleinige Hoheit über ihre Volksgrenzen verloren haben. Zwar war auch mit den im dritten Abschnitt vorgestellten transnationalen Reformvorschlägen ein gewisser Souveränitätsverlust nationaler Entscheidungsgremien verbunden. Allerdings unterscheidet sich die Unionsbürgerschaft dadurch, dass sie ihren Träger*innen nicht nur zusätzliche, sondern gleichberechtigte Einflussmöglichkeiten bei der Gestaltung ihrer Rechte einräumt. Schließlich können alle EU-Bürger*innen in gleichem Maße an europäischen Gesetzgebungsverfahren teilhaben und damit die Migrations- und Mitgliedschaftspolitik anderer EU-Staaten mitbestimmen. Genau wie die eingangs skizzierte kosmopolitische Position erfüllt die Unionsbürgerschaft folglich die erste Bedingung legitimer Grenzpolitik. Sie öffnet nationale Migrations- und Mitgliedschaftsregime für den gleichberechtigten Einfluss von Nicht-Bürger*innen und überwindet damit deren aus demokratietheoretischer Sicht nicht zu rechtfertigende Exklusivität.[9]

Im klaren Gegensatz zu den vermuteten Folgen kosmopolitischer Reformvorschläge wurde die Rechtsungleichheit zwischen nationalen Bürger*innen und EU-Bürger*innen mit Einführung der Unionsbürgerschaft allerdings nicht gänzlich überwunden und damit der Fortbestand nationaler Gemeinschaften nicht in Frage gestellt. Warum also nutzen EU-Bürger*innen ihre neu gewonnenen Einflussmöglichkeiten nicht, um in anderen Mitgliedstaaten die gleichen Rechte einzufordern, die einheimische Bürger*innen in Anspruch nehmen können?

Um diese Frage zu beantworten, hilft es, sich den spezifischen Charakter der EU vor Augen zu führen. Letztere ist weder Staat noch Staatenbund und stellt damit besondere Legitimationsanforderungen an gemeinschaftliches politisches Handeln. So sind supranationale, europäische Rechtsakte – im Gegensatz zur gängigen Praxis von Staatenbünden – zwar unmittelbar für alle Mitgliedstaaten bindend, können ihre Legitimität aufgrund der Abwesenheit eines gesamteuropäischen Staatsvolkes oder *Demos* jedoch nicht einfach aus Mehrheitsentscheidungen speisen. Anstelle einer europäischen *Demo*kratie sprechen zahlreiche EU-Expert*innen deswegen von einer europäischen *Demoi*-kratie,

9 Aus Argumentationsgründen ist die hier vorgeschlagene Rekonstruktion der Unionsbürgerschaft zunächst idealisierend, bevor im fünften Teil auf Abweichungen zwischen Theorie und Praxis eingegangen wird.

einer „Union of peoples, understood both as states and as citizens, who govern together, but not as one“ (Nicolaïdis 2013: 353).[10]

Um trotz fehlender nationaler Einheit allgemeinverbindliche Regeln aufstellen zu können, beruhen demoi-kratische Entscheidungsprozesse auf einer zentralen Verfahrensnorm, nämlich jener der Gegenseitigkeit oder Reziprozität. Gesamteuropäische Entscheidungen werden nicht nur von allen europäischen Staatsvölkern oder *Demoi* gemeinsam getroffen, sie sind auch für alle beteiligten Parteien gleichermaßen bindend. Macht man sich diesen notwendigerweise reziproken Charakter aller EU-weiten Beschlüsse klar, wird deutlich, warum die Existenz separater Nationalstaaten trotz ihres Souveränitätsverlusts bei migrations- und mitgliedschaftspolitischen Fragen in der EU nicht gefährdet ist. Zwar können alle EU-Bürger*innen, wie wir gesehen haben, ihre Rechte in anderen EU-Ländern selbst mitbestimmen, allerdings sind sie nicht nur Nutznießer*innen, sondern auch Adressat*innen dieser neuen Rechtsgarantien. Alle Privilegien, die sie folglich in anderen Mitgliedstaaten erhalten, müssen sie in ihrer eigenen Heimat auch mit allen anderen EU-Bürger*innen teilen. Auch wenn es auf den ersten Blick also im Sinne aller EU-Bürger*innen sein müsste, in anderen Mitgliedstaaten die gleichen Rechte wie nationale Bürger*innen einzufordern, ist mit ihrer doppelten Rolle als Träger*innen und Adressat*innen der Unionsrechte ein doppeltes Interesse verbunden. So steht ihrem Interesse an einer Stärkung der Unionsbürgerschaft ein gleichberechtigtes Interesse am Schutz der heimischen demokratischen Ordnung gegenüber, das einer völligen Aufhebung aller Rechtsunterschiede zuwiderläuft. Institutionellen Ausdruck erhält diese doppelte Rollen- und damit Interessenskonstellation durch das Zusammenspiel von Rat und Parlament, die gemeinsam für die Gestaltung der Unionsbürgerschaft Verantwortung tragen. Während das intergouvernementale Gremium des Rates jene Interessen repräsentiert, die EU-Bürger*innen in ihrer Rolle als Mitglieder nationaler Gemeinschaften besitzen, vertritt das supranational organisierte Europäische Parlament seine Wähler*innen in ihrer Rolle als individuelle Bürger*innen und damit als potenzielle Nutznießer*innen der mit der Unionsbürgerschaft einhergehenden transnationalen Rechte (vgl. Bellamy 2019: 114 ff.). Bedenkt man folglich dieses doppelte Rollen- und Interessensgefüge, das in der Interaktion von Rat und Parlament zum Ausdruck kommt, kann davon ausgegangen werden, dass Unionsbürger*innen trotz ihrer mit Einführung der Unionsbürgerschaft neu gewonnenen Gestaltungsmöglichkeiten auch in Zukunft nur so viele grenzüberschreitende Freiheiten einfordern werden, wie mit den Funktionsbedingungen demokratischer Gemeinwesen vereinbar sind.

10 Neben Kalypso Nicolaïdis siehe unter anderem Francis Cheneval und Frank Schimmelfennig (2013) sowie Richard Bellamy (2019).

4.3 Die Vorteile transnationaler europäischer Migrations- und Mitgliedschaftspolitik aus praktischer Sicht

Folgt man ihrer in diesem Aufsatz vorgeschlagenen Rekonstruktion, liegt der Schluss nahe, die Unionsbürgerschaft als demokratische Innovation zu bezeichnen. Indem sie die Definition grenzüberschreitender Mobilitäts- und Teilhaberechte auf die transnationale Ebene verlagert, ermöglicht sie es allen EU-Bürger*innen, die Volksgrenzen anderer Mitgliedstaaten mitzugestalten und bietet damit eine Antwort auf das Externalitätsproblem nationaler Migrations- und Mitgliedschaftsentscheidungen. In der bestehenden Literatur findet man für dieses Argument jedoch nur wenig Unterstützung. So ist es gerade die demokratische Komponente der Unionsbürgerschaft, die sowohl ihre Kritiker*innen als auch ihre Befürworter*innen immer wieder ins Zentrum der Diskussion rücken.[11] Der zentrale Vorwurf lässt sich dabei in weiten Teilen als Antithese der hier vorgebrachten Argumentation lesen: Trotz ihres historisch einmaligen Potenzials, eine neue Antwort auf die Frage ‚Wer gehört zum Volk?' zu entwickeln, habe die Unionsbürgerschaft die Chance verpasst, die Exklusivität nationalstaatlicher Demokratien zu überwinden. Schließlich sind mobile EU-Bürger*innen nur auf kommunaler und europäischer, nicht aber auf nationaler Ebene stimmberechtigt und damit weitestgehend vom politischen Leben ihres Aufenthaltslandes ausgeschlossen.

Eine zentrale Rolle spielt diese Kritik, wie wir gesehen haben, in der einflussreichen Position liberal-nationalstaatlicher Denker*innen. Um die problematische Exklusivität bestehender Nationalstaaten zu überwinden, fordern sie letztere auf, allen langfristig ansässigen Immigrant*innen ein Recht auf Einbürgerung und damit auf gleichberechtigte Teilhabe am öffentlichen Leben zuzusprechen. Verglichen mit liberal-nationalstaatlichen Reformvorschlägen orientiert sich die Unionsbürgerschaft hingegen nicht an einem unabhängigen, vordefinierten Bürgerschaftsideal, sondern überlässt die Definition ihrer Rechte der gemeinsamen Entscheidung aller europäischen Völker und damit indirekt ihren Träger*innen selbst. Entsprechend dieser Lesart beruht der demokratische Wert der Unionsbürgerschaft nicht auf dem Umfang ihrer Rechte, sondern auf der Inklusivität des vorgelagerten Entscheidungsverfahrens. Mit anderen Worten: Auch wenn die begrenzten Wahlrechte mobiler EU-Bürger*innen aus substanzieller Sicht bedauerlich erscheinen, können sie aus prozeduraler Sicht gerechtfertigt werden. Sie wurden von allen relevanten Parteien, nämlich ihren Träger*innen wie Adressat*innen, gemeinsam beschlossen und sind deswegen mit deren individueller Freiheit vereinbar.

Aus der Perspektive einzelner Immigrant*innen, in diesem Fall mobiler EU-Bürger*innen, scheint diese Argumentation auf den ersten Blick natürlich wenig überzeugend. Schließlich sind es die konkreten Rechte, die sie im Aufenthaltsland besitzen, und nicht ihre Möglichkeit, diese Rechte mitzugestalten, die für ihre Integration entscheidend sind. Warum also auf die Inklusivität des Entscheidungs*verfahrens* pochen anstelle, so wie liberal-nationalstaatliche Denker*innen, die Inklusivität der Entscheidung, also die

11 Für eine Übersicht der Diskussion siehe Bauböck (2019: Teil 1).

Inklusivität nationaler Migrations- und Mitgliedschaftsregime, anzustreben? Warum, anders formuliert, die Demokratietheorie zu Rate ziehen, anstatt die Frage ‚Wer gehört zum Volk?' mit Hilfe gängiger Gerechtigkeitstheorien zu beantworten?

Der Grund liegt in der eingangs kritisierten Instabilität nationalstaatlich verabschiedeter Reformen bestehender Migrations- und Mitgliedschaftsregime. Auch wenn diese die Rechte von Migrant*innen stärken und damit ihre Rechtsungleichheit verringern können, setzen sie deren Rechtsunsicherheit unverändert fort. Schließlich können nationale Mehrheiten – solange sie die alleinige Verfügungsgewalt über die Rechte von Immigrant*innen innehaben – nicht nur Reformen zu ihrer Stärkung erlassen, sondern diese Reformen nach Belieben auch wieder revidieren. Mehr noch, auch wenn eine gewisse Instabilität allen demokratischen Beschlüssen innewohnt und damit charakteristisch für demokratisch organisierte Gemeinwesen ist, zeichnen sich Entscheidungen zur Migrations- und Mitgliedschaftspolitik durch eine besondere Anfälligkeit für nachträgliche Restriktionen aus. Schließlich betreffen letztere in erster Linie Immigrant*innen, die keine Stimmrechte besitzen und deswegen keine Sanktionsgewalt ausüben können. Verbleiben Entscheidungen zur Migrations- und Mitgliedschaftspolitik also in der alleinigen Hoheitsgewalt nationalstaatlicher Akteure, können letztere die Rechte von Immigrant*innen nicht nur unilateral, sondern auch ohne merkliche Beeinträchtigung für ihre eigene Wählerschaft beschneiden und besitzen damit ein strategisch gesehen günstiges Instrument, um periodisch aufflammenden Ressentiments in der heimischen Bevölkerung zu begegnen.

Natürlich sind Änderungen, wie wir gesehen haben, auch im Rahmen der Unionsbürgerschaft möglich, allerdings schneidet letztere mit Blick auf die Rechtssicherheit mobiler EU-Bürger*innen besser ab. So kann eine Reform der Unionsrechte weder unilateral von einzelnen Mitgliedstaaten noch ohne Kosten für die eigene Bürgerschaft beschlossen werden. Da die grenzüberschreitenden Teilhabe- und Mobilitätsrechte von EU-Bürger*innen auf transnationaler Ebene und damit von allen Mitgliedstaaten gemeinsam festgelegt werden, können sie auch nicht ohne Zustimmung aller anderen EU-Staaten geändert oder reformiert werden. Bleibt eine derartige Zustimmung aus, steht europäischen Regierungen nur eine Option offen, um sich ihren Verpflichtungen gegenüber anderen EU-Bürger*innen zu entziehen: Sie müssen die EU verlassen und damit in Kauf nehmen, dass auch ihre eigenen Bürger*innen die von der Unionsbürgerschaft garantierten Freiheitsrechte verlieren.

Bezieht man Überlegungen zur Stabilität der gewährten Rechte in den Vergleich unterschiedlicher Reformvorschläge ein, muss die zunächst vermutete praktische Überlegenheit des liberal-nationalstaatlichen Ansatzes in Frage gestellt werden. Auch wenn die Unionsbürgerschaft mit Blick auf die mit ihr verbundenen Rechte hinter liberal-nationalstaatlichen Forderungen zurückbleibt, genießen diese Rechte einen höheren politischen Schutz. Sie hängen nicht mehr vom Wohlwollen nationaler Regierungen ab, sondern besitzen ihre eigene Legitimationsgrundlage und sind damit besser vor Änderungen im politischen Klima einzelner Mitgliedstaaten und daraus resultierenden migrationspolitischen Richtungswechseln geschützt.

5. Wer gehört zum Volk? Verbleibende *Boundary*-Debatten in und jenseits der EU

Anhand der Rekonstruktion der Unionsbürgerschaft als erstem Beispiel transnationaler Migrations- und Mitgliedschaftspolitik konnten die eingangs diskutierten transnationalen Reformvorschläge erweitert werden. Um einen Mittelweg zwischen nationalen und globalen Positionen aufzuzeigen, der dem Vorwurf reiner Symbolpolitik entgeht, bedarf es nicht nur einer Transnationalisierung nationaler Demokratien, das heißt einer Ergänzung nationaler Entscheidungsprozesse um transnationale Elemente, sondern einer Demokratisierung transnationaler Politik. Fragen der Migrations- und Mitgliedschaftspolitik müssen der alleinigen Entscheidungsgewalt nationalstaatlicher Akteure entzogen und gemeinschaftlich von unterschiedlichen Völkern oder *Demoi* in demokratischen, grenzüberschreitenden Entscheidungsverfahren geregelt werden.

Abstrahiert man von den bisherigen Ausführungen zur Unionsbürgerschaft, können die eingangs formulierten Bedingungen legitimer Migrations- und Mitgliedschaftspolitik präzisiert werden. Um Nicht-Bürger*innen in die Gestaltung ihrer Rechte einzubeziehen, ohne dadurch den Fortbestand partikularer Gemeinwesen zu gefährden, müssen migrations- und mitgliedschaftspolitische Entscheidungen, erstens, transnational und, zweitens, reziprok sein, das heißt das Ergebnis grenzüberschreitender demokratischer Aushandlungen bilden, die für alle Parteien gleichermaßen bindend sind. Wendet man diese Kriterien in ihrer abstrahierten Form nun erneut auf die Migrations- und Mitgliedschaftspolitik europäischer Mitgliedstaaten an, können neben den beschriebenen Übereinstimmungen auch Abweichungen identifiziert werden, die auf weiteren Reformbedarf hinweisen. Welche Forderungen richtet das hier entwickelte Ideal transnationaler Migrations- und Mitgliedschaftspolitik also konkret an europäische Staaten? Welche Verpflichtungen, um auf unsere Ausgangsfrage zurückzukommen, haben wir gegenüber Nicht-Bürger*innen?

Schließt man sich der vorgeschlagenen Rekonstruktion der Unionsbürgerschaft an, haben alle Mitgliedstaaten ihre demokratischen Verpflichtungen zumindest gegenüber einer Gruppe an Immigrant*innen, nämlich mobilen EU-Bürger*innen, erfüllt. Ihre Rechte werden, wie wir gesehen haben, vom Rat der Europäischen Union und dem Europäischen Parlament und damit in transnationalen, reziproken Entscheidungsverfahren bestimmt. Bei genauerer Betrachtung lassen sich jedoch schnell Unterschiede zwischen der in Teilen idealisierenden Rekonstruktion der Unionsbürgerschaft und ihrer tatsächlichen politischen Praxis identifizieren. So weist die dominante Rolle des Rates, der allein für die inhaltliche Ausgestaltung der Unionsbürgerschaft verantwortlich ist und dem Europäischen Parlament lediglich Veto-Rechte einzuräumen hat, auf den stärker intergouvernementalen als transnationalen Charakter des grenzüberschreitenden Entscheidungsprozesses hin. In Folge sind die tatsächlichen Einflussmöglichkeiten individueller EU-Bürger*innen begrenzt, weswegen anzunehmen ist, dass die Unionsbürgerschaft mehr von den kollektiven Interessen der Mitgliedstaaten als den individuellen Bedürfnissen ihrer Bürger*innen geprägt ist. Geht man wie dieser Aufsatz jedoch davon

aus, dass die Legitimität der Unionsbürgerschaft auf einem Ausgleich individueller und kollektiver Interessen und damit auf ihrer Fähigkeit beruht, zwischen nationalstaatlichen und kosmopolitischen Positionen zu vermitteln, ist weiterer Reformbedarf nötig. So lässt sich auch mit Blick auf die demokratische Legitimität innereuropäischer Volksgrenzen die in der EU-Literatur seit Jahren formulierte Forderung nach einer Demokratisierung europäischer Politik und damit einer stärkeren Einbeziehung individueller Bürger*innen unterstreichen. Nur wenn den direkt gewählten Organen, also den nationalen Legislativen sowie dem Europäischen Parlament, eine stärkere Rolle bei der Gestaltung der Unionsbürgerschaft zukommt, können EU-Bürger*innen tatsächlichen Einfluss auf ihre Rechte nehmen und damit die Legitimität nationaler Migrations- und Mitgliedschaftsregime stärken.

Doch auch wenn die Unionsbürgerschaft dem hier vorgezeichneten Ideal transnationaler Migrations- und Mitgliedschaftspolitik vollends entspräche, ist klar, dass sie nur eine partielle Antwort auf das *Boundary*-Problem und die von ihm angeprangerten Externalitätsprobleme moderner Demokratien bieten kann. Schließlich sind alle Drittstaatangehörigen, also Immigrant*innen aus Ländern außerhalb der EU, von der Unionsbürgerschaft und den mit ihr einhergehenden transnationalen Mobilitäts- und Teilhaberechten ausgeschlossen. Anstatt die Rechtsungleichheiten zwischen Bürger*innen und Nicht-Bürger*innen generell in Frage zu stellen, führt die Unionsbürgerschaft folglich eine aus demokratietheoretischer Sicht nicht minder problematische Unterscheidungsebene ein, nämlich jene zwischen EU-internen und EU-externen Immigrant*innen (vgl. Benhabib 1999: 716). Während erstere an der Gestaltung ihrer eigenen Rechte mitwirken können und dadurch einen vergleichsweise hohen Rechtsschutz genießen, sind letztere vom Wohlwollen ihres Gastlandes abhängig und werden demzufolge nicht nur gegenüber der einheimischen Bevölkerung, sondern auch gegenüber anderen, nämlich EU-internen Immigrant*innen, benachteiligt.

Den bisherigen Ausführungen entsprechend liegt die Antwort auf diesen verbleibenden Missstand nahe: Um nicht nur EU-Bürger*innen, sondern alle Nicht-Bürger*innen in die Gestaltung ihrer Rechte einzubeziehen, müsste der der Unionsbürgerschaft zugrundeliegende transnationale Entscheidungsprozess über seinen aktuellen europäischen Kontext hinaus erweitert werden und letzten Endes globale Ausmaße annehmen. Angesichts der gewaltigen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Ungleichheiten, die weltweit herrschen, sowie der daraus resultierenden Spannungen und Konflikte, kommen allerdings schnell Zweifel an der Realisierbarkeit einer universell verbindlichen transnationalen Migrations- und Mitgliedschaftspolitik auf. Doch auch wenn eine globale Ausdehnung der Unionsbürgerschaft keine praktische Lösung für die gegenwärtige Benachteiligung von Drittstaatangehörigen darstellt, richtet sie als normatives Ideal eine Reihe lang-, mittel- und kurzfristiger Forderungen an die EU, mit denen der Willkür ihrer Migrations- und Mitgliedschaftspolitik entgegengewirkt werden kann.

So gilt es langfristig weltweite Ungleichheiten zu reduzieren, um demokratische Lösungen möglich zu machen. Dem Kampf für globale Gerechtigkeit kommt damit eine zentrale demokratietheoretische Bedeutung zu. Nur wenn bestehende Machtgefälle

überwunden werden, können unterschiedliche Völker in gleichberechtigte Verhandlungen eintreten und auf diese Weise eine gegenseitige Demokratisierung ihrer Mitgliedschaftsgrenzen bewirken. Da dieses Ziel vorerst nur im Rahmen regionaler Kooperation realisierbar erscheint, kommt der EU auf mittlere Sicht die Aufgabe zu, den nachbarschaftlichen Ausbau der Unionsbürgerschaft zu fördern, das heißt sich aktiv um neue Beitrittsländer zu bemühen und sie bei der Erfüllung der europäischen Aufnahmekriterien zu unterstützen. Genauso wie der Kampf für globale Gerechtigkeit hat die Förderung von Demokratie und Wohlstand in der Region eine legitimitätssteigernde Funktion. Sie bereitet den Weg für zukünftige Erweiterungen und damit für eine progressive Ausdehnung des der Unionsbürgerschaft innewohnenden demokratischen Potenzials.

Auf kurzfristige Sicht bieten allerdings weder Bemühungen um globale Gerechtigkeit noch um zukünftige Beitrittsverhandlungen eine Lösung für die Ungleichbehandlung, die alle Drittstaatangehörigen aktuell in ihren Gastländern erfahren. Ähnlich wie liberal-nationalstaatliche Ansätze spricht sich dieser Aufsatz deswegen für eine unilaterale, allerdings gesamteuropäische Lösung aus, nämlich für eine Ausdehnung der mit der Unionsbürgerschaft einhergehenden Teilhaberechte auf alle langfristig ansässigen Immigrant*innen. Zwar wird dieser Vorschlag, der Drittstaatangehörigen lediglich Rechte, nicht aber die Möglichkeit gewährt, diese Rechte mitzugestalten, das Externalitätsproblem bestehender Migrations- und Mitgliedschaftsregime nicht lösen. Allerdings kann er, anders als bereits zu beobachtende Rechtsangleichungen auf nationaler Ebene, eine derivative Form demokratischer Legitimität beanspruchen. Die mit der Unionsbürgerschaft einhergehenden Rechte sind schließlich jene Rechte, die Bürger*innen aus 27 unterschiedlichen Nationen als derart bedeutend für ihre individuelle Freiheit betrachten, dass sie sie in anderen Mitgliedstaaten besitzen möchten und deswegen auch anderen EU-Bürger*innen in ihrer eigenen Heimat zu gewähren bereit sind. Es sind, mit anderen Worten, demokratisch definierte Nicht-Bürger*innen-Rechte, die aufgrund dieser Eigenschaft auch ausnahmslos allen Nicht-Bürger*innen zuteilwerden sollten.

6. Schluss

Die Frage ‚Wer gehört zum Volk?' stellt alle modernen Demokratien vor ein Dilemma: Auch wenn sie zwischen Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern unterscheiden müssen, läuft diese Unterscheidung zwangsläufig grundlegenden demokratischen Werten zuwider. Die Unmöglichkeit, demokratisch legitime Entscheidungen über die Aufnahme und Integration von Immigrant*innen zu treffen, zeigt allerdings nicht die Grenzen der Demokratietheorie, sondern vielmehr ihre grenzüberschreitende Reichweite an: Sie verpflichtet uns, unsere Volksgrenzen gegenüber Nicht-Bürger*innen zu rechtfertigen.

Um dieser Rechtfertigungspflicht nachzukommen, plädiert dieser Aufsatz für eine Transnationalisierung nationaler Migrations- und Mitgliedschaftspolitik. Die Rechte von Immigrant*innen müssen der alleinigen Entscheidungsgewalt nationalstaatlicher Akteure entzogen und auf transnationaler Ebene, das heißt von unterschiedlichen Völkern in

gegenseitig bindenden Vereinbarungen, festgelegt werden. Erste Ansätze einer derart verstandenen transnationalen Migrations- und Mitgliedschaftspolitik finden sich im Kontext der Europäischen Union. Vermittelt über ihre jeweiligen Vertreter*innen im Rat und Europäischen Parlament können alle EU-Bürger*innen Einfluss auf die Gestaltung der Unionsbürgerschaft und damit auf ihre Rechte in anderen Mitgliedstaaten nehmen.

Die Demokratisierungswirkung, die dieser Aufsatz der Unionsbürgerschaft zuschreibt, ist in ihrer derzeitigen institutionellen Ausgestaltung sicherlich begrenzt. So steht die Unionsbürgerschaft gegenwärtig ausschließlich EU-Bürger*innen offen, die darüber hinaus nur begrenzte Möglichkeiten haben, an der Gestaltung der mit ihr einhergehenden Rechte mitzuwirken. Doch auch wenn diese vielfach wiederholte Kritik an der Unionsbürgerschaft zweifelsohne berechtigt ist, untergräbt sie nicht das ihr innewohnende demokratische Potenzial, sondern fordert uns vielmehr dazu auf, um seiner Entfaltung willen auf eine weitere Demokratisierung transnationaler Politik hinzuwirken.

Literatur

Abizadeh, Arash, 2008: Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders. In: Political Theory 36, 37–65. https://doi.org/10.1177/0090591707310090

Abizadeh, Arash, 2012: On the Demos and Its Kin. Nationalism, Democracy, and the Boundary Problem. In: The American Political Science Review 106, 867–882. https://doi.org/10.1017/S0003055412000421

Agné, Hans, 2010: Why Democracy Must be Global. Self-Founding and Democratic Intervention. In: International Theory 2, 381–409. https://doi.org/10.1017/S1752971910000254

Ahlhaus, Svenja, 2020: Die Grenzen des Demos. Mitgliedschaftspolitik aus Postsouveräner Perspektive, Frankfurt (Main).

Bauböck, Rainer, 1997: Citizenship and National Identities in the European Union. In: Eugen Antalovsky / Josef Melchior / Sonja Puntscher Riekmann (Hg.), Integration durch Demokratie. Neue Impulse für die Europäische Union, Marburg, 297–331.

Bauböck, Rainer, 2005: Expansive Citizenship. Voting beyond Territory and Membership. In: PS: Political Science and Politics 38, 683–687. https://doi.org/10.1017/S1049096505050341

Bauböck, Rainer, 2019 (Hg.): Debating European Citizenship, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-89905-3

Bellamy, Richard, 2019: A Republican Europe of States. Cosmopolitanism, Intergovernmentalism and Democracy in the EU, Cambridge, UK. https://doi.org/ 10.1017/9781139136303

Benhabib, Seyla, 1999: Citizens, Residents and Aliens in a Changing World. Political Membership in the Global Era. In: Social Research 66, 709–744.

Blatter, Joachim / Schulz, Johannes, 2022: Intergovernmentalism and the Crisis of Representative Democracy. The Case for Creating a System of Horizontally Expanded

and Overlapping National Democracies. In: European Journal of International Relations, 1–26. https://doi.org/10.2139/ssrn.4158968

Cheneval, Francis / Schimmelfennig, Frank, 2013: The Case for Demoicracy in the European Union. In: Journal of Common Market Studies 51, 334–350. https://doi.org/10.1111/j.1468-5965.2012.02262.x

Doucet, Marc G., 2005: The Democratic Paradox and Cosmopolitan Democracy. In: Millennium: Journal of International Studies 34, 137–155. https://doi.org/10.1177/03058298050340011401

Espejo, Paulina Ochoa, 2012: Paradoxes of Popular Sovereignty. A View from Spanish America. In: The Journal of Politics 74, 1053–1065. https://doi.org/10.1017/S0022381612000503

Goodin, Robert E., 2007: Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternatives. In: Philosophy & Public Affairs 35, 40–68. https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2007.00098.x

Held, David, 1995: Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance, Stanford.

Joppke, Christian, 2008: Comparative Citizenship. A Restrictive Turn in Europe? In: Law and Ethics of Human Rights 2, 1–41. https://doi.org/10.2202/1938-2545.1018

Kadelbach, Stefan, 2011: Union Citizenship. In: Armin von Bogdandy / Jürgen Bast (Hg.), Principles of European Constitutional Law. 2. Auflage, Oxford / München, 443–478.

Lupel, Adam, 2011: Globalization and Popular Sovereignty. Democracy's Transnational Dilemma, London / New York.

Miller, David, 1988: The Ethical Significance of Nationality. In: Ethics 98, 647–662. https://doi.org/10.1086/292997

Miller, David, 1999: On Nationality, Oxford.

Miller, David, 2020: Reconceiving the Democratic Boundary Problem. In: Philosophy Compass 15, 1–9. https://doi.org/10.1111/phc3.12707

Morris, Lydia, 2003: Managing Contradiction. Civic Stratification and Migrants' Rights. In: International Migration Review 37, 74–100. https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00130.x

Mourão Permoser, Julia, 2017: Redefining Membership. Restrictive Rights and Categorisation in European Union Migration Policy. In: Journal of Ethnic and Migration Studies 43, 2536–2555. https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1301202

Näsström, Sofia, 2007: The Legitimacy of the People. In: Political Theory 35, 624–658. https://doi.org/10.1177/0090591707304951

Nicolaïdis, Kalypso, 2013: European Demoicracy and Its Crisis. In: Journal of Common Market Studies 51, 351–369. https://doi.org/10.1111/jcms.12006

Olsen, Espen D. H., 2013: Transnational Citizenship in the European Union. Past, Present, and Future, New York.

Orgad, Liav, 2020: Naturalization. In: Ayelet Shachar / Rainer Bauböck / Irene Bloemraad / Maarten Peter Vink (Hg.), The Oxford Handbook of Citizenship, Oxford / New York, 339–356.

Rubio-Marín, Ruth, 2000: Immigration as a Democratic Challenge. Citizenship and Inclusion in Germany and the United States, Cambridge, UK / New York. https://doi.org/10.1017/CBO9780511491122

Saward, Michael, 2000: A Critique of Held. In: Barry Holden (Hg.), Global Democracy. Key Debates, London, 32–46.

Schmitter, Philippe C., 1997: Exploring the Problematic Triumph of Liberal Democracy and Concluding with a Modest Proposal for Improving its International Impact. In: Axel Hadenius (Hg.), Democracy's Victory and Crisis. Nobel Symposium No. 93, Cambridge, UK, 297–307. https://doi.org/10.1017/CBO9780511558832.014

Song, Sarah, 2012: The Boundary Problem in Democratic Theory. Why the Demos should be Bounded by the State. In: International Theory 4, 39–68. https://doi.org/10.1017/S1752971911000248

Whelan, Frederick G., 1983: Prologue. Democratic Theory and the Boundary Problem. In: James R. Pennock / John W. Chapman (Hg.), Liberal Democracy, New York / London, 13–48.

Von der Provinz zum Planeten

Dipesh Chakrabarty zur Einführung

Nicki K. Weber / Martin Oppelt / Christina Pauls *

Der Historiker Dipesh Chakrabarty lehrt und forscht seit 1995 als *Lawrence A. Kimpton Distinguished Service Professor of History, South Asian Languages and Civilizations, and the College* am Department für Geschichtswissenschaft der Universität Chicago zu südasiatischer Geschichte, postkolonialen Studien und globaler Geschichtsschreibung. Chakrabarty zählt zu den bekanntesten Vertreter*innen postkolonialer Theoriebildung. Postkoloniale Theorie oder auch Postkoloniale Studien sind ein interdisziplinäres Forschungsfeld, das in den antikolonialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts gründet und sich seit der Zeit der formal-politischen Dekolonisation, spätestens aber nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, als Forschungsfeld etabliert hat. Gegenstand postkolonialer Studien sind die Nachwirkungen von (europäischem) Kolonialismus und Imperialismus als lokale und globale Machtverhältnisse der postkolonialen Gegenwart. Edward Saids 1978 erschienene Studie zum *Orientalismus* verdeutlicht den Imperativ postkolonialer Theorie, der sich auch in Chakrabartys Werk widerspiegelt: Während die ehemaligen kolonialen Staaten politische Emanzipation erlangt haben, verfestigten sich in einer eurozentrisch geprägten Wissensproduktion historische Asymmetrien der vergangenen Kolonialzeit und wurden so zur Grundlage fortwährender ungleicher politischer, sozialer und wirtschaftlicher Begegnungen. Hinter dem Vorwurf des Eurozentrismus verbirgt sich also die Annahme, dass das „europäische Denken nicht geeignet ist, Gesellschaften mit nichteuropäischer oder nichtwestlicher Vergangenheit zu erhellen“ (Chakrabarty 2010: 11).

Die unter anderem poststrukturalistische, (post-)marxistische und auch psychoanalytische Prägung postkolonialer Theorie verdeutlicht dabei, dass die „Nützlichkeit des westlichen Theorieangebots“ (Chakrabarty 1992: 3) durchaus anerkannt wird, jedoch betonen postkoloniale Theoretiker*innen die Grenzen westlicher Theorien und damit einhergehende Gefahren für marginalisierte Perspektiven. Dagegen versuchen postkoloniale Ansätze zu vermitteln, dass europäisches Denken nicht nur insuffizient ist, um

* Nicki K. Weber, Universität Augsburg, Kontakt: nicki.weber@phil.uni-augsburg.de
Martin Oppelt, Hochschule für Politik München, Kontakt: martin.oppelt@hfp.tum.de
Christina Pauls, Universität Augsburg, Kontakt: christina.pauls@phil.uni-augsburg.de

N. K. Weber / M. Oppelt / C. Pauls, Von der Provinz zum Planeten,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 283–288 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.15

globalen politischen und sozialen Herausforderung zu begegnen, es ist auch eingebettet in Machtverhältnisse und wird für neokoloniale Hierarchisierungen instrumentalisiert.

Eine wichtige Rolle bei der Entwicklung postkolonialer Theorie spielte die *Subaltern Studies Group*, die Chakrabarty nebst Gayatri Chakravorty Spivak, Ranajit Guha und anderen gründete. Dieses Kollektiv an Wissenschaftler*innen versuchte seit den 1980er Jahren eine Form der Geschichtsschreibung zu etablieren, die marginalisierte Perspektiven entlang der Begriffe „class, caste, age, gender and office or in any other way" (Chakrabarty 1982: 35) zentriert und so Geschichtsschreibung ‚von unten' und über koloniale, imperiale und kapitalistische Ausschlüsse zu ermöglichen versucht. So sollte ein breiteres Verständnis für die Diversität und Heterogenität menschlicher Erfahrungen gewonnen werden, was in den Augen der Gruppe weder das liberale Fortschrittsnarrativ der westlichen Geschichtsschreibung noch die als reduktionistisch und teleologisch empfundene marxistische Perspektive auf die Geschichte leisten konnten (vgl. Chaturvedi 2006).

Im Anschluss an den von Theoretikern wie Claude Lévi-Strauss oder Michel Foucault inspirierten Ansatz der *Subaltern Studies* formulierte Chakrabarty unter dem Schlagwort der ‚Provinzialisierung Europas' (2010/2013: 139) dann vor über zwanzig Jahren erstmals seine Kritik an den etablierten Kategorien und Methoden der Geschichtsforschung, die – wie er in seinem Frühwerk am Beispiel der Geschichte des indischen Subkontinents aufzeigte – in ihrer eurozentrischen Prägung grundlegende Defizite aufweist. Er forderte daher eine Dezentrierung des westeuropäischen Denkens mit dem Ziel, die hegemoniale und eben eurozentrische Perspektive der Geschichtsschreibung aufzubrechen, da sich diese unter dem Deckmantel vermeintlich universaler Gültigkeit bis dato relativ erfolgreich der Befragung, Kritik und Reflexion entzogen habe. So inszeniere sich Europa auch am Anfang des 21. Jahrhunderts als Zentrum einer universalen Moderne, ohne die Kontingenz und Abstraktivität menschlicher Erfahrungen hinreichend zu berücksichtigen.

Besonders die Geistes- und Sozialwissenschaften stehen für Chakrabarty dabei vor der Herausforderung, Begriffe und Kategorien wie Aufklärung, Humanismus und Säkularisierung auf die Länder des Globalen Südens anwenden zu wollen, die die spezifisch (partikularen) Erfahrungen Europas jedoch nicht geteilt haben oder wenn, dann nur vermittelt und gewaltvoll als deren Kolonie, Peripherie, als Andere oder ‚Außen'. Die Disziplin der Geschichtswissenschaft sowie die Praxis der Geschichtsschreibung im Allgemeinen sind seit jeher die primäre Adressatin seiner Analysen und Einwürfe. Gegen die abstrakte Universalisierung partikularer Begriffe, die den eigenen *status quo* zugleich als Ziel und Endpunkt aller historischen Prozesse setzt, hebt er vor allem den konfliktiven Charakter jeder Geschichtsschreibung und ihr verwandter politischer Projekte hervor. Mit einem solchen Fokus auf Konfliktivität lassen sich dann Räume schaffen, die das Denken von Alternativen jenseits hegemonialer Ordnungs- und Weltvorstellungen ermöglichen.

Chakrabartys Vorhaben, Europa provinzialisieren zu wollen, zielt also auch darauf ab, den Begriff der Moderne zu erweitern und die Geschichte Europas in eine Globalgeschichte einzubetten, die ihren Anfang nicht in kolonialen und imperialen ‚Entdeckungen' und Eroberungen nimmt, sondern sich für die partikularen und verflochtenen Phänomene der Moderne(n) interessiert. So gelingt ihm zweierlei: Zum einen wertet sein

Ansatz marginalisierte Erfahrungen auf und gesteht ihnen die Möglichkeit einer Zukunft abseits eurozentrischer Entwicklungsvorstellungen zu, zum anderen ermöglicht er es, den Einfluss westlichen Denkens der Moderne, das unweigerlich auch eine Bedeutung für die Selbstverständnisse postkolonialer Subjekte hat, als Analysetool und Werkzeug der Kritik gegenwärtiger Verhältnisse zu unterstreichen. Es geht ihm dabei also nicht um ein ‚Zurück' hinter oder vor die kolonialen Erfahrungen und zu vermeintlich authentischen Wissensbeständen, sondern darum, die Ambivalenzen und auch die gewaltvollen Seiten der Moderne herauszustellen und ihr diese gegen ihre eigene Geschichtsschreibung vorzuhalten (vgl. Chakrabarty 2010: 63).

Seit mehreren Jahren befasst sich Chakrabarty zudem mit den Konsequenzen wissenschaftlicher Erkenntnisse über den Klimawandel auf das historische und politische Denken und rückt dabei den Begriff und die Kategorie des ‚Planeten' mehr und mehr ins Zentrum seiner Überlegungen (vgl. Chakrabarty 2019, 2021). Die Kritik der Geschichtswissenschaft stellt dabei weiterhin den roten Faden in seiner Arbeit dar. Während er in seinem Frühwerk die Auswirkungen eurozentrischer Geschichtsschreibung auf die Handlungsfähigkeit postkolonialer Subjekte behandelte, fragt Chakrabarty angesichts der (drohenden) Folgen des Klimawandels in seinem jüngsten Buch nach der (Un-)Möglichkeit etablierter philosophischer und historischer Werkzeuge, die entgrenzte menschliche Handlungsmacht im Zeitalter des Anthropozäns zu verstehen und das Überleben der Menschheit gemeinsam mit allem komplexen Leben auf der Erde zu sichern. Dabei widmet er sich besonders den Epochenbegriffen und bemüht sich hier um einen Übertrag der naturwissenschaftlichen Begrifflichkeiten der Erdsystemwissenschaft in die Sozial- und Geisteswissenschaften, allen voran die Geschichtswissenschaft.

Der Epochenbegriff des Anthropozän ist der Disziplin der Erdsystemwissenschaft entnommen und bezeichnet dort nach jahrzehntelangem Streit seit Kurzem auch offiziell das gegenwärtige Erdzeitalter, in welchem die Menschheit seit dem Industriezeitalter zum bestimmenden geophysikalischen Einflussfaktor geworden ist (vgl. Crutzen/Stoermer 2000; Crutzen 2002). Die ‚Spezies Mensch' als Ganze ist laut der These des Anthropozän also spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts für den fundamentalen und anhaltenden Wandel biologischer, ökologischer, geologischer und atmosphärischer Prozesse verantwortlich und – so Chakrabartys These im Anschluss an die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Erdsystemwissenschaft – daher auch politisch als Ganzes für die Zukunft des Planeten in die Verantwortung zu nehmen. In Übernahme des naturwissenschaftlichen Diskurses des Anthropozäns diskutieren also auch sozial- und humanwissenschaftliche Ansätze die Bedeutung des Menschen etwa für den Klimawandel und die Verschmutzung der Atmosphäre und umgekehrt auch die möglichen Folgen des Anthropozän auf die Methoden, Prämissen und Fragestellungen der eigenen Forschungen (vgl. Horn/Bergthaller 2019). Chakrabarty nahm in dieser Debatte früh eine herausragende Rolle ein und schloss an Gayatri Chakravorty Spivaks (2013) Forderung an, den ‚Globus' mit dem ‚Planeten' zu überschreiben. Laut Spivak müsse der kolonialen, imperialistischen und kolonialistischen ‚Globalisierung' eine ‚planetische' Verantwortung entgegengesetzt werden. In Übernahme von Spivaks begrifflicher Unterscheidung zwischen

dem ‚Globus' und dem ‚Planeten' entwickelte Chakrabarty die Idee einer planetarischen Perspektive (vgl. Chakrabarty 2009, 2021), in welcher die menschheitszentrierte (‚globale') Geschichte und die den Menschen dezentrierende (‚planetarische') Erdgeschichte eng zusammengedacht werden, um so auch seitens der Sozial- und Geisteswissenschaften den Herausforderungen des Anthropozän angemessen begegnen zu können. Wer Geschichte also ‚planetarisch' und nicht ‚global' in den Blick nehme, komme nicht umhin, die Erkenntnisse der Erdsystemwissenschaft in die sozial- und geisteswissenschaftlichen Debatten um die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Menschheit einzubeziehen und zugleich auch ein tieferes, nämlich erdgeschichtliches Zeitverständnis in die Überlegungen zu übernehmen.

Der Begriff und die Perspektive des Planetarischen im Unterschied zum menschenzentrierten ‚Globalen' sollen dabei Denkräume eröffnen, die bislang in einer Vielzahl etablierter politiktheoretischer und methodischer Zugänge kaum möglich gewesen sind. Im Zentrum dieser epistemologischen Verschiebung steht also die Differenzierung des Planetarischen vom Globalen, die aber wohlgemerkt nicht als Binarität verstanden werden will. Im Gegenteil handele es sich um verwandte Begriffe, die sich rein analytisch voneinander unterscheiden. Unter dem Globalen, das dem Begriff ‚Globalisierung' zugrunde liegt, versteht Chakrabarty ein fundamental anthropozentrisches Konzept, das sich entlang der Entstehungs- und Formationsgeschichte der Moderne entfaltet. Anders aber ist das ‚Globale' der globalen Erderwärmung zu verstehen: Es bezieht sich auf das Planetarische als ein einziges, lebendes System, das selbst viel älter als die Menschheit ist. Beide Begriffe sind aber auch deshalb nicht voneinander zu trennen, weil der Mensch des Anthropozäns sowohl global wie auch planetarisch zu begreifen ist und aus dieser Spannung vor allem auch politische Konsequenzen resultieren. Die Herausforderung, beide Entstehungszeiträume gemeinsam zu denken, ist für Chakrabartys Analyse zentral.

Sein aktuelles Buch *Das Klima der Geschichte im planetaren Zeitalter* (Chakrabarty 2022) ist dabei eine Vertiefung seiner bereits 2010 publizierten *Vier Thesen zum Klima der Geschichte*, wonach – erstens – der anthropogene Klimawandel als buchstäblich ‚menschengemachte' Krise philosophische, anthropologische und historische Aspekte des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur derart grundlegend in Frage stellt, dass die seit der frühen Neuzeit etablierte Trennung des Menschen von der Natur und somit auch der Menschheitsgeschichte von der Naturgeschichte nicht länger haltbar sei.

Eng damit verbunden ist – zweitens – die mit dem Anthropozän als neuer geologischer Epoche einhergehende Relativierung zentraler Begriffe der humanistischen Geschichtsschreibung, wie Freiheit und Vernunft. Diese könnten vor dem Hintergrund der Diagnose nicht mehr nur als positive Errungenschaft begriffen werden. Die damit verbundenen Lebensformen stellen sich angesichts der Klimakrise vielmehr auch als Problem dar, wo der Mensch zu einer geophysischen Handlungsmacht geworden ist, die nicht mit den politischen Begriffen der Moderne zu greifen ist.

Drittens erneuert der Klimawandel aufgrund der Verwobenheit von Kapitalismus und Anthropozän die Notwendigkeit kapitalismuskritischer Darstellungen, will man ihn und seine geologischen Implikationen analytisch begreifen. Hier drängt sich jedoch ein

grundlegendes Dilemma auf: Während postkoloniale Kritik auf die Gefahren von Universalkategorien wie ‚Menschheit' aufmerksam macht, erfordert die planetarische Perspektive hingegen eine Behandlung der Menschheit als Gattung, um gegenwärtige, vom Kapitalismus indizierte Gesellschaftsmodelle historisch umfassend zu kritisieren.

Viertens ist das Wissen um die Verflechtung der Geschichte des Kapitals mit der Menschheitsgeschichte entscheidend für ein umfassendes Geschichtsverständnis. Dieses ‚historische Verstehen' bildet die Grundlage für ein kollektives Bewusstsein der Menschen und ihrer Fähigkeit für erfahrungsbasierte Kritik und gemeinsames Handeln. Die postkoloniale Skepsis gegenüber einer solchen ‚Gattungsgeschichte' erfordert einen Ansatz, der Partikularitäten in Beziehung zum Allgemeinen setzt, ohne sie in ihm aufzulösen. Die Reflexion der eigenen sowie fremder Erfahrungen schafft den Vorstellungsraum, der Voraussetzung für eine kollektive Zukunft des Planeten ist. Die Realisierung dieser Zukunft ist Ziel planetarischen Denkens, an dem sich ein entsprechendes politisches Handeln neu ausrichten muss.

Ob und wie das Planetarische politisch denkbar ist, konnten wir im Januar 2022 gemeinsam mit Dipesh Chakrabarty anlässlich der deutschsprachigen Publikation seines Buches diskutieren. In dem hier abgedruckten Interview werden politische Dimensionen des Planetarischen, Spannungsverhältnisse und Differenzierungen zwischen dekolonialen, postkolonialen und (post-)marxistischen Denkansätzen, aber auch Fragen nach Gewalt und Identität(en) verhandelt.

Literatur

Chakrabarty, Dipesh, 1982: Preface. In: Rajanit Guha (Hg.), Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society, VII–IIX.

Chakrabarty, Dipesh, 2000: Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton / Oxford.

Chakrabarty, Dipesh, 2009: The Climate of History: Four Theses. In: Critical Inquiry 35 (2), 187–222.

Chakrabarty, Dipesh, 2010: Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung, Frankfurt (Main) / New York.

Chakrabarty, Dipesh, 2013: Europa provinzialisieren: Postkolonialität und die Kritik der Geschichte. In: Sebastian Conrad / Shalini Randeria / Regina Römhild (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geistes- und Kulturwissenschaften, Frankfurt (Main), 134–163.

Chakrabarty, Dipesh, 2019: The Planet: An Emergent Humanist Category. In: Critical Inquiry 46 (1), 1–31. https://doi.org/10.1086/705298

Chakrabarty, Dipesh, 2021: The Climate of History in a Planetary Age, Chicago. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226733050.001.0001

Chakrabarty, Dipesh, 2022: Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter, Berlin.

Chaturvedi, Vinayak, 2006: Eine kritische Theorie der Subalternität. Überlegungen zur Verwendung des Klassenbegriffs in der indischen Geschichtsschreibung. In: Werkstatt Geschichte 41, 7–25.

Crutzen, Paul J. / Stoermer, Eugene F., 2000: The "Anthropocene". In: IGBP Global Change Newsletter 41, 17–18.

Crutzen, Paul J., 2002: Geology of mankind. In: Nature 415 (23). https://doi.org/10.1038/415023a

Horn, Eva / Bergthaller, Hannes, 2019: Anthropozän zur Einführung, Hamburg.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2013 [1997]: Imperative zur Neuerfindung des Planeten. Imperatives to Re-Imagine the Planet, Wien.

Den Menschen provinzialisieren

Ein Interview mit Dipesh Chakrabarty

Nicki K. Weber / Martin Oppelt / Christina Pauls *

Wir wollen unser Gespräch über die politischen Implikationen und Konsequenzen einer planetarischen Perspektive auf Geschichte, Gesellschaft und Politik, wie Sie diese schon länger vorschlagen und jüngst erneut eingefordert haben, gerne mit Ihrer Einschätzung der Rolle des Staates und des Prinzips von Staatlichkeit im postkolonialen und dekolonialen Denken beginnen. Wenn wir aus unserer erdgebundenen Perspektive eines in Territorien aufgeteilten Globus herauszoomen könnten, um sodann den Planeten als Ganzes in den Blick zu nehmen, verlören wir damit nicht die durch Imperialismus und Kolonialismus geschaffenen gewaltsamen Verhältnisse aus dem Blick? Wären Begriffe von Staat und Staatlichkeit, von Imperialismus und Kolonialismus dann überhaupt noch sichtbar oder gar sinnvoll, oder bringt eine planetarische Perspektive nicht – überspitzt formuliert – automatisch das Ende von Geschichte und Politik mit sich?

Dazu fällt mir folgendes ein: Nehmen wir an, die Menschen hätten in den 1950er Jahren beschlossen, zur Lösung der globalen Energieprobleme die Kernenergie als Hauptenergieform zu nutzen. Natürlich hätten sie dann auch darüber nachdenken müssen, was mit dem radioaktiven Müll geschehen soll. Und sie hätten über Sicherheitsprobleme nachdenken müssen, insbesondere darüber, dass die Kerntechnik nicht in die Hände von Leuten fällt, die sie eventuell missbrauchen. Für beides hätten sie eine staatsähnliche Einrichtung gebraucht. In gewisser Weise ist es also sehr schwer, über eine planetarische oder gar globale Regierungsform nachzudenken, ohne an irgendeine Behörde zu denken, die sich um das kümmert, was Michel Foucault als die Absicherung von Existenz und Territorium bezeichnen würde. Also die Frage, wer sich wie um das Leben von Gemeinschaften sowohl aus einer gesundheitlichen als auch aus einer militärischen Perspektive kümmert und ebenso um die Gefahr eines atomaren Terrorismus. Wenn man also an eine erdumfassende Regierung denkt, egal ob man sie global oder planetarisch nennt – ich nenne sie planetarisch, wenn sie sich mit planetarischen Themen wie der globalen Erwärmung oder dem Anstieg des Meeresspiegels befasst – dann wäre es immer noch schwierig, völlig anarchisch im Sinne der Internationalen Beziehungen über globale

* Nicki K. Weber, Universität Augsburg, Kontakt: nicki.weber@phil.uni-augsburg.de
Martin Oppelt, Hochschule für Politik München, Kontakt: martin.oppelt@hfp.tum.de
Christina Pauls, Universität Augsburg, Kontakt: christina.pauls@phil.uni-augsburg.de
Übersetzung: Lilli Hantke, Kontakt: lillihant@gmail.com

N. K. Weber / M. Oppelt / C. Pauls, Den Menschen provinzialisieren,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 289–309 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.16

Regulierungsfragen nachzudenken. Problematisch ist natürlich die Frage, wie man etwas auf die Beine stellen kann, das sich trotz der Unterschiede, nicht nur in Bezug auf Wohlstand und Verteilung, sondern auch auf Kulturen, historische Hintergründe und Emotionen für die Menschen auf der ganzen Welt demokratisch anfühlt. Politische Emotionen unterscheiden sich von Ort zu Ort und das Spannungsverhältnis zwischen jenen, die eine liberale Sicht auf das Individuum stützen, und jenen, die nicht unbedingt liberal sind, also zwischen politischen Emotionen, die entweder das Individuum oder die Gemeinschaft stärken, tun dies erst recht.

Es wäre also sehr schwierig, etwas zu schaffen, das trotz dieser Unterschiede demokratisch ist und sich zugleich um die globalen Bedrohungen kümmert, denen wir kollektiv gegenüberstehen. Lässt man sich also auf das Gedankenexperiment ein und nimmt an, dass die Welt in den frühen 1950er Jahren das Problem der globalen Erwärmung durch den Umstieg auf die Kernenergie in den Griff bekommen hätte, sieht man leicht, dass dies ohne eine staatsähnliche Institution sehr schwer zu bewerkstelligen gewesen wäre.

Deshalb glaube ich im Übrigen auch, dass beispielsweise Idealvorstellungen des Kommunismus oder die Idee, dass Kommunismus unbedingt mit dem Niedergang des Staates einhergeht, auf einer sehr dezentralisierten Vorstellung von Demokratie beruht. Eine dezentrale Demokratie wüsste aber gar nicht, wie sie mit großen, nicht-lokalen Problemen, etwa der Entsorgung von weltweit anfallenden radioaktiven Abfällen, umgehen sollte. Sogar in einer dezentralisierten Demokratie bräuchte man also immer noch gewisse globale Regulierungsorgane und alle müssten dann mit der Existenz dieser Organe und ihren Funktionen einverstanden sein. Die Pandemie ist hierfür ein gutes Beispiel. Es gibt Virolog*innen, die eine globale schnelle Einsatztruppe vorschlagen, die den Ausbruch einer möglichen Pandemie in jedem Teil der Welt erkennen soll und das Recht hätte, sofort einzugreifen und betroffene Gebiete zu isolieren. Eine Möglichkeit, den Ausbruch einer Pandemie festzustellen, wäre der Einsatz von Satellitentelefonen, denn wo immer eine Pandemie ausbricht, nehmen die Telefongespräche zu. Wenn man also Häufigkeit und Intensität von Telefongesprächen beobachten würde, wäre man in der Lage, Gefahrenherde zu identifizieren. Allerdings müsste dann eine Organisation wie die Weltgesundheitsorganisation (WHO) mit deutlich mehr Schlagkraft ausgestattet werden, damit keine nationale Regierung die Macht hätte, Informationen zurückzuhalten, so wie China es anfangs getan hat. Man sieht also, dass es letztlich einen Zielkonflikt zwischen globaler Demokratie und Institutionen gibt, die die Macht zur Intervention hätten. Aber selbst dann müssten alle Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen zustimmen, zum Beispiel der WHO diese Art von Macht zu geben. Ich glaube mindestens, dass das sehr schwer zu erreichen wäre. Immer mehr Themen nehmen planetarische Ausmaße an und sobald ein Nationalstaat in einem Bereich seine Autorität abgibt, wird es schwierig, dies nicht auch in anderen Bereichen zu tun. So könnte man zum Beispiel argumentieren, dass die Regenwälder des Amazonas, die Gletscher des Himalayas oder der sibirische Permafrost ein universelles planetarisches Erbe sind. Man könnte ebenso die Strömungen, die warmes Wasser aus dem Süden der Erdkugel in den Norden befördern, als ein planetarisches Erbe für uns alle ansehen. Tatsache ist jedoch, dass zum Beispiel das Himalaya die

am stärksten militarisierte Gebirgskette der Welt ist und zwar wegen der Konflikte zwischen China, Indien und Pakistan, die die Gletscher und Flüsse als ihr nationalstaatliches Eigentum betrachten und anerkannt haben wollen. China kann flussaufwärts Dämme bauen, die Indien beeinträchtigen, Indien kann flussaufwärts Dämme bauen, die Pakistan beeinträchtigen. Ich denke jede*r würde angesichts dessen die Notwendigkeit einer planetarischen Perspektive anerkennen, aber wir sind noch sehr weit davon entfernt, entsprechende Organe und Institutionen einzurichten. Die Flüsse, die aus dem Himalaya kommen, versorgen acht oder neun Länder von Pakistan bis Vietnam. Und ich denke oft, dass es hier wenigstens ein regionales Gremium zur Regulierung geben sollte. Aber es existieren nicht einmal bilaterale Abkommen. Sie sehen also, wie das Geopolitische das Planetarische oft übertrumpft.

Sie würden also der Kritik nicht zustimmen, dass es postpolitisch sei, die Welt aus einer planetarischen Perspektive heraus zu betrachten?

Ich denke, was die planetarische Perspektive uns Geisteswissenschaftler*innen bietet, ist etwas, das die Erdsystemwissenschaft heuristisch aus ihren wissenschaftlichen Untersuchungen konstruiert. Dieser heuristische Apparat erklärt das Lebenserhaltungssystem, die Art und Weise, in der Geologie und Biologie zusammenwirken und das Leben auf diesem Planeten möglich machen. Sie bietet uns einen Blick auf unser menschliches Dasein, sie sagt uns zum Beispiel, dass dieses Lebenserhaltungssystem nicht unbedingt nur für uns Menschen gedacht ist, allein weil es viel älter ist als wir. Für mich ist das Planetarische also ein Standpunkt, von dem aus wir auf die Geschichte der Menschheit zurückblicken und von dem aus wir einige Lehren über unsere Art der Politik ziehen können, darüber, wie wir in planetarische Prozesse eingreifen, manchmal ungewollt und immer häufiger absichtlich, wie zum Beispiel im Rahmen von Planungen zum *Climate Engineering*. Welche Lehren wir jedoch daraus ziehen und wie genau wir letztendlich eingreifen, bleibt uns überlassen. Rein theoretisch haben ja etwa China und Indien und Pakistan und Vietnam die Wahl, sich zusammenzuschließen und ein regionales Gremium zu schaffen. Ich meine theoretisch. Sie haben die Wahl. Aber es gibt viele andere Erwägungen, die ihre Entscheidungen beeinflussen, so dass es sehr schwierig ist, auf diese abstrakte, rationale Art eine Entscheidung zu treffen.

Der Hauptunterschied zwischen einer planetarischen und einer kosmopolitischen Perspektive wäre also, dass die planetarische Perspektive sowohl das Nicht-Menschliche als auch das Menschliche einschließt?

Als Perspektive schon. Das, was Menschen am meisten als nicht-menschlich begreifen, sind die nicht-menschlichen Aspekte des Menschseins. Nehmen Sie zum Beispiel das menschliche Mikrobiom: Sie tragen Zillionen von Bakterien und Viren in sich, die dafür sorgen, dass Sie als das Individuum funktionieren, das Sie sind. Ein Grund, warum Moskitos – ich komme aus Indien, einem von Moskitos durchsetzten Gebiet – manche Menschen häufiger

stechen als andere, sind offenbar die Bakterien und Viren auf ihrer Haut. Als Laien dachten meine Freund*innen und ich früher lustigerweise, es läge an der Blutgruppe, aber man hat festgestellt, dass es tatsächlich an mikrobiombezogenen Faktoren liegt. Vom Mikrobiom bis hin zu unserer Rolle als planetarische geologische Einflusskraft – in vielerlei Hinsicht sind wir also immer auch nicht-menschlich. Wir sind aber in vielerlei anderer Hinsicht immer auch menschlich. Sie erinnern sich vielleicht daran, dass ich im letzten Kapitel meines Buchs, wo ich vom Politischen spreche, Jaspers Begriff des Epochenbewusstseins verwende, den er nicht als post-politisch, sondern als prä-politisch im besonderen Sinne definiert. Er meinte damit das Verständnis, das man entwickelt, bevor man seinen Handlungsweg wählt. Das meine ich mit einem perspektivischen Standpunkt. Aber was wir dann mit dieser Perspektive anfangen, bleibt uns überlassen. Die Perspektive informiert also die Politik, für die man sich engagiert, was sie insofern prä-politisch macht, als dass sie logischerweise vor das eigene politische Handeln geschaltet ist. Sie geht der politischen Entscheidung voraus und ist daher in keiner Weise post-politisch. Ich will also die Idee der Politik gar nicht aufgeben, aber Politik ist gleichzeitig genau das, was die Menschheit spaltet. Beim Klimaproblem denke ich, dass es sich hier um das Problem des ‚Einen' und der ‚Vielen' handelt, das die Menschen auch schon in anderen Bereichen beschäftigt hat. Erdsystemwissenschaftler*innen betrachten das Erdsystem als ein Einziges, aber wir Menschen sind Viele in Bezug auf die Lebenswelten, in denen wir uns aufhalten und bewegen.

Was ja vor dem Hintergrund post- und dekolonialer Theoriebildung und angesichts von Fragen über koloniale Rechenschaftspflicht und globale Klimagerechtigkeit durchaus vertretbar wäre.

Wir neigen typischerweise dazu, aus einem ‚Einen' viele zu machen. Wenn also Menschen aus dem Globalen Süden sagen, dass die westlichen Nationen eine historische Verantwortung für die Verschmutzung des Planeten tragen und sie dann von diesen erwarten, das auch wieder zu richten und ihnen im besten Falle noch Unterstützung für die eigene industrielle ‚Entwicklung' zu gewähren, dann ist das eine Fragmentierung der Verantwortung für den einen Planeten. Es ist also eine Art Versuch, den real existierenden *einen* in ‚deinen' vs. ‚meinen', also viele Planeten aufzuteilen und Verantwortung abzugeben. Der IPCC *(Intergovernmental Panel on Climate Change)* gibt jedoch Kohlenstoffbudgets, Aktionskalender und Optionen vor, die alle auf der Annahme eines einzigen Planeten beruhen. Hier liegt also ein sehr interessantes Problem von Zeit und Raum vor, wenn Indien und andere Schwellenländer um mehr Kohlenstoffbudget für ihre Entwicklung bitten. Denn eigentlich sagen sie damit: „Dieser Planet gehört nicht uns. Das Erdsystem, um das Ihr euch Sorgen macht, ist nicht unseres. Wir haben einen Planeten, auf dem wir immer noch Bergbau betreiben können. Unsere Himalayas sind Berge, die wir sprengen können, auf denen wir Dämme bauen können, auf denen wir Panzer und Bataillone positionieren können, auf denen wir Flugplätze errichten können. Denn es ist unser Himalaya. Aber wenn Ihr den Himalaya als Gletschersystem, als Flusssystem betrachtet – dann ist das Euer Planet! Das ist der Planet, den Ihr wieder in Ordnung bringen müsst, nachdem Ihr es

vermasselt habt." Allerdings ist auch der globale Kapitalismus aufgrund seiner extraktiven Tendenzen hier Teil des Problems. Denn er funktioniert ebenfalls durch Unterscheidungen, genau wie menschliche Politik aktuell immer noch eine Politik der Aufteilung ist. Die gegenwärtige politische Tendenz in Bezug auf den Planeten besteht darin, ihn zu fragmentieren und sich der Idee zu widersetzen, dass es nur einen Planeten gibt.

Dies führt uns zu den Möglichkeiten und Grenzen unseres Menschseins. Wir fragen uns, ob es – denken wir an Frantz Fanons radikalen Humanismus – möglich ist, sich dem Planeten durch unsere Mitmenschen zu nähern und ihn zu erfahren, indem wir die Haltung einnehmen, eine Welt des „Du" zu schaffen und die Welt so möglicherweise auch auf das Nicht-Menschliche (oder das Mehr-als-Menschliche) auszuweiten. Was denken Sie, ist das möglich, auch wenn wir, wie Sie sagen, den Planeten phänomenologisch nicht erfahren können?

Es gibt durchaus bestimmte Aspekte des Planetarischen, die man phänomenologisch erfahren kann. Bevor ich damit fortfahre, sollten wir jedoch etwas klarstellen: Wenn wir sagen, dass der Mensch ein planetarischer Akteur und Einflussfaktor ist, dann gilt das genau genommen nur vermittelt über Proxys. Wenn wir etwa viel Kohlendioxid produzieren, dann ist das „überschüssige" Kohlendioxid unser Proxy. Es ist ja nicht etwa so, dass Mensch in der Atmosphäre die Erwärmung persönlich verursacht, wir Menschen speichern ja die Wärme nicht. Es ist das Kohlendioxid, das wir produzieren, welches die Wärme speichert und in diesem Sinne ist es also die effiziente Ursache, wenn Sie solche Begriffe verwenden wollen. Die Proxys für Menschen sind jedoch Dinge, die wir nicht als existierend erleben beziehungsweise in Ihrer Existenz nicht aktiv erleben. Ich erlebe nicht aktiv, wie es ist, ein CO_2-Molekül zu sein, zumal ein CO_2-Molekül viel länger auf diesem Planeten existiert, als ich es jemals tun werde.

Wenn wir also davon ausgehen, dass wir Menschen planetarisch wirksam sind, dann sind wir das meistens durch Proxys. Aber gleichzeitig tun wir Dinge, die direkte planetarische Auswirkungen haben. Erinnern Sie sich an das Bild mit dem kleinen Jungen in meinem Buch, der einen Spielzeugbagger hat, mit dem er Erde bewegt? Diesen nenne ich ein anthropozänes Spielzeug. Ich sage das, weil wir von Geolog*innen wissen, dass Menschen inzwischen weltweit mehr Erdmasse bewegen als alle Flüsse zusammen. Aber man kann diese enorme Menge in verkleinerter Form einem Kind als Spielzeug zugänglich machen. Diese Spielzeuge vermitteln dem Kind zudem das Gefühl, dass die Welt schon immer voller Bagger gewesen ist, die die Erde bewegen. Es naturalisiert also gewissermaßen das Anthropozän. Das Kind wächst in einer Welt auf, in der Mensch die größte Beweger*in ist. Hier ist der Bagger unser Proxy, aber man kann ihn auf die Größe eines Spielzeugs verkleinern und einem Kleinkind große Freude bereiten, wenn es damit eine Sandburg bauen kann.

Ähnlich funktionierte das zum Beispiel in Indien in den 1950er und 1960er Jahren, als dort vielerorts Staudämme gebaut wurden. Die Baustellen der Staudämme wurden in Bollywood-Filmen von den Regisseur*innen oft als Schauplätze für romantische

Gesangs- und Tanzsequenzen ausgewählt. Die Filmheld*innen fuhren dann mit dem Jeep auf die Baustelle des Staudamms und sangen und tanzten ihre romantischen Lieder mit dem Berg und der Baustelle im Hintergrund. Das ist doch eine ganz andere Art des Konsums oder des Genusses unserer geologischen Einflussnahme, nicht wahr? In Form alltäglicher Gefühle. Was wir also phänomenologisch fühlen oder erfahren können, sind Aspekte unseres planetarischen Seins. Aber die konkrete Einflussnahme, die sich tatsächlich auf den Planeten auswirkt, angefangen von Kohlendioxidmolekülen bis hin zu großen technologischen Entwicklungen, ist für uns nicht erlebbar. Wir können nicht erleben, wie es ist, ein Bagger oder ein Molekül zu sein, vorausgesetzt, Bagger und Molekül erleben etwas, richtig? Aber wir können sie erlebbar machen, indem wir sie verkleinern oder vergrößern. Indem wir andere Dinge tun, indem wir andere Medien verwenden. Genauso wie man eine Nation erlebbar machen kann, um Emotionen wie zum Beispiel Nationalismus hervorzurufen.

Sie sagen also, dass man beispielsweise Nationalismus nicht direkt spüren kann?

Man kann die Nation nicht direkt spüren. Eine Nation ist nur auf der Weltkarte sichtbar. Sie ist zudem nie direkt sichtbar, sondern nur durch Repräsentation. Aber man kann ein intensives Gefühl für sie empfinden. Eine amerikanische Anthropologin, ich glaube Katherine Verdery, ohne mir sicher zu sein, hat sich mit osteuropäischen Bürokratien in der Zeit des Sozialismus beschäftigt und dokumentiert, wie einige der korruptesten Bürokrat*innen beim Hören von nationalem Liedgut tatsächlich weinten. Ihnen liefen wirklich Tränen übers Gesicht, während sie gleichzeitig die Nation ausbeuteten und die Staatskasse leerten (lacht).

In Ihrem Buch sprechen und schreiben Sie von einer neuen „Philosophischen Anthropologie", die vielleicht ein Lösungsansatz für die bereits besprochenen Herausforderungen darstellen könnte. Können Sie umreißen, was das bedeutet?

Am Ende der Einleitung in meinem Buch spreche ich über Kants Einführung in seine Logik. Kant sagt im Grunde, dass es bei einem Problem grundsätzlich drei Fragen gibt, die man stellen muss. Die erste lautet: „Was ist das Problem?" Die zweite ist: „Was ist zu tun?" und die dritte: „Welche Auswirkungen könnte das Problem haben?". Kant sagt dann viertens, dass all diese Probleme, diese drei Fragen, in eine einzige große Frage überführt werden können, nämlich: „Was ist der Mensch?".

Wenden wir diese Fragen nun auf das Klimaproblem an, so würde ich sagen, dass Erdsystemwissenschaftler*innen und Klimawissenschaftler*innen den planetarischen Klimawandel beziehungsweise die globale Erderwärmung unter der Frage „Was ist zu tun?" gefasst haben. Ich sage aber, dass diese Frage von Politiker*innen, Entscheidungsträger*innen, Technolog*innen und Aktivist*innen beantwortet werden muss. Und die Frage nach den Auswirkungen, wo es also darum geht, eine erwärmte oder unbewohnbare Welt zu visualisieren, würde ich Künstler*innen überantworten. Auch Romane und

Filme, dystopische Filme, Filme über die Zukunft, könnten diese Funktion erfüllen, ebenso Religion. Sie alle vermitteln ein apokalyptisches Gefühl, oder nicht? Wie zum Beispiel der Tag des Jüngsten Gerichts im Christentum. Das Judentum, der Islam und der Hinduismus tun dies vielleicht auf eine andere Art und Weise. Keine dieser Fragen kann jedenfalls vollständig beantworten, was das gesamte Spektrum des Menschseins ausmacht, und ich vertrete die Ansicht, dass wir, da sich der Zustand des Menschseins verändert hat, lernen müssen, den Menschen in diesem veränderten Zustand anders zu sehen. Es handelt sich also nicht um eine Anthropologie, die man durch Feldforschung gewinnt. Man geht nicht nach Afrika oder Lateinamerika und sagt: „Das ist passiert, das ist, was sich hier verändert hat". Man macht das philosophisch, und deshalb hat mich die Idee des Planeten als gedankliche Kategorie interessiert. Allein die Tatsache, dass das Verständnis des Menschen heute nicht nur ein globales, sondern auch ein planetarisches Bewusstsein voraussetzt, bedeutet, dass wir die Menschheit auf neue Weise philosophisch begreifen müssen. Deshalb heißt es also *Philosophische Anthropologie*.

Die italienische Philosophin Donatella Di Cesare spricht von einer „gesättigten Immanenz der Welt" als Produkt des globalen Kapitalismus und einzigem Vorstellungshorizont. Ist das Planetarische dahingehend ein Versuch, ein neues Außen zu konstruieren, als Möglichkeit, das Innen von seinen Grenzen her zu kritisieren? Denn wenn es kein Außen gibt, gibt es schließlich auch keine Grenze. Und auch postkoloniales Denken zählt wahrscheinlich zu diesem Versuch, Binaritäten zu identifizieren und dann darüber nachzudenken, welche Machtverhältnisse sich aus diesen binären Strukturen ergeben.

Diese Frage wurde im Zusammenhang mit dem globalen Kapital immer wieder gestellt, schon als ich vor mehr als 20 Jahren über die Provinzialisierung Europas geschrieben habe. Es hieß immer es gebe kein ‚außerhalb' des Kapitalismus, man sei immer innerhalb. Nehmen wir zunächst einmal die Frage nach dem Inneren des Kapitalismus. Das ist kein konkreter Ort. Wissen Sie, der eine ist mehr innerhalb des Kapitalismus, die andere weniger. Wir müssen also nicht davon ausgehen, dass, selbst wenn wir uns innerhalb des Kapitalismus befinden, wir dies alle auf die gleiche Weise sind. Frantz Fanon vertrat die Ansicht, dass Schwarze keine Vergangenheit hätten, weil ihre Vergangenheit durch die Kolonialherrschaft komplett zerstört worden sei. Für China oder Indien trifft das jedoch nicht zu, denn dort wurde die Vergangenheit von den Europäer*innen nicht auf die gleiche Weise zerstört. Man könnte sagen, dass der Kolonialismus die Vergangenheit aller Menschen verändert hat, aber nicht in gleichem Maße oder auf die gleiche Weise. Wenn man sich das Innere von etwas wie dem Kapitalismus nicht als einen Punkt vorstellt, an dem sich alle befinden müssen, sondern als eine Fläche oder zumindest als etwas, das es den Menschen ermöglicht, sich auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaß darin zu befinden, dann muss man dieses Innere gar nicht zum Einsturz bringen. Zweitens, wenn man in der Lage ist zu sagen: „Das ist Kapitalismus", wenn man in der Lage ist, ihn zu analysieren, sogar von innen heraus, dann ist man doch auch in der Lage, zumindest ein analytisches Außen zu schaffen, richtig? Man ist in der Lage – im

Geiste – einen archimedischen Punkt einzunehmen. Einen Ort, von dem aus man sagen kann: „Das ist Kapitalismus“. Aber allein die Tatsache, dass man Marxist*in sein kann, bedeutet, dass man tatsächlich eine gewisse analytische Distanz zu dem aufbauen kann, was man die Logik des Kapitals nennt.

Und drittens war ich auch anderer Meinung als meine Freund*innen, die immer sagten, alles sei eine Handelsware und auf dem Weltmarkt erhältlich. Mir kam es so vor, als würden sie die Opfer des Kapitalismus nicht in Betracht ziehen. Die Sprachen, die im Kontakt mit dem Kapitalismus tatsächlich verschwunden sind. Bevölkerungsgruppen, die ausgestorben sind, Arbeitskräfte, die der Kapitalismus nicht vollständig zur Ware machen konnte. Und stellen Sie sich eine mächtige Kultur vor, hinter der eine Menge Geld steht. Eine solche Kultur ist als Ware leichter zu konsumieren. Denken Sie an die englische Sprache, die eine sehr mächtige Sprache ist. Sie werden feststellen, dass die englische Sprache die Welt auf viele verschiedene Arten erfasst. Von amerikanischem Englisch, australischem Englisch, kanadischem Englisch, südafrikanischem Englisch bis hin zu postkolonialem Englisch gibt es eine große Vielfalt. Aber meine Sprache Bengali ist eine viel weniger mächtige Sprache, weil sie nicht so viel Geld im Rücken hat. In meiner Sprache gibt es keinerlei afrikanische historische Vergangenheit, auch wenn es einige bemerkenswerte Texte gibt, die von europäischen imperialen Fantasien zu Afrika beeinflusst sind. Relativ gesehen ist meine Sprache also zu wenig kapitalisiert. Als Historiker mache ich keine totalisierenden Aussagen, aber es gibt Leute, die ausschließlich theoretisch vorgehen, vor allem solche, die Geschichte theoretisieren, ohne sie zu praktizieren. Oder diejenigen, die einer bestimmten Rhetorik anhängen, bei der totalisierende Aussagen sehr wirkungsvoll sind. Wenn totalisierende Aussagen wirklich aufschlussreich sind, wie einige von Fanons Aussagen, dann sind sie wie kraftvolle poetische Verse, die sich verbreiten. Denken Sie an Aimé Césaire. Seine *Négritude*-Poesie ist poetisch in der Lage, etwas aus einer bestimmten Erfahrung heraus in Gefühle zu übertragen, die für jede*n zugänglich sind, sie überträgt sich sogar auf mich, obwohl ich keinen *Négritude*-Hintergrund habe.

Anders gesagt, kann ich sie sofort mit meiner eigenen Erfahrung von Unterdrückung, mit meiner Erfahrung von Ausgrenzung in Verbindung bringen und sagen, dass ich etwas Ähnliches erlebt habe. Aber man sollte das nicht mit den tatsächlichen Gegebenheiten der Geschichte verwechseln. Was ich einer totalisierenden Aussage, die besagt, dass es im Kapitalismus kein Außen gibt, entgegensetzen würde, ist also, dass es verschiedene Stufen von Außen gibt. Und wenn wir wirklich alle drinnen sind, würde ich sagen, dass es eben auch Grade des Innen gibt.

Also wäre die Schlussfolgerung, aus einer postkolonialen Perspektive heraus zu zeigen, dass es nicht nur eine oder zwei, sondern sogar mehrere Erfahrungswelten und mehrere Geschichtsbilder gibt?

Ja. Und man könnte hier auch an das Möbiusband denken. Ich bin nicht der erste, der das sagt, Jacques Lacan hat es oft erwähnt. Diese Acht, in der unser Außen zum Innen wird, nicht? So kann man sich das Außen und das Innen tatsächlich als ein Oberflächen-

phänomen vorstellen, nicht nur als die eine und die andere Seite. Wenn man sich den Raum in der Form des Möbiusbandes vorstellt, dann kann man sehen, dass sich das Außen in das Innen verwandeln und dann wieder zum Außen werden kann.

*Ein weiteres Beispiel für das Planetarische wäre Achille Mbembes Ethik des Passanten, in der er versucht, etwas zu erklären, von dem er weiß, dass es jede*r von uns verstehen wird, ohne dass er oder sie es in analytische Begriffe oder eine präzise Sprache fasst.*

Sicher. Und das kann sehr eindringlich und effektiv sein. Ich finde, dass dies im Kampf gegen Rassismus von großer Bedeutung ist. Mbembe hat in der Neuauflage seines Buchs *Out of the dark night* einen sehr interessanten Aufsatz, in dem er über dieses Thema spricht. So wie ich sage, dass es für das gespaltene menschliche ‚Wir' sehr schwierig ist, eins zu sein, sagt Mbembe, dass das zwar wahr ist, uns aber nicht davon abhält – und ich stimme ihm zu – es uns nicht davon abhalten sollte, darum zu kämpfen, eine Einheit zu sein. Das, was er „Zusammensein" nennt. Das bedeutet nicht, die Unterschiede zu leugnen, sondern zu versuchen, eine Einheit zu werden. Das kann allerdings trotzdem bedeuten, dass man nicht ‚Eines' sein kann, wie es das planetarische ‚Eine' von uns verlangt.

Es ist sehr interessant, dass Sie dem zustimmen, denn in diesem Konzept des Planetarischen steckt immer noch eine Art fanonischer Humanismus. Ein radikaler Humanismus?

Ja, Fanon ist ein Dreh- und Angelpunkt. Er knüpft an den Dekolonialismus an und er knüpft an den Postkolonialismus an, die nicht dasselbe sind. Und dann ist er auch von zentraler Bedeutung für den Afro-Pessimismus. Man kann Fanon als Optimisten lesen und man kann ihn als revolutionären Pessimisten lesen. Man kann Fanon als einen verzweifelten Menschen lesen, der sagt: „Ich möchte aus meiner Haut fahren". Aber derselbe Fanon würde auch sagen: „Seht, alle Zutaten für die menschliche Emanzipation sind im europäischen Denken vorhanden, aber die Europäer*innen können damit nichts anfangen. Lasst sie uns nutzen". In all dem kann man sowohl den optimistischen Fanon als auch den verzweifelten, etwas düsteren Fanon sehen. Und ich denke, die Afro-Pessimist*innen hören den düsteren Fanon heraus. Die Dekolonialen greifen den völlig antieuropäischen Fanon auf und die Postkolonialen den eher pro-europäischen Fanon.

Sie sagen Post- und Dekolonialismus seien nicht dasselbe. Können Sie Ihre Sichtweise zu diesen Unterschieden näher erläutern?

Beide sind miteinander verwandt, aber sie sind nicht identisch. Der Hauptunterschied besteht meiner Meinung nach darin, dass die Dekolonialen im Wesentlichen sagen, dass die Welt besser dran gewesen wäre, wenn die Europäer*innen nicht expandiert hätten. Und ich denke politisch gesehen freuen sie sich auf eine Welt, die in eine ähnliche Phase zurückkehren wird. Vielleicht durch die Klimakrise oder etwas anderes, aber auf jeden Fall eine Welt, in der es diese Hegemonie des europäischen Wissens und der europäi-

schen Systeme nicht mehr gibt. Darin finden sich viele verschiedene Strömungen, aber ich möchte auf eine bestimmte eingehen, die ich etwas besser kenne. Meinem Freund Walter Mignolo zufolge ist die dekoloniale Position mehr oder weniger das, was ich gerade beschrieben habe: Dass wir zu dem zurückkehren sollten, wie die Welt vor der europäischen Expansion war. Die Postkolonialen auf der anderen Seite gehen alle aus einer Auseinandersetzung mit Europa hervor. Für uns ist Europa das Vorläuferproblem. Wir wollen nicht unbedingt dahin zurück, wo Indien war, bevor die Europäer*innen kamen und ich denke das liegt zum Teil daran, dass – und das gilt auch für die dekoloniale Seite – ein Aspekt der Moderne, den man unbedingt im Auge behalten muss, der ist, dass sie den Menschen die Fähigkeit gab, über die Bestandteile ihrer eigenen Geschichte und Traditionen zu sprechen, die sie nicht länger in ihrem Leben haben wollten. In Indien zum Beispiel konnten Frauen oder auch ehemalige Unberührbare sagen: „Ich will diese Form des Hinduismus nicht, die mich unterdrückt". Ich denke, dass im Zuge der Modernisierung die Fähigkeit, „Nein" zu seiner eigenen Tradition zu sagen, sehr wichtig war. Diese Form der Rebellion wäre ohne die Ideen, die mit der europäischen Herrschaft kamen, in Indien nicht möglich gewesen. Insofern ist die postkoloniale Seite in gewisser Weise dem europäischen Gedankengut verpflichtet. Aber auch die dekoloniale Seite ist sehr interessant. Kürzlich habe ich den wunderbaren brasilianischen Anthropologen Eduardo Viveiros de Castro gelesen, sein Buch *Cannibal Metaphysics* und auch das Buch zur globalen Erwärmung, das er zusammen mit seiner Frau Deborah Danowski geschrieben hat: *The Ends of the World*. In ihrer Interpretation des Nicht-Modernismus der indigenen Bevölkerung Amerikas, die im Gegensatz zum Multikulturalismus der ‚Modernen' einen Multinaturalismus vertreten, also die Vorstellung mehrerer Naturen statt nur einer, stellt sich heraus, dass ihre dekolonialen Ideen vielleicht ebenso sehr mit der indigenen Bevölkerung Amerikas verwoben sind, wie mit Gilles Deleuze und Félix Guattaris *Anti-Ödipus* und *A Thousand Plateaus*. Und wenn man dann weiterliest, stellt man fest, dass es Parallelen zwischen de Castro und dem dritten Kapitel in *Anti-Ödipus*, „The Savage, the Barbarian and the Civilised", gibt, sowie dem zwölften Kapitel in *A Thousand Plateaus*. Beide Kapitel gehen in gewisser Weise wiederum auf das Werk von Pierre Clastres zurück.

Diese Texte gehen also auf den französischen Anarchismus zurück, der Teil der Proteste gegen das Establishment im Mai 1968 war. Gegen die autoritäre Partei, die alle Totalisierungstendenzen im Problem des Staates gipfeln sah. Der Staat als Hauptproblem der Geschichte. Und vielleicht erinnern Sie sich an Foucaults Vorwort zu *Anti-Ödipus*, in dem er die Leser*in am Ende auffordert, der Uniformität die Vielfalt vorzuziehen. Diese Idee, dass Vielfalt besser ist als Einheitlichkeit, dass Mehrzahl besser ist als Einzahl, geht also auf bestimmte anarchistische Traditionen des französischen Denkens zurück. Und wenn man das dritte Kapitel von Deleuze und Guattari liest, stellt man fest, dass sie Anthropologie gelesen haben, Ethnographien von segmentären Gesellschaften, von Akephalien, die auf afrikanische und lateinamerikanische Dystopien zurückgehen, wie *The Raw and the Cooked*, die zweibändige strukturelle Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, oder Edmund Leachs Studie über die Kachins in Birma. Sie haben also all

diese anthropologische Literatur gelesen, um ihre psychopolitischen Theorien über den Kapitalismus zu untermauern. Und sie warfen dem Kapitalismus vor, sich der totalisierenden Tendenz des Staates zu bedienen. Die Verherrlichung des Rhizoms in *A Thousand Plateaus*, der basisnahen Struktur, als der staatsnahen Struktur überlegen, wird von de Castro und Deleuze und Guattari insofern in einer gemeinsamen Weise aufgegriffen, als dass sie die indigene und andere vergleichbare Traditionen vor diesem Hintergrund lesen. De Castro und Danowski schreiben aus ihrer eigenen Erfahrung, aber intellektuell auch aus dieser französischen anarchistischen Tradition heraus. Das gleiche trifft auch auf Bruno Latours *We have Never Been Modern* zu. Deleuze und Guattari sind also meiner Meinung nach fundamentale Figuren im dekolonialen Unterfangen, was insofern ironisch ist, als es sich um ein Unterfangen handelt, das uns auffordert, das europäische Gedankengut zu überwinden und das dem europäischen Denken gleichzeitig so viel verdankt.

Ich will damit nicht sagen, dass die indigenen Völker Amerikas ihre Ansichten dem europäischen Gedankengut verdanken, aber ich möchte vorschlagen, sie in diesem Sinne neu zu lesen, sie im Hinblick auf ihr befreiendes Potential neu zu bewerten, das aus einer ähnlichen Rebellion gegen den Staat entstand, wie sie viele dekolonisierende Intellektuelle mit Deleuze und Guattari teilen. Gemeinsam stellten sie sich gegen den Autoritarismus der französischen kommunistischen Partei und anderer kommunistischer Parteien, gegen den Stalinismus. Die Rebellion gegen den Stalinismus in Italien nimmt die Form einer Wiederbelebung des gramscianischen Denkens an. Die Gefängnishefte von Gramsci wurden übersetzt und erschienen Anfang der 1970er Jahre auf Englisch. Und Deleuze und Guattari schrieben *Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie* im Jahr 1972, also etwa zur gleichen Zeit. Es fand also eine Auflehnung gegen die Sowjetisierung der kommunistischen Gedankenwelt statt. Und sie knüpfte an eine lange Tradition des französischen Anarchismus an; die Arbeiten von Jacques Rancière sind ein weiteres Beispiel hierfür. Und diese Kombination des französischen Anarchismus mit der französischen Auslegung der Ethnographie, die Claude Lévi-Strauss und andere hervorgebracht haben, erlebte dann in Eduardo Viveiros de Castros Werken eine Wiedergeburt als dekoloniales Unterfangen, ganz zu schweigen von dem sehr einflussreichen Werk Phillipe Descolas.

Das dekoloniale Gedankengut ist also mit dem europäischen Gedankengut ebenso verwoben, wie das postkoloniale. Der Unterschied besteht darin, dass der Wunsch der dekolonialen Seite darin besteht, zu einer Welt ohne die epistemische Vorherrschaft Europas zurückzukehren, sei es in der Vergangenheit oder in der Zukunft. Die postkoloniale Seite hingegen ist die andere Variante des Denkens, die besagt: „Europa ist mein Erbe und repräsentiert alle damit verbundenen Probleme. Die europäische Aufklärung hat mir die Fähigkeit gegeben, zu sagen: Folgendes lehne ich aus meiner Herkunft ab. Ich will eine modernere Welt, ich will keine Unterdrückung". Denken Sie an Bhimrao Ramji Ambedkar, den großen Führer der Dalits in Indien. Es ist ja nicht so, dass es in den indigenen Gesellschaften keine Unterdrückung gegeben hätte. Das zu behaupten, wäre völlige Verklärung. Es ist nicht so, dass indigene Gesellschaften nicht ihre eigene Art von Unterdrückung oder Ungerechtigkeit gehabt hätten. Natürlich waren sie nachhaltiger, aber das ist ein anderes Thema.

Ich denke also, dass es wichtig ist zu verstehen, wie indigene Studien, dekoloniales Denken und europäisches Denken ineinandergreifen. Denn die Art und Weise, wie sie triangulieren, unterscheidet sich von der Art und Weise, wie europäisches Denken, postkoloniales Denken und das Gedankengut aus Südasien, China oder Japan triangulieren. Japan etwa wollte sich modernisieren. Und es ist sehr interessant, sich mit den ehemaligen Unberührbaren in Indien zu beschäftigen, denn dann wird man feststellen, dass viele ihrer Anführer*innen die europäische Aufklärung als befreiendes Gedankengut betrachteten. Unter den gegenwärtigen Politiker*innen der ehemaligen Unberührbaren, die sich heute Dalits nennen, gibt es einen Politiker, der berühmt geworden ist, weil er – manchmal im Scherz – sagte, die Europäer*innen seien zu spät gekommen und zu früh gegangen. Sie hätten länger bleiben sollen, um die Brahmanen und die Menschen der oberen Kasten zurechtzuweisen. Unsere Welt ist jedenfalls durch die europäische Expansion an verschiedenen Orten auf unterschiedliche Weise verändert worden. So wie Fanon nicht aus seiner Haut kann, kann man auch nicht aus dieser Geschichte heraus. Einige extreme Formen der dekolonialen Position kommen mir ein bisschen vor wie Fanons verzweifelter Wunsch, aus seiner Haut zu schlüpfen. Ich persönlich arbeite mit dem anderen Fanon, der sagt, dass man mit dem europäischen Gedankengut arbeiten kann, dass aber die Europäer*innen ihre eigenen Gedanken schlecht handhaben, so dass wir für sie denken und vor allem besser denken müssen.

Für postkoloniale oder diasporische Subjekte, deren Eltern oder Vorfahren – als Beispiel – aus ‚Afrika' und Deutschland kommen, kann es sich so anfühlen als ob es in dieser Hinsicht keine Welt vorher gibt, man kann sie auch schwer imaginieren.

Das ist eine fanonische Position. Wenn Sie aus Japan, Indien oder China kämen, gäbe es immer eine Welt davor, und Japan und China sind nie so kolonisiert worden wie Indien. Und als Historiker sage ich, dass die historische Spezifik hier sehr wichtig ist. Es ist durchaus möglich, dass aus Ihrer Arbeit eine Erkenntnis in Form von Poesie hervorgeht, die mich auf etwas in meiner Geschichte aufmerksam macht. Manchmal lese ich Fanon als Poesie. Und Sie wissen, dass seine Dissertation *Black Skin, White Masks* abgelehnt wurde, oder? Aber wer erinnert sich schon an die Prüfer*innen der Dissertation? Die von Walter Benjamin ist auch abgelehnt worden, aber wer wird am Ende diskreditiert? Aber es gibt so viel beeindruckende Poesie in *Black Skin, White Masks* und diese Poesie setzt sich fort und beschreibt etwas in der Erfahrung der Unterdrückung, das über die historische Spezifik hinausgeht.

Sie haben eben Verbindungen zwischen der anarchistischen Tradition der französischen Linken und dem dekolonialen und postkolonialen Denken gezogen. Gibt es denn aus dieser Perspektive relevante Unterschiede zwischen dem westlichen, europäischen und dem östlichen Marxismus in der Sowjetunion, China oder Vietnam? Domenico Losurdo beispielsweise formulierte, dass der westliche Marxismus nicht in der Lage war, anzuerkennen, dass sein geopolitischer Kontext sich grundlegend vom östlichen Marxismus

unterschieden hat. Dass sich also Mao, Hồ Chí Minh, Lenin und selbst Stalin der post- und dekolonialen Herausforderungen viel bewusster waren, als die herrschafts- und machtkritischen linken Intellektuellen in Frankreich und Italien. Wie verhalten sich diese Unterschiede zum Denken des Post- und Dekolonialismus?

Zunächst einmal denke ich, dass es auch bei Mao eindeutig anarchistische Züge gab, die im Zuge der Kulturrevolution ihren Ausdruck genommen haben. Die Kulturrevolution war ein sehr anarchistisches Experiment, das viel Elend verursachte und in dem eine Menge Grausamkeit steckte. Als Jugendlicher dachte ich, das sei eine wunderbare Sache gewesen, aber das war es natürlich nicht. Ich denke der Anarchismus hat interessante Ideen, aber die Umsetzung war einfach schrecklich. Wofür die Dekolonialen aber manchmal nicht genug Raum geben, ist der Reiz der Modernisierung für Länder wie Japan, dann China, dann Indien, und jetzt große Teile Afrikas. Man darf nicht vergessen, dass die einfachen Leute in Europa bis Mitte des 19. Jahrhunderts im Grunde genommen nicht gut gelebt haben. In der Arbeiter*innengeschichte der Industriellen Revolution in England, mit der ich aufgewachsen bin, gab es eine große Debatte über die Arbeiter*innenaristokratie und darüber, dass die Arbeiter*innenschaft Ende des 19. Jahrhunderts konservativ wurde, weil auch sie vom imperialistischen System profitierte. Infolgedessen stieg der Lebensstandard der Arbeiter*innenklasse an. In der Geschichte wird dies als Kontroverse über den Lebensstandard der britischen Bevölkerung während der Industriellen Revolution bezeichnet. Nehmen wir ein Beispiel: Erst in den 1850er Jahren fingen Chirurg*innen an, sich vor Operationen die Hände mit Seife zu waschen. Wenn man sich also die europäische Geschichte ansieht, dann haben die Europäer*innen in Westeuropa erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts angefangen, richtig gut zu leben. Natürlich galt das im Einzelnen auch schon früher, aber dieser Zeitpunkt markiert die Wende. Und Länder wie Japan haben versucht, das nachzuahmen.

Und dann wollten auch die indischen, chinesischen und anderen Eliten, dass ihr Volk gut lebt. Wenn man sich die Lebenserwartung und die Maßnahmen des öffentlichen Gesundheitswesens einschließlich der sanitären Einrichtungen ansieht – die erste internationale Gesundheitskonferenz fand 1861 statt – dann sieht man deutlich eine Geschichte – natürlich eine differenzierte Geschichte – der ‚Verbesserung'. Denken Sie zum Beispiel an die Geschichte der Seife, die ich mir im englischen Kontext angesehen habe. Als die Keimtheorie aufkam, die besagt, dass Krankheiten durch Keime verursacht werden, wurde plötzlich viel Werbung für Seife gemacht. Heute durchleben wir eine Pandemie. Viren und Bakterien sind Lebewesen, von denen wir ohne die moderne Wissenschaft nie gehört hätten, weil man sie nicht sehen kann. Europas Wissenschaft und Technologien hingen zwar mit Kolonialismus und Herrschaft zusammen, aber sie haben die Welt auch grundlegend verändert. Und sie haben zumindest die Illusion erzeugt – es mag zwar eine Illusion gewesen sein, aber es fühlte sich nicht wie eine an – dass die Menschen besser und länger leben und bei besserer Gesundheit sein können, kleinere Familien haben können, weil die Kinder nicht sterben würden. Mit der Erfindung von Antibiotika in den 1930er Jahren, die im Zweiten Weltkrieg tatsächlich

Leben retteten, entstand in aufstrebenden Ländern wie Indien oder China das Gefühl, dass genau das der Weg ist, den man gehen muss. Egal ob über den Sozialismus oder den Kapitalismus – es war die Zeit des Kalten Krieges – diese Nationen wollten sich modernisieren. Man denke an Julius Nyerere, den Ujamaasozialismus in Tansania, an die afrikanischen Führer, sie alle wollten modernisieren. Manchmal denken die dekolonialen Kritiker*innen nicht genug über die Gültigkeit, die Legitimität oder sogar die Herkunft dieser Modernisierungsbestrebungen der so genannten ‚Dritten Welt' nach. Sie denken, wie viele französische Theoretiker*innen auch, dass es bei der Moderne um die Begegnung zwischen dem europäischen Eindringling und dem Eingeborenen in Amerika, in der ‚neuen Welt' geht.

Sie scheinen zu glauben, dass dies der Moment des Sündenfalls war, und dass die Modernisierer*innen der so genannten Dritten Welt entsprechend alle nur Nachahmer*innen und damit kleinere Sünder*innen waren. Da bleibt zu wenig Raum für ein Verständnis dafür, warum die Menschen denn die europäischen Gesellschaften nachahmen wollten. Die indischen Unberührbaren zum Beispiel wollten ihre Freiheit. Indische Frauen wollten das Recht, sich scheiden zu lassen, eines der ersten Rechte, das sie nach der Unabhängigkeit dann auch erhalten haben. Im Hinduismus gab es dieses Recht auf Scheidung einfach nicht. Diese Fähigkeit, zu entscheiden, was aus meiner Vergangenheit ich ablegen will, ist für mich die Essenz der Moderne. Und in Indien ist diese ein Geschenk der Aufklärung. Das wissen die Dekolonialen meiner Ansicht nach nicht immer angemessen zu schätzen. Sie schauen auf die indigenen Völker, aber nicht auf die Modernität in den entsprechenden Gesellschaften. Sie denken, dass die Eingeborenen und die Europäer*innen wie Schwarz und Weiß sind, als gäbe es weder Zwischen- oder Begegnungsräume noch gegenseitige Beeinflussung. Es stimmt zwar, dass die Kolonialherren indigene Gesellschaften zerstört haben, die indigenen Völker hat es am härtesten getroffen. Sie wurden dezimiert, in Reservate gesteckt und mussten unter europäischer Herrschaft schreckliche Qualen und Entbehrungen erdulden. Das lässt sich nicht leugnen. Ich kann sie und ihr Leid nicht mit der indischen oder chinesischen Mittelschicht vergleichen und das wäre auch unfair. Doch dieser Geschichte zum Trotz hat die Aufklärung durch das Hervorheben der individuellen Rechte es ermöglicht, Aspekte der eigenen Vergangenheit abzulegen. Die einzige Möglichkeit für Hindu-Frauen, gegen ihre Ehemänner zu protestieren, bestand etwa früher darin, sie zu verlassen. Aber das bedeutete den Ausschluss aus der Gesellschaft. Sie verarmten und litten unter der Verdrängung an den Rand der Gesellschaft, oder wurden in seltenen Fällen zu berühmten religiösen Heiligen. Aber den Gedanken, dass man sich auf sein Recht zur Scheidung berufen kann, hätte es ohne das englische Rechtssystem und dessen Begrüßung durch die Menschen vor Ort nicht gegeben. Aufgrund dieser geschichtlichen Entwicklung habe ich in meiner Arbeit immer versucht, die Verbindung zum europäischen Gedankengut anzuerkennen und deshalb bestand mein Projekt darin, das europäische Denken vom Rand der Gesellschaft und für diejenigen an ihrem Rand zu erneuern und dann zu überlegen: Okay, was mache ich mit der Idee von Rechten? Wo soll es hingehen? Was fange ich mit der Idee der Modernität an? Wo ist der Bezug zu meiner eigenen Geschichte? Fanon hingegen vertritt den Stand-

punkt, keine Vergangenheit zu haben, da diese, wie schon gesagt, zerstört worden ist. Für postkoloniale Subjekte gebe es nur die Gegenwart und nur von dieser Gegenwart aus könne man vorwärts gehen. Und das ist eine legitime Position. Was ich jedoch ablehne, ist das Argument, dass alle Geschichten eins werden müssen und dass ich genau dort anfangen muss, wo Fanon anfängt. Oder dass Fanon dort anfangen muss, wo ich anfange. Denn wir haben nicht die gleichen Anfänge. Und das ist das grundsätzliche Problem, nicht Eins zu sein. Das Nicht-Einssein des Menschen, von dem ich gesprochen habe.

Sie haben gesagt, dass Sie als Historiker keine totalisierenden Aussagen machen. Würden Sie dennoch sagen, dass die planetarische Perspektive die Chance bieten könnte, revolutionäre Veränderungen und vielleicht sogar Politiken ohne Gewalt zu ermöglichen?

Einige revolutionäre Programme sind brutal, keine Frage. Aber es gibt ja auch revolutionäre Programme, die sich gar nicht als Revolution bezeichnen und die gewaltfrei sind. Quasi alles, was sich für Neubeginn einsetzt, wie etwa Ambedkar in Indien, der zu sagen pflegte, dass er sich wünschte, seine Geschichte hätte in Frankreich im Jahr 1789 begonnen, im Sinne von: „Streichen wir das, was wir indische Geschichte nennen und beginnen die indische Geschichte mit dem Sturm auf die Bastille und dann schauen wir, wie wir unserer Geschichte Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit einschreiben können." Das ist doch eine revolutionäre Aussage. Keine Burke'sche, konservative Aussage, die wäre: „Lasst uns sehen, wie wir uns auf unsere Tradition berufen können oder inwieweit wir unsere Tradition langsam umdefinieren müssen". Und praktisch gesehen mag Ambedkar das getan haben, praktisch gesehen mag auch Gandhi das getan haben. Aber Gandhi war eben auch ein Revolutionär. Ihm war immer egal, was in den heiligen Schriften stand, da er seinem eigenen Gewissen folgte. Das sind zwar revolutionäre Positionen, aber sie lassen zumindest Raum für Gewaltfreiheit. Was übrigens nicht bedeutet, dass es keinen Zwang gab. Gandhi setzte in zahlreichen Situationen Menschen moralisch unter Druck. Er drohte damit, bis zum Tod zu fasten. Das ist die Art und Weise, auf die eine indische Mutter einen zu etwas zwingen würde. Sie würde sagen: „Wenn du nicht tust, was ich will, werde ich nichts mehr essen", so in der Art. Ich will damit also nicht sagen, dass kein Zwang ausgeübt wird, aber es gibt die bewusste Vermeidung von physischer Gewalt. Revolutionäre Positionen bieten sich natürlich für verschiedene Arten von Zwangsausübung an. Die am wenigsten revolutionäre Position der Moderne wäre zudem die der absoluten Gewaltlosigkeit, bei der man den Leuten im Grunde sagt, was man von der Vergangenheit nicht will, sich aber von ihnen umbringen lässt, wenn es ihnen nicht gefällt. Und Gandhi hat diese Haltung manchmal auch eingenommen. Man könnte sogar seine Ermordung in diesem Sinne deuten. Und bei einigen christlichen Philosoph*innen der Vormoderne könnte man ebenfalls interessante Positionen diesbezüglich finden. Organisierte revolutionäre Parteien hingegen sind oft sehr brutal und grausam. Wenn man der Meinung ist, dass heutiges Leid zu einem besseren Morgen führt und wenn man eine Philosophie verfolgt, die einem die Autorität gibt, dieses Leid zuzufügen, dann gibt man sich eben auch leicht die Erlaubnis, gewalttätig zu sein. Manchmal überlege ich, wie

man diese Positionen demokratisieren, wie man diese Optionen wirklich demokratisch gestalten kann. Ich denke oft, dass wenn man eine rationale Position vertritt, die besagt, dass Option A gut ist, aber einen Preis hat, man dann zu denjenigen gehören sollte, die diesen Preis zahlen müssen. Wenn also zum Beispiel ein Unternehmen sagt, wir müssen 500 Leute entlassen, dann sollte die Person, die diese Entscheidung trifft, auch entlassen werden. Stattdessen entlassen die Unternehmen 500 Leute und geben demjenigen, der die Idee hatte, eine Menge Geld. Um diese Dinge also demokratisch zu gestalten, müsste man sich an den Kosten dessen, was man vorschlägt, beteiligen.

Die planetarische Perspektive veranlasst Sie also nicht dazu, die parlamentarische liberale Demokratie in Frage zu stellen? Es gibt ja Gruppen wie Extinction Rebellion und Die Letzte Generation oder Intellektuelle wie Andreas Malm mit seinem Buch How to Blow Up a Pipeline *und Slavoj Žižek, die angesichts der existenziellen Bedrohung durch den Klimawandel über die Legitimität limitierter Gewalt nachdenken.*

Da ich nicht als Aktivist schreibe, ist mein Standpunkt der, dass ich eben nicht direkt auf die Frage „Was ist zu tun?“ antworte. Ich interessiere mich ausschließlich für die Frage „Was ist der Mensch?“. Meine eigene Position ist in diesem Jasperschen Sinne prä-politisch. Damit will ich sagen, dass wir alle planetarisch geworden sind und das auch einsehen müssen. Was wir aber aus dieser Einsicht machen, hängt davon ab, was genau wir tun wollen. Und diese Position ist demokratisch. Mit anderen Worten: Ich verwehre niemandem den Handlungsspielraum, etwas zu tun, das ich selbst aber nicht gutheiße. Ein Beispiel: Nach dem, was ich gelesen habe, bin ich persönlich nicht begeistert von der Aussicht auf *Geoengineering*, aber ich denke, dass das eine mögliche Antwort auf das Problem ist, dem wir gegenüberstehen. Eine, die diskutiert und ausgefochten werden muss, und als Bürger lehne ich sie dennoch ab. Wenn ich wählen müsste, würde ich dagegen stimmen. Aber eine planetarische Perspektive schließt *Geoengineering* als Option nicht grundsätzlich aus.

In Ihrem Buch gehen Sie auch sehr stark von der rationalen, kognitiven Ebene aus – das ist natürlich Ihr Beruf und auch unser Beruf – aber inwieweit müssen wir auch die affektive, emotionale Ebene unseres Daseins ansprechen beziehungsweise wie können wir diese Aspekte in unserer Arbeit ansprechen?

Das geht wieder zurück auf die zweite Frage Kants nach dem „Was ist zu tun?“. Meiner Meinung nach gibt es keine Politik ohne Emotionen. Deshalb sind Affekte sehr wichtig. Das ist eines der Dinge, über die Jaspers in seinen Arbeiten spricht. Ich bin in meinem Buch nicht darauf eingegangen, weil ich teilweise nicht mit ihm übereinstimme. Ihm zufolge muss man sich angesichts der Möglichkeit einer nuklearen Katastrophe, eigentlich wann immer man mit einer Krise von planetarischem Ausmaß konfrontiert wird, auf das Gefühl dieser Krise einstellen, und hier stimme ich mit ihm überein. Wo er das deutsche Wort „Stimmung“ verwendet, vertritt er aber die Ansicht, dass die Vernunft die

einzige Stimmung ist, die man braucht, um sich auf das Problem der Krise einzustellen, und hier bin ich nicht seiner Meinung. Ich denke nämlich es gibt eine ganze Reihe von Emotionen, die mit der Vernunft einhergehen können. Man kann sich ruhig fühlen, man kann sich überlegen fühlen, ernste Krisen rufen verschiedene Stimmungen hervor, Stimmung ist also nichts Einheitliches. Es gibt nicht die eine Antwort auf diese Frage. Und um zum Handeln bewegt zu werden, muss es eine affektive Komponente in jeder Politik geben. Aber es gibt eben viele verschiedene Affekte. In Indien habe ich zum Beispiel Resignation als Affekt erlebt. Ich weiß, dass alle meine Freund*innen, die Geld haben, darauf warten, wieder fliegen zu können und Luxusreisen zu unternehmen und ich bin sicher, dass es sich in China ähnlich verhält. Die konsumierenden Klassen sind zu Geld gekommen und die neueste Variante des Konsums ist das Reisen, um dann zum Beispiel auf Partys von den wilden Tieren, die man in Afrika auf Safari gesehen hat, zu schwärmen. Das ist auch ein Teil des Affekts, ein Teil des Gefühls des Angekommenseins, das mich an die bourgeoisen Gemälde des niederländischen Goldenen Zeitalters erinnert. In eine solche Phase treten gegenwärtig die Mittelschichten Indiens, Chinas und vielleicht auch afrikanischer Länder ein. Die Pandemie stellt für sie dahingehend nur eine Unterbrechung ihres Konsums dar und würde man sie auf ihre ökologische Verantwortung ansprechen, würden sie sich auf die Ohnmacht als einzelne unbedeutende Person herausreden. Diese Resignation ist dann insofern in die politische Landschaft übergetreten, als man alle Verantwortung auf die Regierungen abschiebt. Würden diese ihren Bürger*innen das Reisen verbieten, wäre das für diese total in Ordnung. Die Regierung würde das aber nicht tun, weil das Gefühl, eine mächtige Nation, eine globale Nation zu sein, in gewisser Weise aus diesen kleinen Handlungen, die Welt zu konsumieren, resultiert.

Manche fragen daher, ob diese Krise nach einer charismatischen Führung verlangt. Religiöse oder andere Arten von Führung, die plötzlich viele Menschen dazu motivieren würden, bestimmte Dinge aufzugeben. Brauchen wir vielleicht weitere kleine Gandhis? Jemanden, der in der Lage ist, moralische Führung mit politischer Wirkung zu verbinden? Ich würde sagen ja. In vielen der so genannten Schwellenländer ist es so, dass die wachsende Mittelschicht dem Konsum geradezu verfallen ist. Der Massenkonsum ist aber eine versteckte Form der Demokratie. Eine Demokratie des Konsums. Wenn Sie sich die Geschichte des Mobiltelefons in Indien ansehen, werden Sie feststellen, dass die Menschen ihre billigen Smartphones aus China lieben. Sie geben ihnen ein Gefühl der Macht, sie verbinden sie mit der Welt und auf ganz neue Weise auch mit sich selbst. Aber die Leute denken nicht darüber nach, woher die Seltenen Erden kommen, aus denen die Touchscreens hergestellt werden. Vielleicht braucht es also tatsächlich eine charismatische Persönlichkeit, die Führung übernimmt. Vielleicht ist Religion vonnöten oder etwas anderes, das Charisma erzeugt. Vielleicht kann eine rein kalkulatorische Demokratie das nicht leisten. Ich meine da, wo jede*r nur rechnet, denken die Entscheidungsträger*innen: „Oh ja, die Leute sollen mehr von diesem und jenem kaufen, dann bleiben wir an der Macht“. Der Affekt spielt also auch hier eine Rolle, aber wenn es um Dinge geht, die man nicht mag, ist er deutlicher sichtbar. Die Praktiken, die man nicht mag, sind ebenfalls mit Affekt behaftet.

Kommen wir auf das Planetarische als „neue humanistische Kategorie" zurück, wie sie es bezeichnet haben. Braucht es eine Art Ethik, um uns vor einer relativistischen Tendenz zu schützen, die im Konzept des Planetarischen angelegt sein könnte? Eine Art neue Anthropologie und zugleich planetarische Ethik?

Dazu muss ich ein paar Dinge sagen. Zum einen ist der Planet eine komparative Kategorie, insofern als dass die Frage „Warum war dieser Planet über einen so langen Zeitraum so lebensfreundlich?" im Vergleich zu etwa Mars und Venus gestellt wird. Warum ist es auf der Venus so heiß und auf dem Mars so kalt? Die Wissenschaft stellte dann fest, dass es auf der Venus zu einer unkontrollierten Erwärmung und Wiedererwärmung des Planeten kam und sie deshalb viel mehr Kohlendioxid in der Luft hat als die Erde. Und der Mars hat den größten Teil seines Kohlendioxids und seiner Treibhausgase verloren und ist sehr kalt geworden. In diesem Sinne wird also die Frage „Warum ist dieser Planet für Leben günstig?" zu einer vergleichenden Frage. Und diese Frage wird nun auf andere Planeten, Exoplaneten, ausgedehnt, sie ist eine Frage der Astrobiologie. Aber unsere Stichprobengröße für solche Planeten ist immer noch eins. Wir wissen nicht, wie viele andere Planeten wie der unsere existieren, denn wir haben noch keine im Detail gesehen. In diesem Sinne ist die Frage komparativ, aber sie bezieht sich auf eine singuläre Erscheinung beziehungsweise Erfahrung. Deshalb sagt Bruno Latour manchmal, und ich glaube, ich stimme ihm zu, dass die Erdsystemwissenschaft vergleichend, aber Gaia auf diesem Planeten einmalig ist. Gaia ist also singulär, weil sie etwas Besonderes ist: dieser Planet und wir sind ein Produkt dieser Besonderheit. Wir müssen also verstehen, was eine planetarische Perspektive für uns bedeutet. Die Anhänger*innen der Erdsystemwissenschaft sagen, dass die Erde ein Lebenserhaltungssystem, ein unterstützendes System für mehrzelliges komplexes Leben ist, das eine halbe Milliarde Jahre alt ist. Die Erde hält zudem einen bestimmten Anteil an Sauerstoff in der Luft, was für uns Menschen günstig ist. Aber nichts von alledem geschieht gezielt für uns. Im letzten Kapitel meines Buches vertrete ich die Ansicht, dass unser Gefühl einer bestehenden Gegenseitigkeit zwischen uns und diesem Planeten durch die Idee des Planeten als Erdsystem in Frage gestellt wird. Dass also das Heideggersche Verständnis nicht haltbar ist, wonach man einen früchtetragenden Baum als eine Begrüßung durch die Erde verstehen kann, die den Saft den Baum hinaufsteigen lässt, um eine Frucht für uns zu produzieren. Im Sinne Heideggers existierten die Dinge ja, bevor der Mensch kam, aber es war, als warteten sie nur darauf, dass ein sprachfähiges Lebewesen auftaucht und nach dem Sinn des Daseins und des Lebens fragt. Und deshalb glaubte er, dass die Frage nach dem Sinn des Daseins und des Lebens für den Menschen bestimmt war. Ein solches Gefühl der Gegenseitigkeit gäbe uns einen unberechtigten Anspruch auf diesen Planeten. Das ist es, was uns die Erdsystemwissenschaft lehrt. Und wenn ich von einer Dezentrierung des Menschen spreche, dann meine ich lediglich die Dezentrierung des Menschen in der Art und Weise, wie sie die Geologie und die Biologie als menschliche Wissenssysteme bereits vollzogen haben. Denn der Mensch kommt in seiner Geschichte viel zu spät, um im Zentrum der Erdgeschichte zu stehen. Das ist alles, was ich damit sagen will. Aber gleich-

zeitig denke ich, dass das Politische etwas ist, das in einem provinziellen Sinn menschlich ist. Oder mit Nietzsche: nur allzu menschlich. Wissenschaftlich gesehen stimmt es, dass in uns Bakterien und Viren leben, es stimmt, dass ich mich aus Leben entwickelt habe, das aus dem Meer an Land gekommen ist. Diese wissenschaftliche Wahrheit kann jedoch nicht zum politischen Gegenstand werden. Mein Standpunkt unterscheidet sich von denjenigen, die meinen, dass es ein politisches Thema geben kann, das aus dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen besteht, wie Latours *Parlament der Dinge*. Ich denke, dass die Frage des Politisch-Seins, die Frage also „Was kann man tun?", eine Frage ist, die sich nur für Menschen stellt. Bakterien, Pflanzen, Vögel und Bienen werden auf die globale Erwärmung reagieren, sie werden die Frage „Was ist zu tun?" sozusagen beantworten, indem sie, wenn sie können, migrieren. Es ist also nicht so, dass sie gar nichts tun werden. Sie werden durchaus etwas tun. Und auch wir werden etwas tun, aber die Frage nach dem ‚Was' stellt sich nur uns, auch wenn wir kein ‚Wir' sind. Es gibt kein ‚Wir', das diese Frage beantworten könnte. Aber wir werden die Frage „Was sollen wir tun?" trotzdem stellen. Sie hat diese paradoxe Struktur des Satzes, von dem Derrida sagt, dass er Aristoteles zugeschrieben wird, der ihn aber wahrscheinlich nie gesagt hat. In seinem Buch über Freundschaft zitiert Derrida Aristoteles mit den Worten: „Oh meine Freunde, es gibt keinen Freund". Und so ist es auch mit „Was sollen wir tun?", denn es gibt eben kein ‚Wir'. Diese Frage nach dem ‚Wir' ist immer im Entstehen begriffen. Wie Achille Mbembes Idee des ‚Zusammenseins' ist die Politik zur Verwirklichung des ‚Wir' immer präsent, aber sie bleibt stets unvollendet. Die Frage „Was sollen wir tun?" impliziert gleichzeitig jedoch eine gewisse Einheit der Menschen, eine Einheit, die aber nicht in ein politisches Subjekt umgewandelt werden kann. Und wenn ich daher das Wort ‚Spezies' verwende, für das mir einige Leute auf den Kopf hauen, versuche ich damit, diese Ebene, diese Erkenntnis des Einsseins der Menschen zu erfassen.

Das Gleiche tun wir, wenn wir fragen „Was sollen wir tun?". Aber sobald wir es aussprechen, wissen wir, dass es kein ‚Wir' gibt. Es ist also gleichbedeutend mit „Oh, meine Freunde, es gibt keinen Freund". Oder als würde man „Oh mein Gott" sagen, ohne zu wissen, ob es einen Gott gibt. Ich finde also, dass die Frage des Handelns, des Aktivismus, des „Was tun?" eine zutiefst menschliche, ja sogar provinzielle Frage ist. Wenn Sie mich fragen „Was provinzialisierst du, Dipesh, in diesem Klimabuch?", dann würde ich sagen „Ich provinzialisiere den Menschen".

Das ist also ein Projekt, das nie abgeschlossen sein wird. Wie Derridas Konzept der ‚kommenden Demokratie'?

Ja, das ‚Wir' ist immer im Begriff der Entstehung.

Es gibt also auch aus einer planetarischen Perspektive keine feste politische Identität?

Nein, aber wir arbeiten stets an unserem ‚Wir'. Wenn man erkennt, dass der Planet eins ist, dann gilt es, immer am ‚Wir' zu arbeiten. Leider sind die Sozial- und Geisteswissen-

schaften aber zu einem Bereich geworden, der nur noch Spaltung und parteiliches Denken hervorbringt. Wer nicht mit mir übereinstimmt, ist mein*e Feind*in. Du bist dann entweder ein schlechter Mensch oder du bist dumm. Meine Position ist sehr gut, deine ist lächerlich. Viele Sozial- und Geisteswissenschaftler*innen blühen in diesem Affekt geradezu auf. Sie sind so sehr mit dem beschäftigt, was die Menschheit trennt, dass sie nicht erkennen, dass wir eine andere Aufgabe haben, eine nie zu erfüllende Aufgabe, eben die kontinuierliche Arbeit am ‚Wir'. Leider haben uns aber sowohl die postkoloniale als auch die dekoloniale Wende dazu gebracht, Antagonismen zu lieben. Diese Antagonismen sind real, aber solange wir sehen, dass der Planet eins ist und dass dieser sich in einer Krise befindet, müssen wir auch weiter am ‚Wir' arbeiten. Es stimmt also, dass dieses ‚Wir' sich immer im Entstehen befinden und niemals kommen wird. Ja, es ist ein unvollendetes Projekt, aber es ist gleichzeitig auch eine existenzielle Angelegenheit, oder nicht? Und die Erkenntnis, dass der Planet eins ist, macht diese Aufgabe nur noch dringlicher.

*Manche Ihrer Kritiker*innen halten es für gefährlich, deskriptive Kategorien der Naturwissenschaften in normative Theorien umzuwandeln oder sie ohne normative Implikationen auf geistes- und sozialwissenschaftliche Disziplinen zu übertragen.*

Sehr interessant! Tatsächlich sage ich, dass die Erde nicht normativ ist, dass auch der Planet keine normative Kategorie ist, weil er sich einer Formalisierung entzieht. Wissen Sie, der Ansatz von John Rawls in *A Theory of Justice* veranschaulicht, was eine normative Kategorie bedeutet. Man kann die Idee der Demokratie oder die Idee der Gerechtigkeit formalisieren, das sind dann normative Kategorien. Aber dem Planeten nähert man sich eher über das Problem der, wie Quentin Meillassoux es nennt, Ancestralität. Und was mich immer wieder überrascht – oder vielleicht auch nicht – ist, dass die Leute diese Details übersehen, obwohl diese im entsprechenden Kapitel aufgeführt werden. Allerdings müssen die Kolleg*innen heutzutage sehr viel lesen, so dass das *Close Reading* – eine grundlegende Anforderung in den Sozial- und Geisteswissenschaften – nur noch schwer umsetzbar ist. Im Gegensatz zum Globalen ist das Planetarische jedenfalls nur eine Perspektive. Was Sie aus dieser Perspektive machen, bleibt Ihnen überlassen. Aus diesem Grund weise ich eben schon in meiner Einleitung darauf hin, dass ich auf die Frage „Was tun?" nicht eingehe.

Als nicht mehr aktiver Hegelianer könnte ich denken, dass dies das Missverständnis ist, das wir durchleiden müssen. Unser Gespräch heute ist daher auch deshalb so wichtig, weil wir einige dieser Fragen klären. Sehen Sie, wenn man schreibt, erscheinen einem die Dinge so klar, dass man nicht erkennen kann, inwieweit sie für jemand anderen vielleicht unklar sind. Ich schreibe einen Satz und denke, okay, ich habe mich um ein bestimmtes Problem der Darlegung gekümmert. Das ist genau der Grund, warum unser Gespräch und Gespräche im Allgemeinen in den Sozial- und Geisteswissenschaften so wichtig sind: Sie sind von Natur aus iterativ. Man muss also mehrere Zyklen durchlaufen, um seinen Standpunkt zu vermitteln.

Mir ist jetzt jedenfalls klar geworden, dass ich das Buch erklären muss, weil manche Leute es missverstehen. Vielleicht weil sie so viel lesen müssen, dass sie nicht mehr in der Lage sind, gründlich zu lesen. Sie interpretieren dann missverständlich, aber das hindert sie nicht daran, Kritik zu üben. Bei der Kritik geht es also nicht mehr darum, ein Buch genau zu lesen, sondern um die industrielle Veröffentlichung, um Rezensionen und so weiter. Leider haben die Menschen keine Zeit. Das ist der heutige Zustand des Lesens.

Gesellschaft, Natur, Erde: Elemente für eine politische Theorie im Anthropozän

Eine Literatursichtung

*Lorina Buhr**

Hanusch, Frederic / Leggewie, Claus / Meyer, Erik, 2021: *Planetar denken. Ein Einstieg*, Bielefeld.
Horn, Eva / Bergthaller, Hannes, 2020: *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities*, London.
Latour, Bruno, 2020: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin.
Purdy, Jedediah, 2020: *Die Welt und wir. Politik im Anthropozän*, Berlin.
Scholz, Leander, 2022: *Die Regierung der Natur. Ökologie und politische Ordnung*, Berlin.

1. Multiplizität des Anthropozäns

Das ‚Anthropozän' – ein Terminus, der mittlerweile in sämtlichen Disziplinen der Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften durch aller Munde geht – ist multipel geworden. *Erstens* verweist das Anthropozän auf massive und intensive Veränderungen der Erdoberfläche, der Atmosphäre und der darin eingebundenen stofflichen Kreisläufe, hervorgerufen durch die Eingriffe und Konsequenzen menschlicher Aktivität. Der Atmosphärenchemiker Paul J. Crutzen und der Biologe Eugene F. Stoermer, die bekanntlich im Jahr 2000 den Terminus des Anthropozäns in einer geowissenschaftlichen Diskussion über eine angemessene Klassifizierung der aktuellen Erdepoche (Sind wir noch im Holozän?) in den Ring warfen, führten darunter exemplarisch und zeitlich auf die letzten, durch Industrialisierung geprägten 250 Jahre rückweisend an: die hohe Quote der Transformation der Erdoberfläche (in 2000: bereits 30–50 Prozent), die Vernichtung der tropischen Regenwälder und der damit verbundene Verlust

* Dr. Lorina Buhr, Universität Erfurt
Kontakt: lorina.buhr@uni-erfurt.de

L. Buhr, Gesellschaft, Natur, Erde: Elemente für eine politische Theorie im Anthropozän,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 311–326 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.17

an Biodiversität, die Begradigung und Stauung von Flüssen, die hohe (Ver-)Nutzung von Süßwasser (über 50 Prozent des auf der Erde vorhandenen), die Nutzung von Stickstoff (es sind mehr Stickstoffmoleküle in chemischen Produkten wie Düngemittel gebunden als in natürlichen Ökosystemen noch vorhanden), die massive Reduktion von Fischbeständen, die intensive Nutzung von fossilen Energieträgern und die intensive, tierreiche Agrarindustrie und damit verbundene kohlenstoff-, stickstoff- und methanhaltige Treibhausgas-Emissionen (vgl. Crutzen/Stoermer 2000; Crutzen 2002). Diese menschlichen Aktivitäten ziehen die bekannten Folgen von saurem Niederschlag, Smog-Bildung und Erhitzung des Klimas und der Erde nach sich (vgl. Crutzen 2000), die wiederum gravierende Prozesse initiieren: Bodendegradation, Abschmelzen des polaren und alpinen Eises, Auftauen von Permafrost, massives Artensterben. Das Anthropozän verweist also zunächst auf eine komplexe, interdependente, dynamische und global manifeste *Phänomenlage*.

Als *Konzept* steht es *zweitens* einerseits für eine geowissenschaftliche (genauer: chronostratigrafische und geochronologische) Diskussion um das Potenzial, die Definition und den Beginn des Anthropozäns als neue Erdepoche, das heißt als neues Element auf der formalisierten erdgeschichtlichen geologischen Zeitskala. Daran anschließend wird in dem noch jungen inter- und transdisziplinären Feld der Erdsystemwissenschaft (*Earth System Science*, ESS) das Anthropozän als ein neuer Zustand des Erdsystems diskutiert, der sich durch „an exceptionally rapid rate of change of the Earth System" auszeichnet, und sich durch „a combination of human action and Earth System responses" einstellt (Zalasiewicz et al. 2021: 8). Die Erdsystemwissenschaft versteht die Erde gemäß der für die Etablierung der Disziplin konstitutiven *Amsterdamer Deklaration* von 2000 als „a single, self-regulating system comprised of physical, chemical, biological and human components, with complex interactions and feedbacks between the component parts" (Steffen et al. 2020: 57). Dabei werden durch menschliche Aktivität hervorgebrachte oder angetriebene Veränderungen als einer Naturkraft gleichwertig anerkannt und der gegenwärtige Zustand des Erdsystems als präzedenzlos identifiziert (vgl. ebd.). Das Konzept des Anthropozäns wird neben der geo- und naturwissenschaftlichen Diskussion auch in der Anthropologie und Archäologie unter der Idee eines ‚langen Anthropozän' verhandelt, das heißt der These, dass ‚der Mensch' seit seinem Aufkommen als moderne, zivilisationsgründende Spezies stark umweltwirksam agiert hat (vgl. Zalasiewicz et al. 2021: 10 f.). Zudem ist das Konzept des Anthropozäns seit den 2010er Jahren in einem weiteren – aus geowissenschaftlicher Perspektive ‚informellen' Sinne (vgl. Maslin/Lewis 2015: 112 f.) – vermehrt in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, in Kunst und Performance aufgegriffen und produktiv gemacht worden. Aus dieser weiteren Perspektive ist das Anthropozän zu einem normativ orientierten „heady mix of science, politics, philosophy and religion" mit paradigmenverschiebenden Potenzial geworden, „linked to our deepest fears and utopian visions of what humanity, and the planet we live on, might become" (Lewis/Maslin 2018: 7; vgl. Maslin/Lewis 2015). Das Konzept des Anthropozäns, so lässt sich festhalten, ist von seiner Anlage her immer schon breiter angelegt als die derzeit vor allem in der medialen und öffentli-

chen Debatte virulenten Begriffe rund um den Topos ‚Klima' und ‚Umwelt' (vgl. Barry/Maslin 2016: 2).[2]

Drittens ist mit dem Anthropozän auch „eine Botschaft von nahezu unüberbietbarer moralisch-politischer Dringlichkeit" verbunden, wie es Peter Sloterdijk (2017: 25) treffend bemerkt hat (vgl. ähnlich Dürbeck 2018: 6). In dieser Botschaft birgt sich eine „*Geste* […] der Zuschreibung von Verantwortung" (Sloterdijk 2017: 25, Hervorhebung d. A.). Diese Geste richtet sich an die Menschheit oder den kollektivsingularen ‚Menschen' (ebd.), der sich „die Fähigkeit zur Täterschaft in geo-historischen Dimensionen zuschreiben" muss (ebd.: 26). Es ist mithin auch die Frage nach der kausal wirksamen sozialen Substanz und Subjektform, für die viele Kandidaten diskutiert werden: unter anderen der Kapitalismus, der konsumbasierte Neoliberalismus, der britische Kolonialismus, die Gattung (vgl. Bonneuil/Fressoz 2017). Für einige stellt daher das Anthropozän ein inhärent politisches Konzept dar, das im Denkfeld einer (neuen) Geopolitik als ‚Politik der Erde' zu Diskussion und Widerspruch aufruft (vgl. Barry/Maslin 2016: 2).

Viertens[3] evoziert das Anthropozän mit Adorno (1973: 346) gesprochen „die Frage nach der gegenwärtigen ontologischen Situation". Hier also die Frage nach (neuen) ontologischen Bestimmungen der Elemente Gesellschaft, Mensch(en), Natur und Erde und deren Verhältnis zueinander. Die vielen gegenwärtigen ontologischen und konzeptuellen Bestimmungsversuche sind bestrebt, die tradierten subjektzentrierten und dualistisch organisierten ontologischen Abgrenzungen und Hierarchisierungen zwischen den genannten Elementen mit (mehr oder weniger) neuen Entwürfen abzulösen. Gemein ist diesen Versuchen der Umfokussierung auf das Nicht-Menschliche, Lebendige und Nicht-Lebendige in den Feldern der moralischen und politischen Ontologie, dass sie der „kulissen-ontologische[n] Grundannahme, wonach die zur Ressource umgedeutete Natur die Externalisierung von Effekten der Industrieproduktion auch in Zukunft mehr oder weniger unbemerkt absorbieren werde" (Sloterdijk 2017: 37 f.), eine Absage erteilen – und auch damit der basalen ontologischen Operation der Objektivierung und Passivierung des Natürlichen und Materiellen.

2 Vgl. dazu auch Anna Tsings' Warnung, dass der Fokus auf ‚Klima' und ‚Klimawandel' und auch auf die Erde als planetares System einerseits richtig und wichtig ist, andererseits aber auch nicht ausreicht und durch ein integratives, nicht totalisierendes Konzept des Anthropozäns komplettiert werden sollte: „In the Earth systems approach to the Anthropocene, the heterogeneity of landscape structure is erased in this making because global data collection is imagined as necessary to build a planetary totality" (Tsing / Mathews / Bubandt 2019: 187). Dagegen argumentieren Hamilton und Grinevald (2015), dass das weite, nicht formale Anthropozän-Konzept beziehungsweise die weite Verwendung eine Deflationierung bedeute, die – aus ihrer Perspektive – abzuwenden sei, indem das Anthropozän besser streng erdsystemwissenschaftlich und ohne ideengeschichtliche Vorgänger zu verstehen sei. Anstelle zwischen Anthropozän im engen und weiten Sinne zu unterscheiden, hat Peter Haff (2019: 138 f.) vorgeschlagen, von einem „sozialen Anthropozän" und einem „geologischen Anthropozän" zu sprechen.

3 Jason Moore (2017: 9) hat ähnlich auch vier Argumentationsstränge in der aktuellen inter- und transdisziplinären Debatte um das Anthropozän identifiziert. Das Anthropozän als: (1) Problem der geowissenschaftlichen Datierung, (2) als loser Diskursrahmen über die plantare Krise, (3) als Diskussion über die Spaltung und Zusammenarbeit verschiedener wissenschaftlicher Kulturen und Disziplinen der Wissensproduktion zu den Themen Mensch, Gesellschaft und Natur, (4) als Geschichte und Diskussion über die Stellung der Industrialisierung in der Hervorbringung des Anthropozäns.

2. Die Politische Theorie ist herausgefordert

Wie reagiert nun die Disziplin der Politischen Theorie – oder weiter gefasst: das zeitgenössische politische Denken – auf diese multiple empirische, konzeptuelle und paradigmatische (Umbruch-)Lage? Politische Theorie sei hier verstanden als Diskussion der Fragen nach politischen Institutionen, dem Staat, dem Territorium/Raum, der Regierung, Bevölkerung, Gesellschaft und deren existenziellen Bedingungen. Politische Theorie wird insofern weit gefasst, als sie im fließenden Übergang zur Politischen Epistemologie, zur Arbeit an und Analyse von politischen Begriffen, zur politischen Diskurs-Archäologie und politischen Ethik verstanden wird.[4]

Sowohl das Fach als auch der Diskussionsrahmen der politischen Theorie hängen hinterher; dies gilt insbesondere für den deutschsprachigen Diskussionsraum. Vielleicht liegt es daran, dass die politische Theorie und Ideengeschichte in ihren anthropozentrischen und anthropologischen Prämissen Natur, Natürliches und ‚die Umwelt' derart absorbiert (so zum Beispiel in der kontraktualistischen Denkfigur des ‚Naturzustandes') oder externalisiert (eine Gesellschaft besteht nur aus Menschen) hat, dass die theoriepolitischen Entscheidungen, ‚Natur' und Außer-Menschliches bis zur Unkenntlichkeit in das Theoriegewebe einzuweben oder eben herauszuweben, lange übersehen blieben. Schließlich sehen sich die Politische Theorie und die Gesellschaftstheorie aber doch vom Anthropozän herausgefordert (vgl. Hamilton/Bonneuil/Gemenne 2016: 9 f.; Adloff/Neckel 2021). Mehr Engagement der Politikwissenschaft, insbesondere der Politischen Theorie, ist kürzlich eingefordert worden (vgl. Hickmann et al. 2020), denn die Herausforderungen, die das (multiple) Anthropozän stellt, sind ultimativ und sie weisen über das klassische ‚grüne' politische Denken und Studien zur Umweltpolitik hinaus: „Do familiar political categories and concepts, such as democracy, justice, power, and time, hold, when confronted with a world radically transformed by humans?" (Biermann/Lövbrand 2019: i)[5]. Da trifft es sich gut, dass die Nachbardisziplinen schon reichlich (Vor-)Arbeit geleistet haben, um mögliche Elemente und fruchtbare Ansätze für eine ‚anthropozäne' politische Theorie zu sondieren – allen voran die Geschichtswissenschaft (vgl. zum Beispiel Chakrabarty 2021[6], 2009; Bonneuil/Fressoz 2017), die Anthropologie (vgl. Tsing 2021; Latour 2020), die Science and Technology Studies (vgl. Haraway 2015) und die Soziologie (vgl. Schroer 2022; Laux/Henkel 2019).

4 Das hier zugrunde gelegte Verständnis von Politischer Theorie orientiert sich an der Aufgabenbeschreibung von Jamieson / Di Paola (2016: 257): „Political theory analyses the conceptual foundations of political life and evaluates the principles and institutions that regulate it. It has descriptive, explanatory, and normative dimensions."

5 Ganz ähnlich konstatieren auch Jamieson / Di Paola (2016: 254, Übersetzung d. A.), dass das Anthropozän insbesondere Kategorien und Konzepte wie „agency, responsibility, governance, and legitimacy" der liberalen Demokratietheorie „unter Druck setzen".

6 Vgl. auch das Interview anlässlich seiner jüngsten Publikation in dieser Ausgabe der ZPTh.

3. Literatursichtung

Die vorliegende Literatursichtung will vor diesem Hintergrund eine Auswahl an monografischen Beiträgen zu einer möglichen politischen Theoriebildung im Anthropozän beleuchten und deren Prämissen und Gehalte für ein solches Unterfangen ausloten. Dabei wird insbesondere auf die argumentative Stoßrichtung sowie implizite und explizite Prämissen der jeweiligen theoretischen Entwürfe und Untersuchungen eingegangen.

3.1 Horn / Bergthaller: ein exzellenter und Position beziehender Überblick

Der von den Literaturwissenschaftler*innen Eva Horn und Hannes Bergthaller verfasste Band *The Anthropocene. Key Issues for the Humanities* (2020) bietet einen kenntnisreichen Überblick über die Multiplizität des Anthropozän-Konzepts und der verschiedenen Stränge des gegenwärtigen interdisziplinären Anthropozän-Diskurses.[7] Damit wird zum einen der Selbstbeschreibung als Lehrbuch in vollem Maße Genüge getan: den in diese Thematik einsteigenden Studierenden und Forschenden der Geisteswissenschaften und theoretisch orientierten Sozialwissenschaften wird eine dankbare Kartierung der Diskussionen und Ansätze geboten. Zum anderen bietet der Band durch seinen Fokus auf die „epistemological challenges" des Anthropozän-Konzepts (ebd.: 7) und durch seine ausgeprägte Sensibilität für politische Implikationen und diskursive Politiken einen hervorragenden systematischen Einstieg für politische Theoretiker*innen. Damit hat das Buch großes Potenzial zur Standardlektüre. Das Buch gliedert sich in drei Teile, deren Titel der Geologie entnommen sind, „Stratigraphies", „Metamorphism", „Fault lines". Was sich stilistisch als Ausdruck interdisziplinärer Offenheit gegenüber den Natur- und Geowissenschaften gestaltet, leitet auch explizit den konzeptuellen Ansatz beziehungsweise Ausgangspunkt: „We […] start from the assumption that the insights of the natural sciences form an indispensable basis for an adequate understanding of the Anthropocene" (ebd.: 5).

Nun kann sich die Konzipierung eines Einführungs- und Überblickstextes durch eine normativ und diskurspolitisch zurückhaltende Schreibhaltung auszeichnen, die Autor*innen wählen – und das ist erfrischend und gelungen zugleich – diese Strategie indes nicht. Im Gegenteil nehmen Horn und Bergthaller dezidiert Stellung zu einzelnen konzeptuellen Ansätzen und Strategien, in die sie einführen. Die Erkenntniseinstellung ist damit einerseits deskriptiv – beschrieben und erzählt wird der Anthropozän-Diskurs der letzten Jahre –, andererseits konzeptuell-normativ, indem eher untaugliche Ansätze als solche evaluiert werden. Hierzu zwei Beispiele: Zur Frage, wie die in den letzten Jahren vorgebrachten Alternativ-Termini und -Konzepte zum Anthropozän – zum Beispiel ‚Kapitalozän' (vgl. Moore 2016, 2018; Malm 2016), ‚Chuthuluzän' (vgl. Haraway

7 Das Buch ist in deutscher Fassung unter dem Titel *Anthropozän zur Einführung* im Junius Verlag erschienen und seit kurzem in dritter, überarbeiteter Auflage erhältlich. Das Konzept der Ko-Autorenschaft ist in diesem Fall die abwechselnde Abfassung von einzelnen Kapiteln, was durch ein Kürzel am Ende des Kapitels gekennzeichnet ist.

2015) – zu verstehen seien, stellt Horn klar: „In our view, these alternative concepts should be understood not as antithesis or refutations, but rather as different interpretations of what is at stake in the conceptualization of the Anthropocene. […] The best way to understand the Anthropocene is thus not as a concept but as a problem, not as an accomplished theory, but an open question, a research program rather than a research result" (Horn/Bergthaller 2020: 31). Das Anthropozän verlässt damit im Grunde den Status des Konzepts und wird, wie Gabriele Dürbeck (2018) argumentiert, die auch von Horn und Bergthaller an dieser Stelle zitiert wird, zu einem „Metanarrativ" (ebd.: 15), das verschiedene Anfangs- und Umgangsnarrative zum Anthropozän in sich fasst. Zur Frage, wie sich eine zeitgenössische biopolitische Analyse und Kritik aufstellen sollte, nehmen Horn und Bergthaller (2020: 125) in der durchaus heiklen Problematik der Einhegung des globalen Bevölkerungswachstums im Anschluss an Donna Haraway einen kritischen non-natalistischen Standpunkt (vgl. Mattheis 2022: 16) ein.

Die Stellungnahmen und Positionierungen im Diskurs folgen den Orientierungslinien beziehungsweise Prämissen, die gleich zu Beginn in Form konzeptueller und philosophischer Vor-Entscheidungen explizit gemacht werden (vgl. ebd.: 10 ff.): Erstens wird die Historisierung des Anthropozän-Denkens ebenso wie die Identifikation und Kompilation verschiedener Narrative zum Anthropozän als wichtige Aufgabe erachtet. Sie könne aber letztlich nur *einen* Baustein zur theoretischen Arbeit am Anthropozän darstellen; darüber hinaus sei eine grundsätzlich neue Geschichtsschreibung des *homo sapiens* zu leisten. Zweitens wird die Strategie der radikalen ‚flachen Ontologie', also der Einebnung des ontischen Unterschiedes zwischen Subjekt und Objekt, menschlicher und nicht-menschlicher *agency*, abgelehnt. Zugleich sehen Horn und Bergthaller die starke Fokussierung auf Fragen der Ontologie insgesamt kritisch, da sie davon abhalte, die ethischen, politischen, ästhetischen Dimensionen des Anthropozäns aufzuspüren. Und drittens seien jene nicht-anthropozentrischen Ansätze kritisch zu betrachten, die jegliche Exzeptionalität des Menschen durch die Vorstellung seiner konstitutiven Verschränkung mit anderem Lebendigen ersetzen. Vielmehr gelte es – wie auch bereits Dipesh Chakrabarty betont habe – die Ambiguität und doppelt gepolten Eigenschaften des Menschen als „*at once* natural *and* cultural beings" und als „*at the same* time culturally and economically differentiated *and* a unitary species" anzuerkennen (ebd.: 12, Hervorhebungen im Original). Die Liste der begrifflichen Entscheidungen müsste allerdings – das wäre ein Kritikpunkt – um ihre positive Bewertung des Paradigmas der Erdsystemwissenschaft mit der basalen Grundauffassung der Erde als System ergänzt werden. Das erdsystemwissenschaftliche Verständnis und damit die Revitalisierung des Großparadigmas der Kybernetik birgt seine eigene diskursive Politizität[8], die von den Autor*innen uneingeholt bleibt.

8 So hat das Aufkommen und die Etablierung der Erdsystemwissenschaft beispielweise zu einer Verdrängung verwandter Diskurse und Studien wie der Globalen Ökologie und den Biosphären-Studien geführt (vgl. Rispoli 2020: 5). Diese genealogische Dimension der Erdsystemwissenschaft wäre diskursanalytisch weiter aufzuarbeiten und sollte von der politischen Theorie mit ihrer vertieften Kenntnis systemtheoretischer Ansätze nicht unbeachtet bleiben. Wissenschaftspolitisch aufhorchen lässt in diesem Zusammenhang, dass kürzlich die Leopol-

Eine politische Theorie im Anthropozän, so gibt uns der Band *summa summarum* mit, sollte sich nicht allzu leichtfertig ontologische und anthropologische Nivellierungen im Bereich der theorieleitenden Grundprämissen einkaufen, sondern mit differenzierten, ambiguen Perspektiven auf menschliche Subjektivität und Aktivität rechnen.

3.2 Hanusch / Leggewie / Meyer: Bilderreich ins Planetare

Das Anliegen des Buches *Planetar denken. Ein Einstieg* der Politikwissenschaftler Frederic Hanusch, Claus Leggewie und Erik Meyer (2021) ist auf dem ersten Blick, auch wenn es sich nicht als Lehrbuch begreift, der Einführung zum Anthropozän von Horn und Bergthaller, ähnlich gelagert: Es will einen Einstieg, Überblick und Durchgang verschaffen in und durch einen in jüngerer Zeit vermehrt eingeforderten Denkraum. Dieser „planetare[] Denkraum" (ebd.: 13), in dem „planetar" und ‚das Planetare' zu denken die Leitbahnen im Sinne eines Fleck'schen „‚Denkstils'" (ebd.: 43) vorgeben, weise aus der Perspektive des Autorenkollektivs „in räumlicher, zeitlicher und materieller Hinsicht […] über das gerade viel diskutierte Anthropozän hinaus[]" (ebd.: 13). Während einer der prominentesten Vertreter dieser „Denkrichtung" (ebd.), Dipesh Chakrabarty, ‚das Planetare' (im Unterschied zum ‚Globalen', der zentralen Kategorie des 20. Jahrhunderts) gerade als konzeptuelle Antwort auf die Herausforderungen des Phänomens des Anthropozäns begreift, insinuieren Hanusch, Leggewie und Meyer dem ‚planetaren Denken' eine gegenüber dem Anthropozän-Diskurs transgressive Erweiterung der Perspektive („planetare[r] Perspektivwechsel", ebd.: 26) von anthropozentrischen zu – im wahrsten Sinne – „planetozentrischen *Sicht*weisen" (ebd.: 151; Hervorhebung d. A.). Nun, worin aber besteht diese Erweiterung? Für die Autoren besteht sie in der Einnahme einer bestimmten Blickbahn, nämlich der Ansicht der Erde als Planten *im* Weltall und damit auch: der Betrachtung des Planeten Erde *aus* dem Weltall. Die Einnahme eines ‚extra-territorialen', ja ‚extra-terrestrischen' Stand- als Blickpunkts bedeute „‚unsere' Erde epistemologisch, ontologisch und ethisch als Planeten aller anderen anzuerkennen, menschliches (Zusammen-)Leben also durch einen sich stets wandelnden Planeten zu verstehen […]. Der Planet tritt als vierte Dimension neben die Erde, den Globus und die Welt" (ebd.: 151). Um diese planetare Perspektive, die wohlgemerkt nur durch massiven ingenieurs- und bildtechnologischen und energetischen Einsatz möglich geworden ist, greifbarer zu machen, werden eine Reihe von wissenshistorischen Ereignissen, Konzepten, drucktechnisch exzellent reproduzierten Fotografien, Grafiken und Diagrammen aus der wissenschaftlichen Literatur, den Weltraum-Agenturen und den bildenden Künsten und Medien präsentiert. So zum Beispiel die Ereignisse der ersten Raumfahrten ins Weltall, mit ihnen die ersten bildlichen Aufnahmen der Erde und damit die Ermöglichung der Bildkonfiguration der Erde als „‚Blue Marble'" und „‚Pale Blue Dot'" (ebd.: 26), der Test und Einsatz von atomaren und chemischen Waffen wie *Agent Orange*, die massiven

dina – Nationale Akademie der Wissenschaften die Etablierung der Erdsystemwissenschaft in Deutschland empfohlen hat (https://www.leopoldina.org/presse-1/pressemitteilungen/pressemitteilung/press/2903/, 26.10.2022).

Veränderungen in regionalen Topographien und Landschaften (ebd.: 69–75). Mit diesen (Bild-)Ereignissen sind wiederum eine Reihe von neuen Termini und Diagrammen aufgetaucht, wie das „Terra-Forming", die „Digitale Noosphäre", „Planetare Grenzen", „Planetare Politik", das Bretherton-Diagramm zur Darstellung der Zusammenhänge des Erdsystems sowie das Torten-Diagramm der planetaren Belastungsgrenzen.

Für eine sozialwissenschaftliche Publikation ist dieses Buch erstaunlich bilderreich, ja man hat hier beinahe einen Ausstellungskatalog im *White Cube* des planetaren Denkens vor sich. Vor diesem Hintergrund erscheint es allerdings fraglich, warum gerade dieser spannende Ansatz der stark illustrativen und emblematisch unterstützten Führung durch das planetare Denken und auch die Skizzen zur „Durchführung" (so die doppeldeutige Abschnittsüberschrift) planetarisch motivierter Politik und Ethik methodologisch unreflektiert bleiben. Bildet sich womöglich gerade ein epistemisch-politisches Imaginäres des Anthropozäns und des Planetarischen aus? Darauf gibt das Autorenkollektiv im Grunde nur eine performative Antwort. Bedauerlich ist zudem, dass in dem breit aufgespannten Panorama der politische Gehalt nur im Modus der Reklamation einer (neuen) „kosmo-politischen Perspektive" und eines „globalen Umwelt-Konstitutionalismus" anskizziert wird (ebd.: 109 f.; vgl. insgesamt ebd.: 109–123, 151). Somit präsentiert sich hier das Panorama des planetaren Denkens auf Kosten argumentativer Vorkehrung und Vorbringung eines theoriebildenden Arguments. Es stellt sich am Ende der Verdacht ein, dass es entweder ‚dem Planetaren' an politisch-kritischer Kraft mangelt oder die Polititizität und Normativität des Planetaren in der Darstellungsweise der bilderreichen Kompilation doch etwas verpufft.

Die anthropozäne und planetarische Wissensbildung, das zeigt der Band allerdings eindrücklich, ist massiv auf Visualisierungen, Abbildungen und Fotografien angewiesen – diese wissensökologische, -ästhetische und -ökonomische Dimension sollte auch eine politische Theorie im Anthropozän nicht unbeachtet lassen.

3.3 Latour: Politische Theologie der Erdverbundenen

Bruno Latour, von Hause aus philosophischer Anthropologe und Wissenschaftssoziologe, wird zunehmend auch in der politischen Theorie rezipiert. Bereits 2013 hielt er sechs Vorträge im Rahmen der renommierten *Gifford Lectures*, die zusammen mit einem weiteren Vortrag ins Französische übersetzt und im Zuge der Prüfung des französischen Mutterspachlers Latour für die Publikation völlig überarbeitet worden sind. Herausgekommen ist die inzwischen vielzitierte Vortragspublikation *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (2017), die noch im selben Jahr als Hardcover in deutscher Übertragung unter dem Titel *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime* und in 2020 als Taschenbuchausgabe im Suhrkamp Verlag erschienen ist. Trotz intensiver Überarbeitung ist der Vortragsstil intendiert erhalten geblieben, was eine abwechslungsreiche und rhetorisch durchaus spitze und affektive Lektüre beschert. Die acht Vortragskapitel lesen sich als variierende narrative Anläufe rund um die These, dass sich gegenwärtig das Auftauchen eines „Neuen Klimaregimes" abzeichnet. Dar-

unter versteht Latour eine „Situation", in der sich das Verhältnis von Politik und Natur und mit ihm das Verhältnis von Naturwissenschaften, Politik und Religion unumkehrbar – und damit nicht krisenhaft, sondern *dauerhaft* – neugestaltet (ebd.: 16, 31). In diesem neuen „Regime", dringe die Natur[9] in der Gestalt der menschlich durchwirkten Biosphäre und ‚kritischen Zone' des Lebendigen, kurz: *GAIA*, in die Politik ein. Für Latour bedeutet dies im Anschluss an James Lovelock und Carl Schmitt politisch gesehen nicht weniger als der Eintritt in einen „*allgemeine[n] Kriegszustand*": Gaia versus die modernen Menschen, die Modernen mit und in Gaia (ebd.: 130, Hervorhebung im Original). Damit wandle sich metaphysisch und eher aus dem ‚alten Regime' der Moderne heraus gesprochen „‚die Beziehung zur Welt'" fundamental (ebd.: 32). Das für das bisherige ‚Alte' (= moderne) Regime charakteristische Schema der Gegenüberstellung der Bereiche und Kategorien ‚Natur' und ‚Kultur' werde torpediert: deren oppositionelles Verhältnis sei nun von einem gemeinsamen „‚Konzept'" (ebd.: 34) zusammengekittet, das Latour behelfsweise in majusküler Schreibweise „Natur/Kultur" nennt (ebd.: 36). In diesem allgemeinen Kriegszustand stehe die Idee und Möglichkeit von Fortschritt auf dem Spiel (ebd.: 31).[10]

Für die mit Latour vertraute Leser*in zeigt sich schnell, dass sich in diesen Vorträgen das ganze methodologische, begriffliche und Diskursgrenzen überschreitende Werkzeug, das sich Latour in den letzten vierzig Jahren aufgebaut und zurechtgelegt hat, nun gleichsam kumulativ im Lichte des Anthropozäns zusammenfügt. *Kampf um Gaia* liest sich daher auch als eine Art Fortführung von *Wir sind nie modern gewesen* (2008). Während *Wir sind nie modern gewesen* allerdings noch ein analytisch und wissensgeschichtlich verdichteter *Versuch einer symmetrischen Anthropologie* (so der Untertitel) war, wechselt Latour in den Vorträgen das theoretische und diskursive Register. Untermalt von einem engagierten Pathos (die „schlechten Nachrichten über den Zustand des Planeten […], machen uns wahnsinnig", ebd. 66), einer nicht zurückgehaltenen Polemik und obsessiven Kriegsmetaphorik präsentiert Latour ein Angebot für eine kosmologisch und theologisch orientierte politische Ökologie – oder auch andersherum für eine ökologisch orientierte politische Theologie oder Kosmologie[11]. Die politisch-ökologische Dimension ist diese: Der hobbessche Naturzustand und Leviathan, beruhend auf Rationalismus und Überwindung der Vergangenheit, müsse sich in eine radikale Anerkennung der Gegenwärtigkeit des „Kosmokoloß […] Anthropozän" kehren, ein neuer „realistische[r]" erdzugewandter Gesellschaftsvertrag wäre zu schließen, ein neuer Leviathan zu instituieren (ebd.: 385), die menschliche Existenz wäre „zu rematerialisieren", genauer: „zu *reterrestrialisieren*", „die Auffassung von Ökologie zu *repolitisieren* und eine neue Form

9 An anderer Stelle heißt es die „Klimafrage" (Latour 2020: 17).

10 Vgl. das große von Nicolas Truong geführte ARTE-Gespräch mit Bruno Latour, https://www.arte.tv/de/videos/RC-022018/im-gespraech-mit-bruno-latour/, 15.7.2022.

11 Die auch in den Kurzversionen *Où atterir? Comment s'orienter en politique* (2017) (mit dem verlagsstrategisch geframten deutschen Titel *Das terrestrische Manifest,* 2018) und der pandemie-gekennzeichneten *Où je suis? Leçons du confinement à l'usage des terrestres* (2021) (*Wo bin ich? Lektionen aus dem Lockdown,* 2021) zur Lektüre steht.

der „Völker"-Beziehungen einzurichten (ebd.: 377, Hervorhebungen im Original)[12]. Politikwissenschaftlich gesprochen geht es Latour also um eine Revision der westlich-abendländischen Konstituenten der *polity*. Diese Revision der *polity*-Ebene ist nun ihrerseits mit einer politisch-theologischen Geste verbunden, die terminologisch und von der Anlage her durch ein vertracktes, ja vermintes Terrain führt, denn eine Tragödie und ein dazu gehöriger Heil(ungs)plan werden ausgerufen, ja angerufen: „Die Tragödie allein wird uns erlauben, auf der Höhe dieses Ereignisses [die Apokalypse des Anthropozäns; Anmerkung d. A.] zu sein. […] Wir haben die Weisung falsch verstanden: Wir sollten nicht den Himmel auf die Erde holen, sondern uns zunächst dank des Himmels um die Erde kümmern" (ebd.: 413, Hervorhebung im Original). Damit werde – und darin bündelt sich die ganze Provokation Latours – die Apokalypse der Klimakatastrophe beziehungsweise des Anthropozän zu einem „*Aufruf, endlich rational zu sein, mit beiden Füßen auf der Erde zu stehen*" (ebd.: 372, Hervorhebung im Original). Gaia habe zu dieser Rückkehr trompetet. Aber, so warnt Latour, diese „*Rückkehr der Erde*" sei „mitnichten dem *Zurück zur Scholle*!" gleichzusetzen (ebd.: 412, Hervorhebung im Original).

Geopolitik bedeutet für Latour mit dem Boden, dem Terrain, dem Raum, dem Land, dem *Nomos der Erde*, dem Ganzen des ‚Geo-', das Gaia ist, zu rechnen und die von moderner Abstraktion durchtrennten Beziehungen zur Erde (wieder-)aufzunehmen (vgl. ebd.: 463).[13] Dieser Impuls lässt sich durchaus für eine politische Theorie im Anthropozän anschreiben. Mit Gaia rechnen heißt für Latour aber auch, „Gaia" wie in einem Kampf, also *kämpferisch* „gegenüberzutreten" (ebd.: 413). Hierbei beschleicht einem der Zweifel, ob sich nicht diese in hoher Stimmlage vorgetragene bellizistische Rhetorik durch die Rückkehr des, wenn man so will, ‚alten' Krieges, dem klassischen, ja ‚modernen' geostrategischen Angriffskrieges, der die Ukraine und damit Europa im Jahre 2022 heimsuchte, gänzlich disqualifiziert. Mit der Erde zu rechnen birgt die große Aufgabe, all die verbrauchten und verminten Begriffe entweder ganz an ihrem Ort zu lassen oder sie völlig umzubesetzen – Latour wählt den zweiten, deutlich riskanteren Weg.

3.4 Scholz: Genealogie der politischen Ökologie

Während sich Latour erhobenen Hauptes gegen unliebsame Genealogien stemmt, spürt Leander Scholz in seiner Studie *Die Regierung der Natur. Ökologie und politische Ordnung* (2022) genau diesen nach. Für die Gegenwart diagnostiziert Scholz den Einzug der Ökologie, genauer: einer „ökologische[n] Eschatologie" (ebd.: 25), die sozial- und geschichtsphilosophische Zielvorstellungen durch „größte[.] Mühe um das noch Bestehende" einer residualen Natur ersetze, „in Erwartung einer anderen Zeit […] nach den Verwüstungen" der intensiven Naturzerstörung (ebd.). Der Befund ist also nahe bei Latour, nur dass Latours *Kampf um Gaia* nun als ein Ausdruck, ein Indikator

12 ‚Völker' ist hier im „Stil von Game of the Thrones" zu verstehen, wie Latour (2022: 269–296) mehrmals erinnert, um gleich den Einwand des Blut-und-Boden-Ideologieverdachts abzuwenden.

13 Für die Soziologie hat dieses Programm jüngst Georg Schroer (2022) ausformuliert.

eben dieses diskursiven Einzugs identifiziert wird (vgl. ebd.: 150 f.). Historisch-zeitlich werden die Anfänge der „Generalisierung des ökologischen Modells" (ebd.: 126) auf das Ende des zweiten Weltkrieges datiert, auf eine Zeit nämlich, als sich ein kybernetisch-systemisches Denkens herausschält. Ordnungen und Zusammenhänge werden nun als einfache oder komplexe ‚Systeme' aufgefasst, die nach einem Prinzip der inneren Gleichgewichtsherstellung über endogene und exogene „*feedbacks* und *regulations*" (ebd.: 130, Hervorhebungen im Original) funktionieren. Dies gelte sowohl für natürliche Elemente, zum Beispiel Tierarten in ihren Umwelten, den *Ökosystemen*, es gelte aber eben auch, so konstatierte der wohl bekannteste Vertreter dieser Vorstellung, Gregory Bateson, für die binnendifferenzierte menschliche Gesellschaft (ebd.: 128 f.). Systemische Selbstregulierung statt *social engineering* beziehungsweise soziale Physik: dies zeichne die Grundvorstellung der politischen Ökologie des 20. Jahrhunderts aus – mit der bedeutenden theoretischen Konsequenz, dass der anthropologische Unterbau des politischen Denkens durch einen systemischen ersetzt werde: „[A]n die Stelle einer *Natur des Menschen*", auf die noch Hobbes seine Vertragstheorie aufbaute, sei nun einerseits „eine *Gesellschaft als Natur*" getreten (ebd.: 131, Hervorhebung im Original; vgl. ebd.: 20), andererseits rücke die Natur nun selbst „in den Bereich der Politik" ein (ebd.: 76 f.). Die politische Implikation fällt nicht minder schwer aus, denn die klassische politische Regierungskunst wird mit der Ökologisierung zu einer politisch-ökologischen (vgl. ebd.: 131). Diese ‚Selbstregulierungskunst' drehe sich um das Prinzip des Gleichgewichts beziehungsweise der Stabilität des Ganzen und um das Prinzip, Störungen des Gleichgewichts durch einzelne Elemente (zum Beispiel ein Übermaß an menschlicher Bevölkerung) zu vermeiden: „Die Gefahr wird dann", so Scholz' finaler Ausblick in die nahe Zukunft, „von instabilen Ökosystemen für die stabilen ausgehen", und aus dieser Konfrontation des Stabilen mit dem Instabilen kündigten sich die „Konflikte einer *ökologischen Geopolitik*" der Erde an (ebd.: 152, Hervorhebung im Original). So viel zur (nahen) Zukunft.

Scholz geht es aber vor allem darum zu zeigen, wie sich das ökologische Denken, ja *die Ökologie* im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einem gleichermaßen wissenschaftsgeschichtlichen und epistemologischen „Paradigma" wie auch „ökologisch-terrestrischen Programm" einer „posthumanen Politik" etabliert hat (ebd.: 12).[14] Aus der diskursgenealogischen Untersuchung, die unter anderem über die Haltepunkte Hobbes, Wallace, Malthus, Smith, Möbius, Darwin, Haeckel, Kapp, Ratzel, Schmitt, Klages und Bateson verläuft, lassen sich mindestens vier Quintessenzen destillieren. Erstens: Die im 19. Jahrhundert auftauchende wissenschaftliche Ökologie hatte von Beginn an einen Ausgriff auf das Politische, indem sie die Vorstellung von Regierung und „politische[r] Ordnung" selbst veränderte. Der Ökologie eigne also ein spezifisches „politische[s] Regime"

14 Während der wissensgeschichtliche Schwerpunkt bei Scholz auf der zweiten Hälfte des 19. und dem 20. Jahrhundert liegt, zeichnet Heinrich Detering (2020) das Auftauchen des ökologischen Denkens im Zwischen- und Zusammenspiel aus Literatur und Wissenschaft mit einem Schwerpunkt im 18. und 19. Jahrhundert nach. Erich Hörl und James Burton (2017) haben die Verallgemeinerung der Ökologie im Feld der Medien- und Technikphilosophie und damit verbundene theoriepolitische Herausforderungen beschrieben.

(ebd.: 25), sie ist immer schon und „zugleich *politische Ökologie*" (ebd.: 41, Hervorhebung im Original). In der Vorgeschichte des ökologischen Programms war zweitens das Problem der Bevölkerungsgröße beziehungsweise deren Regulierung als Teil der Frage nach der politischen Ordnung fest eingebunden. Die Frage nach der Bevölkerung pro Territorium/Raum als Faktor für dessen (Un-)Gleichgewicht ist also gewissermaßen Bestandteil der DNA des ökologischen Denkens. Ökologisch denken heißt damit stets auch den Fokus auf die Grenzen des Wachstums zu setzen.[15] Die politische Ökologie schließt drittens in ihrer Entstehung an die Grundsätze der „klassischen *politischen Ökonomie* und ihrem maßgeblichen Prinzip von Angebot und Nachfrage" (ebd.: 61, Hervorhebung im Original) sowie dem Prinzip der Ressourcenknappheit an (vgl. ebd.: 66). Das impliziert die Idee des (lokalen) Naturhaushalts, der *oeconomia naturae*, womit die Natur ökonomisiert und die ökonomisierte Naturkonzeption wiederum in die Ökologie implantiert werde (vgl. ebd.: 66). Und schließlich gerät der Naturbegriff und die Vorstellung eines stabilen, sich selbst reproduzierenden und ‚ordentlichen' Zusammenhangs in „eine umfassende Krise" (ebd.: 64). Die Perforierung, De-Fixierung und Limitation der nun ‚alten' Natur allerdings bedingte überhaupt erst die Verwandlung des Natürlichen in ein Objekt der Sorge, der Ökonomie und der Regulierung (vgl. ebd.: 64 f.).

Das aus Foucaults *Geschichte der Gouvernementalität* bekannte Setting aus *Sicherheit, Territorium und Bevölkerung* wird somit, zugespitzt formuliert, von Scholz unter dem Gesichtspunkt des Ökologischen noch einmal neu erzählt. Offen bleibt dabei, inwiefern sich nun eigentlich die Biopolitik des 19. und 20. Jahrhunderts und das ökologische Programm unterscheiden oder zur Deckung bringen.

Für eine politische Theorie im Anthropozän gemahnt Scholz' diskursgenealogische Untersuchung an die Relevanz der diskurs- und ideengeschichtlichen Reflexion ihrer möglichen Elemente. Dies birgt den wichtigen Impuls, die systemisch-kybernetischen Leitbegriffe des Erdsystems und des Ökosystems nicht allzu unkritisch zu übernehmen, sondern sich seiner politischen Einfallstüren bewusst zu sein.

3.5 Purdy: Das neue *Commonwealth* als politische Antwort

Aus der bisherigen Literatursichtung hat sich abgezeichnet, dass der Schwerpunkt der Publikationen auf der Beleuchtung und Klärung diskursiver, begrifflicher und theoretischer Vorannahmen und Rahmenlegungen liegt. Jedediah Purdys Essay *Die Welt und wir. Politik im Anthropozän* (2020) (im englischen Original 2019 unter dem deutlich politischeren Titel *This Land is Our Land. The Struggle for a New Commonwealth*) wagt sich als einer der wenigen – die Autor*innen eines *Green New Deals* und von *De-Growth* ausgenommen – in das Terrain des substanziellen politisch-theoretischen Vorschlags vor. Vielleicht fällt ihm das als Rechtswissenschaftler, sozusagen von der Seitenlinie kommend, etwas leichter. Purdys Vorschlag ist *in nuce* die Wiederbelebung der Idee

15 Exemplarisch angeführt wird hier von Scholz natürlich auch *The Limits to Growth* (1972) und *Beyond the Limits* (1992) (Scholz 2022: 29–33).

des *Commonwealth*. Das *Commonwealth* wird mit einem Appell zu einer doppelten Erinnerung aufgegriffen. Einerseits in Erinnerung der Geschichte des kolonialen amerikanischen *common wealth*, des Bodens also, aus dem „der gemeinsame Reichtum" (Purdy 2020: 9) erwirtschaftet und durch Spekulation gewonnen wurde, und andererseits in Erinnerung der älteren Bedeutung von *commonwealth* als „‚Gemeinwohl[.]'", als „Wohlstand, der unter allen aufgeteilt wird, an dem alle teilhaben können" (ebd.: 11). Damit ist Purdys Vorschlag in erster Linie als kritischer Kommentar zur Lage der amerikanischen Gegenwartsgesellschaft zu verstehen, die *in the long run* von einem „welthistorischen Experiment republikanischer Selbstbestimmung" und akut von den republikanischen Bush-Regierungen und der Trump-Regierung ge(kenn)zeichnet ist (ebd.: 8). Es ist eine gleichermaßen explanatorisch wie normativ angelegte Intervention gegen die (Naturalisierung der) Lage der amerikanischen Nation, die ihren eigenen Boden, den Landraub, die sozialen und politischen Ein- und Ausschlüsse auf demselben vergessen habe: „Die Kluft zwischen weißem und schwarzem Wohlstand entsprang der Verfügung über Grund und Boden und entspringt ihr bis jetzt" (ebd.: 17). „Mit dem Vergessen graben sich", so warnt Purdy, „die herrschenden Verhältnisse in das Land selbst ein, als wären sie Teil der Natur" (ebd.). An das *Commonwealth* als *common wealth* zu erinnern bildet den Versuch, zu einem „neue[n] Narrativ" gegen das große Narrativ der tiefen Zerrissenheit der Gesellschaft zu inspirieren (ebd.: 29). So viel zum US-amerikanischen Kontext und Gehalt, den Purdy auch explizit als „den Hauptgegenstand dieses kurzen Buches" verstanden wissen will (ebd.: 23).

Für die nicht-amerikanischen Leser*innen lassen sich über die Nachhilfe in nordamerikanischer Zeit- und Erdbau-Geschichte hinaus auch interessante verallgemeinerbare Impulse für eine Politik im Anthropozän ziehen. Da ist zum einen die Idee, das *Commonwealth* als „radikales und praktisches Vorbild" für die Gestaltung der internationalen Beziehungen im Anthropozän zu begreifen (ebd.: 20). Im Licht des Ukraine-Kriegs erhält die zugespitzte Formel „Commonwealth oder Barbarei" (ebd.: 22) hier noch einmal eine völlig neue Dimension. Da ist zum anderen das Konzept des „Gedächtnis[ses] des Bodens", das heißt die Idee und Erinnerung, „dass die Erde unter unseren Füßen die Vergangenheit bewahrt, sich lange erinnert, wie wir auf ihr gelebt und wie wir sie uns zunutze gemacht haben" (ebd.: 47). Den ganz konkreten sozial-materiellen Boden (also nicht ‚die Erde', ‚den Planeten' oder ‚das Planetare' oder den ‚Lebensraum') und seine Historie als Bedingung und Komponente der sozialen und politischen Ordnungsbildung in den Fokus zu rücken ist allerdings kein neuer Gedanke. Er ist fest verankert in der marxschen und marxistischen Kritik der politischen Ökonomie sowie in den Disziplinen politischen Human- und Sozialgeographie, aber er hat Potenzial, freilich und selbstredend von der Scholle abgetrennt, auch zum ernstzunehmenden Leitthema für die politische Theorie und Philosophie im Anthropozän zu werden.

4. Fazit

Eine politische Theorie und Philosophie *für* das Anthropozän und *im* Anthropozän, die sich der Multipilizität und Multinarrativität des Anthropozäns stellt und sich nicht auf einzelne Kategorien verengt, wie beispielsweise ‚Klimagerechtigkeit' und ‚der Planet Erde', liegt noch in Ferne. Einige wichtige Arbeitsschritte, besonders hinsichtlich der epistemologischen (Horn/Berthaller), diskursgenealogischen (Scholz) Vorklärungen und Überprüfungen geeigneter Denkrahmen (Hanusch/Leggewie/Meyer) sind aber, so dokumentiert diese kleine Literatursichtung, bereits geleistet worden. Auch an terminologischem Erfindungsreichtum (Latour) und Anschlüssen an zentrale Figuren und Konzepte der politischen Theorie (Purdy) mangelt es nicht. Es ist jedoch keinesfalls geklärt, wie mit dem neuen epistemischen Fokus auf Erde, Boden und Planet politisch-theoretisch umzugehen ist und wie in dieser Fokussierung die Errungenschaften der postkolonialen Kritik, der (öko-)marxistischen Kritik und der geschlechtersensiblen Theoriebildung fortgeführt werden können. Diese Unsicherheit wird durch die aktuellen zeithistorischen klimatischen und politischen Ereignisse des (immer noch hochvitalen) *Trumpismus*, durch den alltäglichen und politischen *Denialism* (das wider besseren Wissens oder aufgrund vorgegebener Infrastrukturen nicht anders Handelnkönnen)[16], durch die *Rollbacks* in der Emanzipation und Gleichstellung aller Geschlechter sowie durch den Krieg in der Ukraine deutlich vertieft. In institutioneller Hinsicht wäre zu bestimmen, welche Rolle(n) und Haltung(en) die politische Theorie methodologisch und hinsichtlich der metatheoretischen Rahmung eines interdisziplinären Forschungsprogramms zum Anthropozän einnehmen will und sollte. Der Diskurs der *Environmental Political Theory* wäre hierzulande zu fördern.[17] Wir müssen also weiterarbeiten, um (endlich) anthropozän denken und handeln zu können.

Literatur

Adloff, Frank / Neckel, Sighard, 2020 (Hg.): Gesellschaftstheorie im Anthropozän, Frankfurt (Main).

Adorno, Theodor W., 1973: Die Idee der Naturgeschichte. In: Ders., Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften, Band 1, Frankfurt (Main), 345–365.

Arias-Maldonado, Manuel / Trachtenberg, Zerv, 2019 (Hg.): Rethinking the Environment for the Anthropocene, London, UK / Abingdon, OX. https://doi.org/10.4324/9780203731895

16 Vgl. Naomi Klein (2014: 3)

17 Vgl. zum Einstieg der hervorragende von Manuel Arias-Maldonado und Zev Trachtenberg (2019) herausgegebene Sammelband *Rethinking the Environment for the Anthropocene. Political Theory and Socionatural Relations in the New Geological Epoch* sowie der von Frank Biermann und Eva Lövbrand (2019) herausgegebene Sammelband *Anthropocene Encounters. New Directions in Green Political Thinking.*

Barry, Andrew / Maslin, Mark, 2016: The politics of the Anthropocene: a dialogue. In: Geo: Geography and Environment, 3 (2). e00022 https://doi.org/10.1002/geo2.22
Biermann, Frank / Lövbrand, Eva, 2019 (Hg.): Anthropocene Encounters. New Directions in Green Political Thinking, Cambridge, UK. https://doi.org/10.1017/9781108646673
Bonneuil, Christophe / Fressoz, Jean-Baptiste, 2017: The Shock of The Anthropocene: The Earth, History and Us, London / New York, NY.
Chakrabarty, Dipesh, 2009: The climate of history: Four theses. In: Critical Inquiry, 35 (2), 197–222. https://doi.org/10.1086/596640
Chakrabarty, Dipesh, 2021: The Climate of History in a Planetary Age, Chicago, IL / London, UK. https://doi.org/10.7208/chicago/9780226733050.001.0001
Crutzen, Paul J., 2002: Geology of mankind. In: Nature, 415 (6867), 23. https://doi.org/10.1038/415023a
Crutzen, Paul J. / Stoemer, Eugene F., 2000: The ‚Anthropocene'. In: IGBP Global Change Newsletter, 41, 17–18.
Detering, Heinrich, 2020: Menschen im Weltgarten. Die Entdeckung der Ökologie in der Literatur von Haller bis Humboldt. 2. Auflage, Göttingen.
Dürbeck, Gabriele, 2018: Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses. In: Kulturwissenschaftliche Zeitschrift, 3 (1), 1–20. https://doi.org/10.2478/kwg-2018-0001
Haff, Peter K., 2019: The Technosphere and Its Relation to the Anthropocene. In: Jan Zalasiewicz et al. (Hg.), The Anthropocene as a Geological Time Unit: A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate, Cambridge, UK, 138–143.
Hamilton, Clive / Grinevald, Jacques, 2015: Was the Anthropocene anticipated? In: The Anthropocene Review, 2 (1), 59–72. https://doi.org/10.1177/2053019614567155
Hamilton, Clive / Gemenne, François / Bonneuil, Christophe, 2015: Thinking the Anthropocene. In: Dies. (Hg.), The Anthropocene and the Global Environmental Crisis, Abingdon, OX / New York, NY, 1–13. https://doi.org/10.4324/9781315743424-1
Hampe, Michael, 2015. Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs. 3. Auflage, Frankfurt (Main).
Hörl, Erich / Burton, James E., 2017 (Hg.): General Ecology: The New Ecological Paradigm. New York, NY.
Jamieson, Dale W. / Di Paola, Marcello, 2016: Political Theory for the Anthropocene. In David Held / Pietro Maffettone (Hg.), Global Political Theory, Cambridge, UK / Malden, MA, 254–280.
Klein, Naomi, 2014: This Changes Everything. Capitalism vs. the Climate, London, UK.
Latour, Bruno, 2008: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt (Main).
Latour, Bruno, 2020: Das terrestrische Manifest. 4. Auflage, Berlin.
Latour, Bruno, 2021: Wo bin ich? Lektionen aus dem Lockdown, Berlin.
Laux, Henning / Henkel, Anna, 2019 (Hg.): Die Erde, der Mensch und das Soziale. Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän, Bielefeld. https://doi.org/10.1515/9783839440421

Lewis, Simon L. / Maslin, Mark, 2018: The Human Planet. How We Created the Anthropocene, London, UK. https://doi.org/10.2307/j.ctv2c3k261

Maslin, Mark A. / Lewis, Simon L., 2015: Anthropocene: Earth System, geological, philosophical and political paradigm shifts. In: The Anthropocene Review, 2 (2), 108–116. https://doi.org/10.1177/2053019615588791

Mattheis, Nikolas, 2022: Making Kin, Not Babies? Towards Childist Kinship in the ‚Anthropocene'. In: Childhood 29 (4), 512–528. https://doi.org/10.1177/09075682221098155

Meadows, Donella H. / Meadows, Dennis L. / Randers, Jørgen, 1992: Beyond the Limits: Global Collapse or a Sustainable Future, London, UK. https://doi.org/10.1349/ddlp.1

Meadows, Donella H. / Randers, Jørgen / Meadows, Dennis L., 2013: The Limits to Growth. A Report to the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind (1972), New York, NY.

Rispoli, Giulia, 2020: Genealogies of Earth System Thinking. In: Nature Reviews Earth & Environment 1 (1), 4–5. https://doi.org/10.1038/s43017-019-0012-7

Schroer, Markus, 2022: Geosoziologie. Die Erde als Raum des Lebens, Berlin.

Sloterdijk, Peter, 2017: Das Anthropozän – ein Prozess-Zustand am Rand der Erd-Geschichte? In: Jürgen Renn / Bernd M. Scherer (Hg.), Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge. 2. Auflage, Berlin, 25–44.

Steffen, Will / Richardson, Katherine / Rockström, Johan / Schellnhuber, Hans-Joachim / Dube, Opha Pauline / Dutreuil, Sébastien / Lenton, Timothy M. / Lubchenco, Jane, 2020: The Emergence and Evolution of Earth System Science. In: Nature Reviews Earth & Environment 1 (1), 54–63. https://doi.org/10.1038/s43017-019-0005-6

Tsing Anna L., 2021: Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus. 5. Auflage, Berlin.

Tsing, Anna L. / Mathews, Andrew S. / Bubandt, Nils, 2019: Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20. In: Current Anthropology 60 (S20), 186–197. https://doi.org/10.1086/703391

Zalasiewicz, Jan / Waters, Colin N. / Ellis, Erle C. / Head, Martin J. / Vidas, Davor / Steffen, Will / Thomas, Julia A. / Horn, Eva / Summerhayes, Colin P. / Leinfelder, Reinhold / McNeill, J.R. / Gałuszka, Agnieszka / Williams, Mark / Barnosky, Anthony D./ de B. Richter, Daniel / Gibbard, Philip L. / Syvitski, Jaia / Jeandel, Catherine / Cearreta, Alejandro / Cundy, Andrew B. / Fairchild, Ian J. / Rose, Neil L. / Ivar do Sul, Juliana A. / Shotyk, William / Turner, Simon / Wagreich, Michael / Zinke, Jens, 2021: The Anthropocene. Comparing Its Meaning in Geology (Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines. In: Earth's Future 9 (3). e2020EF001896. https://doi.org/10.1029/2020EF001896

Das ‚Zu Viel' digitaler Bilder

*Sebastian Althoff**

Linseisen, Elisa, 2020: *High Definiton: Medienphilosophisches Image Processing*, Lüneburg.

Politische Theorie und Digitalität, diese Kombination liefert häufig Warnungen über die Bedrohungen, die von algorithmischen Prozessen, Unternehmen wie *Alphabet* und *Meta*, und Debatten und Hetze in sozialen Medien ausgeht. Bedroht sind demnach die Privatsphäre und der Zustand der demokratischen Öffentlichkeit, während sich *Instagram* wunderbar in das neoliberale Paradigma der Selbstoptimierung einfügt. Gefordert wird stattdessen Substanz und Distanz – Substitute für Wahrheit und Wirklichkeit –, beispielsweise Diskussionen, die sich Zeit lassen und tiefer gehen können, statt die gleiche Oberflächlichkeit zu demonstrieren, die auch für Selfies und dem wohl angerichteten Teller typisch sind. Auch wenn sich Politische Theorie nicht in diesen Warnungen erschöpft, sind es häufig diese, die das größte Echo erhalten. Es lohnt sich deswegen für die Politische Theorie einen Blick in die Medienphilosophie und Medienästhetik zu werfen, die eine andere Form von Kritik bereithält: eine Kritik, die nicht Oberfläche mit Substanz kontrastiert, sondern das kritische Potenzial der Oberfläche selbst entfaltet.

Elisa Linseisens *High Definition: Medienphilosophisches Image Processing* ist ein Beispiel für eine solche Art von Kritik, die sich gegen jede Form von Kulturpessimismus wehrt, ohne bloß dem Neuen das Wort zu reden. Ihre Arbeit lässt sich in einem Kontext situieren, in dem das Digitale den Eindruck von Totalität vermittelt: Es ist allumfassend, durchsetzt jeden Aspekt unseres Lebens, es ist eine perfekt funktionierende Datenmaschinerie. Auch hochaufgelöste Digitalbilder beziehungsweise Bilder in *High Definition* (HD) scheinen in diese Maschinerie verwoben zu sein, unterstützen diesen Eindruck und sind auf diese Weise kompromittiert: Neue Smartphones werden mit immer besseren Kameras beworben, die noch schärfere Bilder schießen, die sich sofort hochladen und verbreiten lassen und so an der detailgetreuen Überwachung der Welt teilnehmen. Linseisen (2020: 44) fasst die Kritik wie folgt zusammen: „HD mache die Wirklichkeit zum hyperrealistischen Bild, das als ‚permanenter Abbildungsauftrag gouvernementaler Observation' vermeintlich universal beherrsch- und überwachbar, ‚per Dauerstream abgescannt' und bis auf die ‚Mikroräume heranzoombar' sei." High Definition ist damit einerseits als konsumierbares Versprechen für Kund*innen wie für Geheimdienste beschrieben, andererseits als Standard, mit dem die problemlose Teilhabe

* Sebastian Althoff, Universität Paderborn
Kontakt: sebastian.althoff@uni-paderborn.de

und Übertragbarkeit garantiert ist: Vom Smartphone oder der High-End-Kamera aufgenommen, fügen sich die Bilder genauso reibungslos in die Umgebung des HD-Fernsehers, den Monitor des Überwachungsapparats wie in *Photoshop* ein. Entsprechend rückt Hito Steyerl (2012: 33) HD-Bilder in der „class society of images" in die Nähe von *Flagship-Stores* und damit in die Nähe von einer glatten Oberflächlichkeit, die keinen Platz für Lücken und Brüche lässt und die sich widerspruchslos in den (Überwachungs-) Kapitalismus einfügt.

Kritische Auseinandersetzungen werden dementsprechend oft in Erzeugnissen jenseits einer Konsumierbarkeit gesucht: Schlecht aufgelösten, wenig ausgeleuchteten, möglicherweise verwackelten Bildern haftet schnell eine gewisse Authentizität an, während hochaufgelösten, post-produzierten Bildern ein Geschmack von *Hollywood* und damit von Glanz und Schein anhängt. Linseisen verteidigt dagegen das kritische Potenzial der Hochauflösung. Sie verortet dieses insbesondere im Bezug zur Wirklichkeit und beschreibt hochaufgelöste Bilder deshalb als prädestinierten Ort für deren Befragung. Aber nicht, weil sie die Welt „informationsdicht und restlos" (Linseisen 2020: 14) erfassen würden, sondern weil sie zum Exzess tendieren: „HD ist ‚zu viel', *too much* Wirklichkeit wie Bild, Too Much World und Too Much Image" (ebd.). Hochaufgelöste Bilder haben demnach das Potenzial, die notwendig mediale Vermittlung von Wirklichkeit und damit ihre stete Konstruiertheit auszustellen. Linseisen treibt dem HD-Begriff entsprechend den Bezug zum Standard aus, das heißt zur Norm und zur Normierung, indem sie der pixelgesättigten Bildlichkeit von *YouTube*-Videos und Desktop Dokumentationen bis zu Darstellungen von Galaxien und schwarzen Löchern nachgeht. Denn HD als Standard zu betrachten ist schon deswegen fraglich, weil HD-Bilder nicht unabhängig von ihrer Sichtbarmachung gedacht werden können. Das gleiche HD-Bild wandelt sich – die Pixel kommen mal mehr, mal weniger zur Erscheinung – je nachdem, ob man es auf den Quadratmetern der Kinoleinwand ausbreitet oder auf einem Smartphone betrachtet. Es braucht somit, so zeigt Linseisen über das gesamte Buch hinweg, ein Spiel mit den Dimensionen. Dieses Spiel deckt sich mit einer wesentlichen These ihrer Arbeit, dass es nämlich HD gerade ausmacht, skalierbar zu sein und somit über all diese Dimensionen hinweg gedacht werden muss, statt bloß in *einem* konstanten Aufnahme- und Rezeptionsrahmen.

Es zeigt sich dabei, dass das kritische Potenzial hochaufgelöster Bilder parallel und nicht im Kontrast zu ihrer Vermarktung läuft. Denn auch die Film- und Fotoindustrie wirbt mit immer neuen Kategorien und Superlativen und unterstreicht damit den Exzess, der HD eigen ist. Produktbeschreibungen strotzen von Begriffen wie *HD Ready*, *Full HD*, *Ultra HD*, *2K* oder *4K*, die in dem Werbeslogan ‚Schärfer als die Realität' kulminieren. Was aber bedeutet es, so lässt sich nun Linseisen paraphrasieren, wenn hochaufgelöste Bilder ‚schärfer' oder ‚hyperreal' sind und damit in gewisser Weise über die Realität hinausgehen? Linseisen findet die Antwort etwa in der fruchtbaren Verknüpfung einer Diskussion um die *Gaza-Burial*-Fotografie von Paul Hansen mit den Fotografien des *Hubble Space*-Teleskops. Mit dem Foto eines Trauerzuges hatte Hansen 2013 den *World Press Photo Award* gewonnen. In der anschließenden Diskussion um das Foto

findet sich eben jene Kritik wieder, so zeigt Linseisen auf, die hier unter dem Stichwort ‚Konsumierbarkeit' zusammengefasst wurde: Das Foto ist schon deshalb verdächtig, weil es *zu sehr* wie ein Filmposter oder ein Bild auf *Instagram* aussieht. Mit dem Verweis auf *Instagram* ist auch schnell der Bezug zu Filtern und damit zu einem veränderten Bild hergestellt. Tatsächlich wurde dem Fotografen vorgeworfen, das Bild nachträglich bearbeitet zu haben. Aber, so erklärt Linseisen mit einer detailreichen Beschreibung des technischen Verfahrens digitaler Fotografie, es wird von Hansen nur der Umstand ausgenutzt, dass man beim digitalen Bild nie von dem *einem* Bild sprechen kann. Denn die im RAW-Format abgespeicherten Bildinformationen müssen stets noch in einen sinnlich erfahrbaren Zustand gebracht werden (etwa Formate wie JPG oder PNG). Der Effekt in Hansens Bild rührt daher, dass er diese Übersetzungsarbeit mehrmals wiederholt hat und somit mehrere JPG-Versionen aus demselben RAW-Format erhalten hat, die er dann übereinanderlegen konnte. Digitale Bilder sind somit in gewisser Weise immer schon post-produziert, immer schon mehrere Bilder, immer schon ‚zu viel' Bild. Es gibt demnach nicht mehr den genialisch angehauchten *einen* Moment, in dem die*der Fotograf*in die „Chance auf ein Bild" (Hagen 2004) hat. Vielmehr gibt es nur noch eine „‚Chance auf Wirklichkeit'" (Linseisen 2020: 130).

Damit lässt sich die *Gaza-Burial*-Fotografie in Bezug zur *M51-Galaxie*-Fotografien des *Hubble Space*-Teleskops setzen. Denn auch hier gilt, dass Bildinformationen in ein sinnliches Bild übersetzt werden müssen und dabei ein Übermaß an Informationen begrenzten Darstellungsmöglichkeiten gegenüberstehen: „Wieder einmal […] handelt es sich um eine Pixel-Collage und viele digitalbildliche Existenzweisen, welche Vorwürfe der Bildmanipulation provozieren, sobald sie als ‚ein' aufdringliches Endprodukt, als Too Much Image dieser Bildbearbeitungskette erscheinen" (Linseisen 2020: 135). Und wieder einmal, so lässt sich weiter anführen, ist dieser Vorwurf mit der ästhetischen und das heißt hier konsumierbaren, vermarktbaren Dimension der Bilder verknüpft: Statt bei den harten, wissenschaftlichen Daten zu bleiben, so der Einwand, werden diese in ansprechende Bilder übertragen, mit all den notwendigen Verlusten, die auch Linseisen damit einhergehen sieht. Aber, so Linseisen weiter, deswegen sollten wir diese Bilder nicht als vermeintlich abgespeckte und aufgehübschte Version verwerfen, sondern ihnen ein kritisches Potenzial zugestehen. Wenn Linseisen also davon spricht, dass „[d]as gemessene Auflösungsvermögen des astronomischen Körpers […] die Kapazitäten des Darstellungskontexts" überbordet und dies einen „den Wirklichkeitsstatus der Abbildung hinterfragenden Backlash" (Linseisen 2020: 138) erzeugt, so ist dies nicht als Kritik an diesen Fotografien zu verstehen. Vielmehr korreliert „eine Komplexität und Informationsdichte der Wirklichkeit […] mit der Komplexität und Informationsdichte der Digitalbilder" (Linseisen 2020: 145). Der schwierige epistemologisch-ontologische Stand hochaufgelöster Bilder verweist somit bloß auf den ebenso schwierigen Stand der Wirklichkeit. Damit erlaubt eine Befragung der Bildproduktion von HD-Bildern letztendlich das Verhältnis zur Wirklichkeit selbst zu befragen.

Indem Linseisen anhand HD eine Kritik entwickelt, die sich auf das ‚Zu Viel' bezieht und damit parallel zu ihrer Vermarktung läuft, liefert sie – ohne dies explizit zu machen –

auch immer wieder Ansätze für eine neue Kritik des Digitalen insgesamt. Äquivalente zeigen sich etwa bei digitalen, hochaufgelösten Filmaufnahmen. Eine solche Filmaufnahme erlaubt „einen gewissen Grad an Unbedachtheit beim Dreh" (Linseisen 2020: 78), weil man Einstellungen immer noch im Nachhinein bearbeiten kann. *High Definition* führt somit das Credo ein, beim Dreh möglichst viele Daten zu produzieren, um umso mehr Möglichkeiten für die Post-Produktion bereit zu stellen. Ähnliches lässt sich aber auch über die *National Security Agency* (NSA) oder *Alphabet* und *Meta* sagen: Zunächst möglichst viele Daten sammeln, deren Wert erst im Nachhinein extrahiert wird. Die Daten (ob Bildinformationen oder Nutzer*innenverhalten) stellen somit erst einmal nur eine Ressource dar und noch keine verarbeitete Ware. David Rodowick kritisiert Digitalbilder entsprechend „als reine Datenakkumulationen, die es zu kontrollieren gelte" (Linseisen 2020: 236). Wie schon bei der *Gaza-Burial*-Fotografie oder den Fotografien des *Hubble Space*-Teleskops sieht Linseisen diese Datenakkumulationen aber nicht als Ausdruck von Kontrolle, sondern – mit Blick „weg von den Bildzwischenräumen hin zur tiefen Bildfläche" (Linseisen 2020: 256) – als eine „unüberblickbare Fülle" (Linseisen 2020: 260). Sie macht damit deutlich, dass Massen an Daten – ob in Bildern oder auf den Servern der NSA – nicht automatisch zu mehr Kontrolle führen müssen. Man kann von einer Masse auch überwältigt werden, wenn sie nicht mehr geordnet ist und den Blick auf das Wesentliche freigibt, sondern diesen verstellt. Denn wenn man den Überblick über die Masse verliert, wandeln sich die Unmengen von Ressourcen in ein Labyrinth aus Daten. Wie Linseisen gezeigt hat, ist dafür keine Vorstellung von Akzeleration nötig, die den Exzess erst noch herstellen würde, denn das ‚Zu Viel' – *too much world* und *too much image* – ist bereits da und eröffnet bereits jetzt kritische Perspektiven. Ähnlich argumentiert auch der ehemalige NSA-Mitarbeiter William Binney: Die NSA sei mit Daten überwältigt und deshalb nicht mehr effektiv (vgl. Whittaker 2015). Und ähnliches findet sich auch in Begriffen wieder, die das Übermaß an Daten mit körperlicher Erschöpfung (einen Begriff, auf den auch Linseisen ausgiebig eingeht) in Beziehung setzen: *Data fatigue*, *data exhaustion* oder *data bloated* als Beschreibung von zu vielen Daten, die das Nutzbringende überdecken, oder des Endes eines Hypes, in allem auf ‚datengetriebene' Lösungen zu setzen.

High Definition schließt in eben diese Richtung ab, wenn Linseisen zuletzt auch das *Zoomen* nicht als Verfahren des Überblicks beschreibt, welches die Welt als kontrollierbare Entität vom Kleinen bis ins Große erfahrbar macht, sondern als „Mitten / im / Zooming / Werden" (Linseisen 2020: 303). Dargestellt als ein Prozess, der nicht als ein Blick von außen auf das Objekt verstanden wird, sondern als ein Prozess im Inneren, findet sich auch hier eine Vorstellung von unüberblickbarer Tiefe, „ein Austarieren der Möglichkeit in einer Fülle von Uneindeutigkeiten, ausgehend von unsicheren Standpunkten" (Linseisen 2020: 327). Statt Stabilität und Kontrolle offeriert der Zoom somit „Überforderung" (ebd.). Gerade mit Blick auf eine Kritik des Digitalen, wie sie auch in der Politischen Theorie oft vorkommt, bei der der Kontrolle *durch* Daten eine Kontrolle *der ‚eigenen'* Daten entgegengesetzt wird, liefert Linseisen damit ein Vokabular, das das kritische Potenzial stattdessen in dem kontrollverneinenden ‚Zu Viel' von Masse und

Überschuss verortet. *High Definition* ist damit ein wichtiger und informierter Beitrag zu einer anderen Form von Kritik, die sich in die Tiefe der Oberfläche begibt, statt sich an der vermeintlichen Oberflächlichkeit zu stören. Es braucht mehr davon, besonders in der Politischen Theorie, um nicht in intuitive Kontraste zu verfallen, sondern das Digitale als ästhetischen und philosophischen Gegenstand ernst zu nehmen.

Literatur

Hagen, Wolfgang, 2004: Es gibt kein digitales Bild: Eine medienepistemologische Anmerkung; http://www.whagen.de/PDFS/11017_HagenEsgibtkeindigital_2004.pdf, 19.07.2022.

Linseisen, Elisa, 2020: High Definiton: Medienphilosophisches Image Processing, Lüneburg.

Steyerl, Hito, 2012: In Defense of the Poor Image. In: Ders. (Hg.), The Wretched of the Screen, Berlin, 31–45.

Whittaker, Zack, 2015: NSA is so overwhelmed with data, it's no longer effective, says whistleblower. In: ZDNet vom 30.04.2015; https://www.zdnet.com/article/nsa-whistleblower-overwhelmed-with-data-ineffective/, 19.07.2022.

Der Zwang in der Sache selbst

Adornos letzte Vorlesung zum Konzept einer negativen Dialektik

Alexander Struwe *

Adorno, Theodor W., 2021: *Fragen der Dialektik (1963/64). Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*, Band 11, Berlin.

Als im Jahr 2015 die deutsche Übersetzung von Michel Foucaults *Die Strafgesellschaft* (2015) erschienen war, hatte man sich davon Großes erhofft. Die lange im Nachlass zurückgehaltene Vorlesung enthielt Vorarbeiten zu Foucaults epochemachendem Werk *Überwachen und Strafen* (1977) und sollte nicht nur dessen Genese aufschlüsseln, sondern vor allem eine der großen Streitfragen in der Foucaultrezeption und mithin der jüngsten Entwicklungsgeschichte der Politischen Theorie klären: Ist die von Foucault diagnostizierte Überwachungsgesellschaft, mit der er seine Machtkonzeption in den Bereich des Sozialen übertrug, eine kapitalistische? Ist die spätmoderne Gesellschaft also vor allem durch Machtbeziehungen oder durch Herrschaftsstrukturen bestimmt?

Diese Frage erhielt zurecht so viel Aufmerksamkeit, weil sie einen theorieleitenden Zielkonflikt mindestens der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts betrifft: Das Entweder-Oder von handelnden Subjekten oder determinierender Struktur. Auf der einen Seite steht Foucaults Theorie von Diskurs, Macht und Wissen, deren Attraktivität genau darin bestand, die kritische Alternative zu jenem im Dogmatismus erstarrten Marxismus darzustellen, der Gesellschaft nur als durch die Basis determinierte Einheit zu fassen vermochte und dabei alle Differenz im Überbau zum Nebenwiderspruch degradierte. Auf der anderen Seite aber stand der nicht zu leugnende Vorwurf im Raum, Foucaults Sozialtheorie würde handfeste materielle Zwänge in der Einrichtung der Gesellschaft zugunsten eines omnipräsenten Widerstandspotentials des Subjekts vernachlässigen. Die Hoffnung, in seiner unveröffentlichten Vorlesung nun den Nachweis eines impliziten Dialogs mit der marxschen Gesellschaftstheorie zu finden, war daher im Kern die Hoffnung auf eine Lösung des Problems, auf eine Versöhnung des Widerspruchs.

Und zwar eines Widerspruchs, der in der ein oder anderen Form die moderne Theoriegeschichte immer wieder heimsuchte: Als Dualismus von Subjekt und Objekt, Handlung und Struktur, Freiheit und System – oder, wie im Falle von Marx und Foucault, als Determination und Kontingenz. In der Politischen Theorie finden sich entsprechend viele

* Alexander Struwe, M. A., Universität Leipzig
Kontakt: alex.struwe@materialismus.org

Versöhnungsvorschläge, dritte Wege, Theoriesynthesen oder auch Versuche, in immer neuen *turns* und vermeintlich wissenschaftlichen Revolutionen das Dilemma hinter sich lassen zu können. Mindestens in der Rückschau lässt sich festhalten, dass solche Versuche nur allzu oft Teil jenes Zusammenhangs geblieben sind, der darin überwunden werden sollte. Diese Einsicht war es einmal, die den grundlegenden Impuls dialektischen Denkens ausmachte: Die Anstrengung des Denkens, jenen Zusammenhang selbst mit in die Reflexion aufzunehmen, den Widerspruch als Teil der Wahrheit zu begreifen, mit der man es in gesellschaftlichen Fragen zu tun bekommt, und daraus wiederum selbst die Konsequenz zu ziehen.

Die Unnachgiebigkeit, mit der Widersprüche heutzutage als bloße Gegebenheiten wahrgenommen werden – von einer Rede der gespaltenen Gesellschaft bis zu Theorien politischer Differenz als radikale Ontologien –, zeugt vom schweren Stand der Dialektik. Dass es sich trotzdem oder genau deshalb lohnt, sich dieser wieder zu stellen, vermag die jüngste Neuerscheinung einer weiteren Vorlesung zu vermitteln. Es handelt sich um die letzte der drei Vorlesungen Theodor W. Adornos zu seinem Konzept einer negativen Dialektik, die er im Wintersemester 1963/64 unter dem Titel *Fragen der Dialektik* an der Frankfurter Universität gehalten hat. Diese bisher unveröffentlichte Vorlesung verspricht zwar keine Neuinterpretation von Adornos Werks, aber sie ist für eine gegenwärtige Auseinandersetzung trotzdem von großem Wert: Sie zeigt, dass es weder Aufgabe der Theorie ist, sich innerhalb von Widersprüchen wie eine Standpunktphilosophie zu positionieren, noch diese Widersprüche aufzulösen, zu versöhnen oder positiv zu vermitteln. Dialektik, so führt Adorno aus, dient dazu, den Widerspruch im Denken auf seine gesellschaftlichen Grundlagen zurückführen, indem das Denken an sich selbst den Widerspruch als gesellschaftliches Produkt nachvollzieht. Diese Form der kritischen Selbstreflexion nicht als Erkenntnistheorie, sondern als praktische gesellschaftliche Erkenntnis ist tatsächlich ein in Vergessenheit oder auch Verruf geratener Anspruch. Richtig verstanden – und dazu lädt die Vorlesung im Gegensatz zu Adornos sperrigem Hauptwerk der *Negativen Dialektik* (2003b) ein – verspricht sie eine Antwort auf viele Sackgassen der Gegenwart.

Entsprechend galt Dialektik lange Zeit als eine Art Goldstandard kritischen Denkens: Die Frage war nicht, *ob* Dialektik die richtige Theorie, sondern *wie* sie richtig zu entfalten sei. Zum Beginn des 20. Jahrhunderts war damit der Versuch verbunden, die widersprüchlichen Momente der Gesellschaft als einen Zusammenhang zu begreifen, allem voran der Zusammenhang zwischen den sich verschärfenden sozialen Konflikten und einer scheiternden Revolution, später dann der Zusammenhang von Fortschritt und Zivilisationsbruch. Für genau diesen Anspruch einer Erkenntnis der gesellschaftlichen Totalität und mithin der Wahrheit dieses Zustands wurde Dialektik verworfen. Bis heute geistert der Begriff Dialektik zwar noch durch die Theorie, aber in positiven Bezügen oft nur als Mystizismus oder aber als die schlechte Abstraktion, dass alle Dinge eben zwei Seiten hätten. Dabei vermag selten jemand eine gute Antwort auf die Frage zu geben, was Dialektik denn sei, und entsprechend groß sind die Missverständnisse, die dazu führten, dass ihr Anspruch verworfen wurde. So etwa die Vorstellung, Dialektik sei einfach eine

Theorieperspektive unter vielen, die trotz ihrer Begrenztheit für sich Überlegenheit in Reichweite und Qualität von Erkenntnis beanspruche.

Darin bietet Adornos Vorlesung die erste Möglichkeit zur Korrektur, denn er entfaltet keineswegs ein beliebiges Theorieprogramm, sondern erhebt den Anspruch einer Theorie, die Ausdruck gesellschaftlicher Realität selbst ist und diesen Zusammenhang kritisch reflektieren kann: „[W]enn der Begriff von Dialektik, auf den ich Sie bringen möchte verbindlich ist", so Adorno (2021: 10) in der Einführungssitzung, „dann muß in der Sache selbst ein Zwang liegen". Dialektik ist damit zweierlei: einerseits ein Zwang in der Sache und andererseits das Mittel zu dessen Nachvollzug. In diesem Anspruch lässt sie sich nicht als ein abstraktes Programm entfalten, nicht einfach als Einführung abarbeiten. Es wäre ein Irrtum, Dialektik daher als bloße Methode zu begreifen, und Adorno versucht seine Studierenden an mehreren Stellen „dringend davor zu warnen, […] daß Sie nun glauben, wenn man nun also nur die Dialektik hat, dann hat man's in der Tasche" (ebd.: 201). Genau darin liegt die besondere Stärke der Darlegung Adornos, denn er entfaltet Dialektik am Problem, an den Fragen seiner Gegenwart, die zur Dialektik drängen. Er zeigt die Relevanz und Notwendigkeit eines dialektischen Denkens, indem er die verschiedenen Widersprüche – zwischen Form und Inhalt, Besonderem und Allgemeinem, Geschichte und Struktur –, die sich in der Theorie niedergeschlagen haben, als Index einer widersprüchlich eingerichteten Welt ausweist.

Eine der grundlegendsten Fragen dialektischer Philosophie betrifft daher den „theoretisch am verbreitetsten starren Gegensatz […], den es überhaupt gibt, nämlich den von Form und Inhalt" (ebd.: 142). Dialektik grenze sich gegen bloß abstrakte Gegenstands- oder Wesensbestimmungen als ein Denken ab, „das mit der Erfahrung der Sache sich sättigt und ebenso aus der Erfahrung der Sache heraus selber lebt" (ebd.: 15). Im bestimmenden oder identifizierenden Denken liege aber immer jenes Moment, die Bewegung der Sache selbst stillzulegen und zu einer endgültigen Festlegung zu bringen, dem abstrakten Begriff, der dem Werden der Dinge widerspreche. Eine Fassung dieses Problems findet sich in der Debatte der letzten Jahrzehnte um eine politische Differenz. Allerdings, so ließe sich mit Adorno festhalten, undialektisch, das heißt mit der Tendenz, die Unabschließbarkeit der Bestimmungen selbst zum Primat zu erheben, sodass jede Bedeutungskonstruktion an ihrer eigenen Prekarität gemessen werden müsse. Der bedeutendste Impulsgeber dafür blieb Heidegger und seine vermeintlich radikale Ontologie des Nichts. Die Lektüre Adornos lässt dabei schon die Frage aufkommen, warum seine Ausführungen, die weit über den Stand einer Ontologisierung der Kontingenz hinausweisen, nicht wenigstens einmal konsultiert wurden.

Den Vorstellungen eines solchen Ankers für das Denken, aus dem sich eine feste Methode ableiten ließe, stellt Adorno daher ein dialogisches Prinzip, „‚das rhetorische Moment von Wahrheit'" (ebd.: 33), entgegen. Denn die Verfestigung des bestimmenden Denkens zum Nominalismus korreliere mit einer Verachtung der Rhetorik, die Adorno bis in die Antike reichen sieht. Ihm geht es entsprechend darum, „das Moment des Ausdrucks inmitten des begrifflichen Denkens" (ebd.: 40 f.) zu betonen, die Bewegtheit der Dinge selbst ausdrücken zu können, ohne dabei die irrationale Konsequenz zu ziehen, auf

die Bestimmung und den Begriff zu verzichten. Das ist eine widersprüchliche Aufgabe, denn Begriffe setzen immer Identität voraus, von Bezeichnung und Bezeichnetem. Und so sei auch die fortgeschrittenste Konstruktion des Wirklichen – Hegels dialektisches System – noch dem Problem erlegen, „daß die Antwort, die Hegel darauf gibt, die allerradikalste idealistische Antwort ist" (27), nämlich die Annahme einer absoluten Identität von Vernunft und Wirklichkeit.

Die Herausforderung der Theorie liege also im Grunde darin, einen solchen Idealismus zu überwinden und dafür stehe ihr zunächst nicht mehr als die Betonung des Widerspruchs zur Verfügung: Die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Begriff und Sache, auf der – wie Adorno mit Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* ausgeführt hatten – überhaupt erst die Aufklärung als Freiheit durch Naturbeherrschung basiert; diese Trennung anzuerkennen, ohne sie selber wieder zum Naturgesetz zu machen. Dialektik sei also der Versuch, mit den Mitteln der Beherrschung der Dinge, „das Leben der Sache selbst zur Sprache zu bringen" (ebd.: 48). Die Aufklärung habe aus Angst vor dem Unbestimmten (denn nur das Bestimmbare ist beherrschbar), dem Denken diesen Aspekt gleich mit ausgetrieben. Dialektik aber negiere diesen Widerspruch nicht, sondern suche nach einem Weg, die Spannung auszuhalten zwischen dem „Moment der Stringenz, der Bündigkeit, der Notwendigkeit" und „dem Moment des Ausdrucks oder der Erfahrung" (ebd.: 52).

Der Erkenntnisanspruch der Dialektik bedeutet für das Denken also, selbstkritisch zu sein, und zwar, indem es die Mittel zur Erkenntnis als historische Werkzeuge reflektiert und nicht mit der Sache selbst verwechselt. Dieser Anspruch verbietet jede Spekulation über Wesenheiten – wie etwa der Anti-Essenzialismus poststrukturalistischer Theoriegebäude von Foucault bis Rancière festhalten wollte –, aber zugleich auch die Flucht in die bloße Abstraktion, den Idealismus, der selber nicht mehr erklären kann, woher die gesellschaftliche Bedeutung jener Ideen kommen soll, die als Entfaltung damit vorausgesetzt wird. Adorno schwebt daher ein Modus der Erkenntnis vor, den er seit seiner Antrittsvorlesung an der Frankfurter Universität im Jahre 1931 bis in sein sogenanntes philosophisches Hauptwerk der *Negativen Dialektik* verfolgte: das Denken in Konstellationen. Gegen ein Denken im System oder dessen Auflösung im Irrationalismus ist Adornos Darstellungsideal, „daß die philosophische Darstellung aus jeweils in sich durchgebildeten Teilen besteht […], die dann in eine Konstellation zueinander treten, durch die sie überhaupt erst ihren Stellenwert gewinnen und durch die ihre Einseitigkeit sich dann korrigiert" (ebd.: 63). Diesen von Benjamin inspirierten Gedanken hatte Adorno 1931 bereits als „das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis" (Adorno 2003a: 336) ausgegeben.

Um diese materialistische Wendung der Dialektik geht es Adorno in seiner gesamten Vorlesung. Dialektik brauche eine solche Neubestimmung, um überhaupt noch zeitgemäß zu sein, und zugleich sei es die gesellschaftliche Wirklichkeit, die nach einer solchen Dialektik verlange: „Sie brauchen wirklich nur, jeder einzelne, sich selbst eine Sekunde lang ernsthaft zu befragen, ob Sie […] in einer nicht-antagonistischen Welt lebten", gibt Adorno (2021: 89) seinen Studierenden zu bedenken, um den Nachvollzug des

gesellschaftlichen Widerspruchs zu rechtfertigen. Die antagonistische Verfasstheit der Gesellschaft – eine Klassengesellschaft, deren Antagonismus gerade über die Integration der Arbeiterklasse weiterbestehe – dränge zu einer Erkenntnis des Zusammenhangs des Widerspruchs als Herrschaft. Aber zu dieser Erkenntnis tauge kein abstraktes Schema, wie es Adorno etwa in der Triplizität von These-Antithese-Synthese zurückweist. Die idealistische Vorstellung, Synthese sei die Einheit sich widersprechender Momente auf einer höheren Ebene, entspreche der Tendenz nach einem Versöhnungsgedanken. Aber dieser verkenne, dass „mit dem Fortschritt der Entfaltung der Produktivkräfte […] bei unveränderten Produktionsverhältnissen […] die Widersprüche innerhalb der Gesellschaft anwachsen" (ebd.: 88).

In der antagonistischen Gesellschaft sieht Adorno die Skepsis gegen das Denken in einem geschlossenen System, für das eine positive Dialektik steht, mehr als berechtigt. Die Konsequenz daraus müsse aber sein, das „negative Moment der Dialektik […] gegenüber dem konservativen Moment der Synthesis" (ebd.: 94) herauszustellen. Die negative Dialektik will mit dem begrifflichen Denken begreifen, was im positiven Begriff nicht aufgehoben ist: das Nichtidentische. Die Hinwendung zum Nichtidentischen ist aber etwas anderes als die Affirmation des Irrationalismus, wie es etwa in manch postmoderner Rationalitätskritik anklingt. Es meint genaugenommen den Nachvollzug jener Zurichtung, die das Denken der Sache antut, um sie begreifen zu können. Auf diese Weise bleibe man nicht stehen im Dualismus von Rationalismus und Irrationalismus und ermögliche im Denken, „diese beiden Tendenzen nicht als die absoluten Gegensätze aufzufassen, als die sie sich selbst setzen, sondern auch sie in ihrer Vermitteltheit zu begreifen" (ebd.: 105).

Dialektik, so Adorno in der Kritik an der irrationalistischen Lebensphilosophie, ist also nicht der Mittelweg, der Kompromiss zwischen den Extremen, sondern der Nachvollzug der geschichtlichen Notwendigkeit, aus der der Widerspruch entspringt. Dialektik zeige, inwiefern Verdinglichung die notwendige Konsequenz des unversöhnten Zustands der Gesellschaft ist: „Verdinglichung sei die Gestalt der Nichtidentität in einem Bewußtsein und in einer Gesamtwirklichkeit zugleich, die unter dem Bann des Identitätszwanges stehe" (ebd.: 128). Sie ist ein historisches Produkt und lasse sich entsprechend nur in ihrer historischen Aktualität, das heißt konkret, und nicht als abstrakte Setzung erfassen. Auch wenn also Dialektik auf die Vermittlung als jene Kategorie zielt, mit der gesellschaftliche Gegensätze aufgeklärt werden können, so liege darin kein Geheimrezept. Im Gegenteil, „verabsolutiert man den Begriff der Vermittlung, so ist man dadurch notwendig bereits im subjektiven Idealismus" (ebd.: 157). Daraus folgt Adornos prominente Formulierung vom Vorrang des Objekts: Anstelle der Auflösung aller Widersprüche in der subjektiven Vernunft (Idealismus), muss an der konkreten Analyse des einzelnen Gegenstandes gezeigt werden, dass und in welchem Grad dieser Objekt gesellschaftlicher Vermittlung ist.

Diese Gedanken führt Adorno an einer weiteren Form des Widerspruchs aus, nämlich dem von Statik und Dynamik im System. Ein Denken im System tendiere zur Geschlossenheit, womit es die Dynamik immer stillstelle. In der Philosophiegeschichte

lasse sich das Ringen mit diesem Problem nachvollziehen, an der Auseinandersetzung zwischen Kant und Hegel, der Frage nach Unendlichkeit und Endlichkeit, an der Problematisierung des Systems durch Kierkegaard oder Nietzsche. Zwischen den Antipoden vom Determinismus einer stabilen gesellschaftlichen Totalität und der Auflösung aller Systematik in die reine Bewegung und Kontingenz müsse Dialektik erneut beide Momente in ihrer Vermitteltheit zu ihrem Recht bringen: Ein Denken des bestimmenden Zusammenhangs, ohne dass dieser zementiert werde, ebenso wie die Kritik aller „abschlußhaften, sich absolut setzenden Bestimmungen […], ohne daß es aber dabei selber nun dem Relativismus sich überantworten würde" (ebd.: 199). Adorno gelangt über diese widersprüchlichen Motive zu einer der eindrücklichsten Formulierungen seines Anspruchs, dass Dialektik „nichts anderes [wäre], als durch Denken und Reflexion zu versuchen, das rückgängig zu machen, das umzukehren oder zu heilen, wenn Sie so wollen, was das Denken, um überhaupt als Denken möglich zu sein, seiner Sache angetan hat" (ebd.: 216).

Entsprechend sei Dialektik nichts, das von außen an das Denken herangetragen werden müsse. Ihr Moment ist dem Denken inhärent und komme in der Philosophiegeschichte immer wieder zur Geltung: Die Reflexion der Erkenntnis finde sich ja bereits bei Kant, der damit die Idee der Dialektik vorwegnehme, die sich dann bei Hegel zur Reflexion der Reflexion steigere. Da aber die nachkantische Philosophie zur Auflösung der Widersprüche im Subjekt – also zum Idealismus – tendierte, wandte sich der Materialismus so entschieden dagegen, dass er die Dialektik gleich selbst mit preisgab, woraufhin Marx den Materialismus wieder dialektisierte. Diese Geschichte, die Adorno rekonstruiert, soll aber nicht beweisen, dass Dialektik sich als eine besondere Schule oder Denktradition entfalte oder wie ein Ausgleich zwischen den Extremen funktioniere. Sie zeige, „daß die Dialektik uns die einzige Gestalt des Denkens zu sein scheint, in der das systematisch-methodische […] und das inhaltliche Motiv ja nun nicht irgendwie äußerlich zusammengebracht, sondern selber reflektiert und dadurch in ihrer Einheit bestimmt werden" (ebd.: 243).

Eine Anpassung der Dialektik ist also keine bloße Aktualisierung, sondern die Einlösung des Anspruchs des Denkens, um den es sich selbst als Ideologie betrügt. Die letzte Station oder der letzte Anhaltspunkt einer solchen Dialektik für Adorno ist Marx, dessen Kritik am Idealismus die entscheidende Erkenntnis ermöglichte, dass „das System der Gesellschaft, das ist eben wirklich die Gesellschaft so, wie sie von einem einheitlichen Punkt, nämlich von der Warenform aus, sich als Einheitliches, und zwar negativ, bestimmt" (ebd.: 261). Marx wird damit zum Vorbild der negativen Dialektik, wie sie Adorno vorschwebt, als Erkenntnis einer Gesellschaft, die sich selbst zum negativen System entwickelt hat, zur verwalteten Welt. Ein Denken, das sich derselben Systemhaftigkeit, der Identität, unkritisch überlasse, bleibe notwendig Teil dieses Herrschaftszusammenhangs und also Ideologie. Aber genau diese Pointe beinhaltet auch, dass es selbst an Marx keinen unkritischen Anschluss geben könne. Adorno hält etwa Marx vor, auch er verfolge mit seiner Geschichtsphilosophie eine „Theodizee der Geschichte" (ebd.: 263) und sei damit noch zu nah am idealistischen Modell Hegels.

Darin deutet sich eine Art Radikalisierung des negativen Moments bei Adorno an, die stellenweise wie ein Bekenntnis zur radikalen Kontingenz poststrukturalistischer Theoriegebäude oder zum nachmetaphysischen Denken der Sozialphilosophie in Folge von Habermas anmutet. Ließe sich Adorno doch schließlich mit jener Tradition kritischen Denkens vereinen, das aus dem formalen Bruch mit der materialistischen Dialektik in der marxistischen Tradition hervorging? Ironischerweise lassen sich – ähnlich wie in der eingangs erwähnten Vorlesung Foucaults – genau solche Anschluss- oder Klärungsversuche auch in diesem Fall nicht vornehmen, da die entscheidenden Vorlesungseinheiten, in denen Adorno zur Marxschen Dialektik referierte, aufgrund von Tonbandproblemen nicht mit aufgezeichnet werden konnten und somit auch im Band fehlen. Diese zwangsläufige Offenheit dürfte aber ganz im Sinne Adornos sein, der eben keine Klärung der Fragen der Dialektik vornehmen, sondern die Anstrengung skizzieren wollte, die es bedeutet, sich diesen Herausforderungen überhaupt zu stellen.

So schwankt Adorno schließlich in seiner Einschätzung zum Stellenwert des dialektischen Widerspruchs: Das Denken, als Identitätsdenken und Formalisierung, scheint immer im Widerspruch zur Sache zu stehen. Aber zugleich ist Adorno klar, dass dieser Zusammenhang selbst einer der Herrschaft ist, ein menschengemachter und keinesfalls ein Naturgesetz. Wie er in den angehängten Stichworten zu den Vorlesungen schreibt, ist Dialektik „die Ontologie des falschen Zustandes“ (ebd.: 376). Entscheidend für das Denken, für eine negative Dialektik, sei schließlich, sich dieses Zusammenhangs bewusst zu sein und ihn der Tendenz nach überwinden zu wollen. Ein praktischer Anspruch des Denkens, der entsprechend die Konsequenz mit sich bringt: „was das dialektische Denken taugt, das zeigt sich ganz allein in ihrer [der Dialektik, Anmerkung d. A.] eigenen Durchführung“ (ebd.: 201). Diese Aufgabe steht mit Adornos Vorlesung damit auch heute wieder im Raum, nämlich die konkrete Durchführung eines Programms, das dem Anspruch nach eine wirkliche Erkenntnis der Gesellschaft sein will und sich darin praktisch bewähren muss. Ein solches Vorhaben liegt seit langem brach und wäre dabei heute umso wichtiger.

Literatur

Adorno, Theodor W., 2003a: Die Aktualität der Philosophie. In: Ders., Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften, Band I, Frankfurt (Main), 325–344.

Adorno, Theodor W., 2003b: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften, Band XI, Frankfurt (Main).

Adorno, Theodor W., 2021: Fragen der Dialektik (1963/64). Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 11, Berlin.

Foucault, Michel, 1977: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt (Main).

Foucault, Michel, 2015: Die Strafgesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1972–1973, Frankfurt (Main).

Wertepluralismus ohne Relativismus

Entscheiden im Angesicht unvereinbarer Imperative

Mario Clemens[*]

Crowder, George, 2021: *The Problem of Value Pluralism. Isaiah Berlin and Beyond*, New York.

Als König Kreon ein Dekret erlässt, das die Bestattung von Polyneikes verbietet, sieht sich dessen Schwester Antigone vor die schwierige Wahl gestellt, ob sie dem königlichen Gesetz folgen oder ihren Bruder bestatten soll. Antigone folgt ihrem Gewissen und ihrem Glauben, nimmt eine symbolische Bestattung vor und stellt sich dann den Konsequenzen ihres bewussten Gesetzesbruchs.

Die meisten Leserinnen und Leser von Sophokles Drama werden wohl mit Antigones Entscheidung sympathisieren; in diesem konkreten Fall scheint es richtig, dem eigenen Gewissen den Vorzug vor dem Gesetz zu geben. Wie aber steht es um die abstrakte Frage, ob im Konfliktfall den geltenden Gesetzen oder den individuellen Wertüberzeugungen der Vorzug zu geben sei? Wer nun erwidern möchte „es kommt darauf an…" befindet sich bereits im Zentrum von George Crowders jüngster Veröffentlichung, die sich mit der Schwierigkeit auseinandersetzt, im Konfliktfall zwischen Werten zu entscheiden, die sich nicht pauschal in eine Hierarchie einordnen lassen. Freiheit, Demokratie, Sicherheit, Gesundheit – diese und weitere solcher ultimativer menschlicher Werte lassen sich nicht in eine überzeugende abstrakte Rangordnung bringen, die wir dann bei einer konkreten Wertekollision als Entscheidungshilfe heranziehen könnten. Allerdings – und das ist die Pointe von Crowders *The Problem of Value Pluralism* – folgt daraus nicht, dass Entscheidungen zwischen konfligierenden Werten willkürlich erfolgen müssen. Im konkreten Fall kann es durchaus gute Gründe geben, einem bestimmten Wert (etwa der Sicherheit im Falle der Ausbreitung eines potentiell tödlichen Virus) mehr Gewicht zu geben, als einem konkurrierenden (etwa der Freiheit).

George Crowder, emeritierter Professor an der australischen Flinders Universität, hat sich früh auf Isaiah Berlin und dessen Idee des Wertepluralismus spezialisiert. Wertepluralismus besagt hier, dass es eine Vielzahl von Werten gibt, die regelmäßig miteinander in Konflikt geraten, zwischen denen sich jedoch keine allgemeine Hierarchie aufstellen lässt, da sie jeweils einen einzigartigen und daher unvergleichlichen Beitrag zum menschlichen Glück leisten. Crowder hat nahezu sein gesamtes Forscherleben dem

* Mario Clemens, Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)
Kontakt: clemens@europa-uni.de

M. Clemens, Wertepluralismus ohne Relativismus,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 341–347 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.20

Ausbuchstabieren der bei Berlin oft nur angedeuteten (und zum Teil missverständlich formulierten) Implikationen dieser Idee gewidmet.

Auch *The Problem of Value Pluralism* beginnt im ersten Kapitel mit der Rekapitulation dieser Grundidee (vgl. Crowder 2021: 11 ff.), wobei Crowder sich in den anschließenden Kapiteln mit verschiedenen Autorinnen und Autoren auseinandersetzt, denen allen gemeinsam ist, dass sie (oft im expliziten Anschluss an Berlin) Antworten auf die durch die Grundannahme des Wertepluralismus aufgeworfenen Fragen anbieten; allen voran die Frage, wie informierte Entscheidungen möglich sind, wenn inkommensurable – also nicht mittels eines verbindlichen Maßstabs miteinander zu vergleichende und gegeneinander abzuwägende – Werte miteinander im Konflikt stehen.

Das zweite Kapitel ist der Idee gewidmet, dass es so etwas wie „great goods" (ebd.: 43 ff.) gibt, Güter beziehungsweise Werte, die für das menschliche Wohl von zentraler Bedeutung sind und die sich von weniger zentralen (und entsprechend weniger universalen) Gütern unterscheiden lassen. Gelänge es eine verbindliche Liste von Gütern beziehungsweise Werten zu identifizieren, die für das menschliche Wohlergehen grundsätzlich von zentraler Bedeutung sind (auch wenn die konkreten Betonungen zwischen verschiedenen Zeiten, Orten und Situationen variieren), hätte dies den Vorteil, das Problem des Wertepluralismus quantitativ zu begrenzen. Dann wäre klar, welche Werte aus wertepluralistischer Sicht zunächst einmal gleiche Berücksichtigung verdienen und auf welche Werte dies nicht zutrifft. Auch wenn Crowder der Möglichkeit einer solchen verbindlichen Auswahl gegenüber skeptisch bleibt (vgl. ebd.: 58 ff.), sieht er Martha Nussbaums Grundbefähigungen *(central capabilities)* als den bis heute vielversprechendsten Entwurf an (vgl. ebd.: 62).

Wichtig für Crowder ist an dieser Stelle aber, dass das Problem des Wertepluralismus durch einen solchen Ansatz zwar greifbarer und im Gesamtumfang reduziert wird, dass es damit aber noch keineswegs verschwindet (vgl. ebd.: 60). Ein Beispiel, das Crowder selbst nicht anführt, verdeutlicht dies: Mit Blick auf Impfungen gegen das Coronavirus ist leicht zu sehen, wie zwei von Nussbaums Grundbefähigungen, körperliche Gesundheit *(bodily health)*, und körperliche Unversehrtheit *(bodily integrity)* (vgl. Nussbaum 1999: 235), miteinander im Konflikt stehen können, zum Beispiel im Falle einer Impfpflicht.

Im dritten und vierten Kapitel wendet sich Crowder der Frage zu, ob dem Problem des Wertepluralismus durch den Rückgriff auf spezifische Kontexte beizukommen ist. Crowder prüft und verwirft verschiedene Vorschläge (zum Beispiel Kontext der eigenen Biographie, kultureller Kontext) und kommt schließlich zu dem Schluss, dass am ehesten noch der Verweis auf den historischen Kontext weiterhilft. Einerseits schließt der Wertepluralismus per Definition die Bevorzugung einer bestimmten politischen Ideologie aus, da keinem Wert (wie der Freiheit im Liberalismus oder dem Bewahren gewachsener Strukturen und Normen im Konservatismus) pauschal der Vorzug gegeben werden kann. Andererseits ist damit nicht ausgeschlossen, dass unter spezifischen historischen Bedingungen einer bestimmten Form der Organisation des Gemeinwesens eine Überlegenheit zugesprochen werden kann. In diesem Sinne sieht Bernard Williams, wie Crowder ausführt, den Liberalismus als die unter den Bedingungen der Moderne einzig

valide Form der politischen Organisation (vgl. Crowder 2021: 94). Crowder pflichtet Williams bei, dass die vom Liberalismus ins Zentrum gerückten Werte der Freiheit und Autonomie erst unter den Bedingungen der Moderne an Relevanz gewinnen, insofern erst jetzt die ökonomischen und kulturellen Voraussetzungen vorliegen, die diese Werte für die Menschen bedeutsam machen. Schlussendlich verwirft Crowder aber Williams These, dass der Kontext der Moderne automatisch allein den Liberalismus nahelege, indem er auf China und andere asiatische Staaten verweist, deren politische Systeme eindeutig nicht dem Liberalismus verpflichtet sind, die aber nichtsdestotrotz als Teil der Moderne gesehen werden müssen (vgl. ebd.: 111).

Hier ließe sich natürlich einwenden, dass die Existenz illiberaler Regime und Williams Aussage, der Liberalismus sei die unter Bedingungen der Moderne einzig legitime Form politischer Organisation, sich durchaus in Einklang bringen ließen; die bloße Existenz einer bestimmten Form politischer Organisation sagt ja noch nichts über den Grad ihrer Legitimität aus. Crowders Argument fußt hier allerdings auf der Annahme, dass die Bevölkerungen der fraglichen asiatischen Staaten individuelle Freiheit hintanstellen, um Werte zu genießen, die für sie von höherer Bedeutung seien, wie etwa gesellschaftliche Harmonie (vgl. ebd.: 111).

Nach der ausführlichen Diskussion verschiedener Ansätze, die Crowder allenfalls teilweise überzeugend findet, wendet er sich ab dem fünften Kapitel konzeptionellen Ansätzen zu, denen er die meiste Überzeugungskraft attestiert. Die Idee ist dabei folgende: Wenn das Problem des Wertepluralismus darin besteht, dass sich ultimative Werte nicht pauschal in eine Rangordnung bringen lassen, wir aber in konkreten Fällen, in denen solche Werte in Konflikt geraten, dennoch begründete Entscheidungen treffen wollen, dann brauchen wir zumindest eine grobe Orientierung. Und eine solche Orientierung können, den konzeptionellen Ansätzen zu Folge, Prinzipien bieten, die sich mittels logischen Schlussfolgerns aus dem Konzept des Wertepluralismus selbst ableiten lassen.

Ein erstes Prinzip, das Crowder auf diese Weise aus dem Konzept des Wertepluralismus ableitet, ist das Prinzip der Vielfalt beziehungsweise Wertediversität *(value diversity)*. Das Argument betont zwei zentrale Annahmen des Wertepluralismus. Erstens die Inkommensurabilität von für den Menschen zentralen Werten, die die prinzipielle Gleichwertigkeit dieser Werte impliziert. Zweitens die Annahme, dass sich – insbesondere in individuellen Lebensentwürfen, aber auch in vielen, Menschen einschließenden Lebensformen – immer nur eine Auswahl dieser Werte (zum Teil) realisieren lässt. Aus dem Verbund dieser beiden Annahmen ergibt sich ein wertepluralistisches Argument für Diversität. Wenn die verschiedenen ultimativen Werte je für sich einen Wert besitzen, jedoch nicht alle von den gleichen Personen (oder Lebensformen) realisiert werden können, so ist es ein Gewinn, wenn durch die Vielfalt der Lebensentwürfe zugleich eine Vielfalt von realisierten ultimativen Werten entsteht. Demnach sind Bedingungen vorzuziehen, unter denen möglichst viele solcher ultimativen Werte realisiert werden können.

Aus der Annahme der Inkommensurabilität, die eine prinzipielle Gleichwertigkeit aller ultimativen Werte nahelegt, ergibt sich weiterhin, dass es besser ist eine Balance zwischen einer Vielfalt von Werten zu ermöglichen, als wenigen oder einzelnen Werten

Priorität gegenüber allen anderen Werten einzuräumen. Daraus ergibt sich für Crowder ein Argument für den Liberalismus. Zwar ist es richtig, dass der Liberalismus nicht neutral ist und durchaus nicht alle denkbaren Werte in gleicher Weise fördert oder auch nur einschließt. Allerdings ist der Liberalismus in dieser Hinsicht relativ gesehen die beste Wahl. „The best that can be achieved is a political structure that is more accommodating than its rivals, and that is what is provided by liberalism" (ebd.: 138).

Im folgenden sechsten Kapitel nutzt Crowder seinen konzeptionellen Ansatz, um die Form von Liberalismus weiter zu spezifizieren, die ihm zufolge durch das Konzept des Wertepluralismus nahegelegt wird. Dabei ist er sich im Klaren, dass die Form von Liberalismus, für die er sich auf der Basis seiner wertepluralistischen Überzeugung einsetzt, durchaus seinen Preis hat. Hier ist allerdings zu sehen, dass dies aus wertepluralistischer Perspektive auf ausnahmslos alle politischen Ordnungen zutrifft, da diese einigen ultimativen Werten den Vorzug vor anderen, für das menschliche Wohlergehen aber nicht weniger zentralen, Werten geben. „The only question is how far a proposed ranking answers to fundamental pluralist concerns" (ebd.: 162).

Hier lohnt es sich kurz innezuhalten. Crowder geht davon aus, dass aus pluralistischer Sicht niemals behauptet werden kann, dass einem Wert wie Autonomie immer und überall der Vorzug vor einem anderen fundamentalen Wert, wie Toleranz, eingeräumt werden kann. Das impliziert erst einmal, dass verschiedene politische Ordnungen, mit ihren je eigenen Wertepriorität en, gleichermaßen begrüßenswert sind. Ungeachtet dieses ehernen Grundsatzes des Wertepluralismus, lassen sich nach Crowder allerdings dennoch Werte identifizieren, denen im Regelfall der Vorzug zu geben ist, weil sie dem im Konzept selbst enthaltenen grundlegenden Anliegen des Wertepluralismus näher sind als andere.

In diesem Sinne tritt Crowder für einen Liberalismus ein, der die persönliche Autonomie gegenüber der Toleranz vor kulturellen Minderheiten betont. Crowder führt verschiedene Argumente für diesen, von ihm festgestellten, herausgehobenen Wert der Autonomie an. Ein zentrales Argument, das sich erneut aus dem Konzept des Wertepluralismus selbst ergibt, ist, dass der Wertepluralismus den Einzelnen zwangsläufig vor schwere Entscheidungen stellt, da Werte sich nicht schon von vornherein in einer Hierarchie befinden, die der Entscheiderin bzw. dem Entscheider im Konfliktfall anzeigen würde, welchem Wert der Vorzug zu geben ist. Was wir in diesen Situationen brauchen, um zu guten (wenn auch prinzipiell mit Kosten verbundenen) Entscheidungen zu kommen, ist die Fähigkeit eigenständig und kritisch nachzudenken, kurz: persönliche Autonomie (vgl. ebd.: 155).

Nach Crowder lassen sich weiterhin Affinitäten zwischen Wertepluralismus und Demokratie einerseits und Wertepluralismus und Kompromiss andererseits ausmachen. Dem Nachweis dieser beiden Verbindungen ist Kapitel sieben gewidmet. Insofern es sich bei Demokratien um Systeme handelt, die einer Vielfalt an Stimmen die Möglichkeit geben gehört zu werden, fördern diese eine Vielfalt an Werten und damit ein implizites Prinzip des Wertepluralismus. Dieser konzeptionelle Link zwischen Wertepluralismus und Demokratie muss, laut Crowder, jedoch präzisiert werden. Wo Demokratie in der Durchsetzung des Willens der Mehrheit besteht, sind die Werte der unterlegenen Minder-

heit in Gefahr, was aus wertepluralistischer Sicht ein Problem darstellt. „Liberal forms of democracy, which respect the rights of individuals and minorities, are consequently closer to realizing pluralist diversity than is mere majoritarianism“ (ebd.: 187).

Was Kompromisse betrifft, sieht Crowder wieder mehrere Argumentationsstränge, mit denen sich Kompromiss und Wertepluralismus logisch verbinden lassen. Die direkteste Verbindung ist diese: Wertepluralisten haben keinen Grund einen ultimativen Werte höher zu bewerten als andere solcher Werte. Daher werden sie, in einem Fall, wo zwei oder mehr dieser Werte miteinander in Konflikt geraten, vor Lösungen zurückschrecken, die einem Wert gegenüber allen anderen einseitig den Vorzug geben. Vielmehr werden sie versuchen eine Lösung anzustreben, die alle relevanten Werte graduell berücksichtigt, wenngleich es oft gute Gründe geben wird, einen oder einzelne Werte stärker zu berücksichtigen als andere. In jedem Fall wird das Ergebnis eher ein Kompromiss sein als die kompromisslose Durchsetzung eines einzelnen Wertes auf Kosten aller anderen.

Lässt sich das Problem des Wertepluralismus (wie in konkreten Situationen, in denen zwei oder mehr Werte miteinander in Konflikt stehen, entschieden werden soll, wenn keine allgemeine Werte-Rangordnung zur Verfügung steht) also jedes Mal einfach durch einen Kompromiss lösen? Hier ist zunächst zu sagen, dass in diesem Fall immer noch das Problem einer angemessenen Gewichtung zwischen den Werten bestehen bliebe. Schwerer aber wiegt, dass es Fälle geben kann, wo ein Kompromiss nicht angezeigt ist. Das bekannteste Beispiel für das, was Avishai Margalit einen „faulen Kompromiss“ *(rotten compromise)* (vgl. ebd. 2021: 185) nennt, ist das Münchner Abkommen von 1938. Hier wäre eine kompromisslose Haltung von Großbritannien und Frankreich gegenüber Hitler angezeigt gewesen.

Crowder diskutiert Margalits Konzept der „faulen Kompromisse“ als Vorschlag eine klare Grenze zwischen solchen Kompromissen zu ziehen, die wünschenswert sind, und solchen, auf die das nicht zutrifft und die unbedingt vermieden werden sollten. Crowder verwirft Margalits Vorschlag als zu eng. Unter das Ausschlusskriterium „fauler Kompromiss“ fielen bei Margalit lediglich jene extremen Fälle, die Verbrechen gegen die Menschlichkeit einschließen (vgl. ebd.: 187). Das findet Crowder unbefriedigend, denn: „There could be a compromise which did not involve inhuman treatment or complicity with an inhuman regime but which was still undesirable“ (ebd.: 187). Crowder zeigt nun auf, wie jene Prinzipien und Konzepte, von denen er zuvor gezeigt hat, dass sie konzeptionell mit der Idee des Wertepluralismus verbunden sind, als Kriterien dienen können, mit denen sich die Grenzen wünschenswerter Kompromisse aufzeigen lassen. „The limits of compromise are best captured by the principles of value diversity, personal autonomy, and inclusive democracy“ (ebd.: 188). Kompromisse, die eines oder mehrere dieser Prinzipien gefährden, erscheinen aus wertepluralistischer Sicht als problematisch. Wo sie nicht schlicht verworfen werden, bedürfen sie – so lässt sich, der Logik Crowders folgend, ergänzen – zumindest der besonderen Rechtfertigung.

Im letzten und achten Kapitel setzt sich Crowder mit der Frage auseinander, welche rechtsstaatlichen Strukturen der Wertepluralismus nahelegt. Erneut seinem konzeptionellen Ansatz folgend, identifiziert Crowder insbesondere die Gewaltenteilung als zentrale,

durch den Pluralismus nahegelegte Institution. Außerdem zeigt er auf, wie sich die Institution des *judicial review* – also die kritische Prüfung von durch die demokratisch gewählte Legislative erlassenen Gesetzen durch die nicht demokratisch gewählte Judikative – aus wertepluralistischer Sicht gegen Kritiker wie Jeromy Waldron verteidigen lässt. Das Kapitel endet mit einer ausgesprochen spannenden, weil sehr nah an der konkreten politischen Praxis verlaufenden Auseinandersetzung mit der Arbeit von politischen Entscheidungsträgern, die regelmäßig zum Dilemma-Management gezwungen sind, wenn sie sich den Forderungen zweier starker Imperative (zum Beispiel Arbeitsplatzerhalt versus Klimaschutz) ausgesetzt sehen, die schwer miteinander in Einklang zu bringen sind.

Das zentrale Argument von *The Problem of Value Pluralism* ist, dass das Konzept des Wertepluralismus sich bei genauerer Betrachtung als keine bloße Beschreibung eines empirischen Tatbestands erweist – im Sinne einer einfachen Feststellung einer Vielfalt von zentralen Werten, die regelmäßig miteinander in Konflikt stehen –, sondern darüber hinaus normative Anteile aufweist. Diese Normen lassen sich nach Crowder am besten freilegen, indem die logischen Implikationen des Konzepts des Wertepluralismus aufgezeigt werden. Mittels dieser Normen soll es dann möglich sein, Lösungen für das durch den Wertepluralismus aufgeworfene zentrale Problem aufzuzeigen, wie in konkreten Fällen zwischen miteinander in Konflikt stehenden Werten entschieden werden kann, wenn doch prinzipiell gilt, dass die ultimativen Werte inkommensurabel sind und daher nicht in eine permanente Rangordnung gebracht werden können.

Gegen dieses Argument lassen sich zwei zentrale Einwände erheben. Zum einen ließe sich fragen, ob die Idee des Wertepluralismus empirisch überhaupt stichhaltig ist. Falls dem nicht so wäre, würde auch kein Problem des Wertepluralismus und folglich kein Bedarf, dieses zu lösen, bestehen. In diesem Sinne könnten Kritiker fragen, ob es nicht doch einen zentralen menschlichen Wert (wie den Nutzen der Utilitaristen) gibt, dem die anderen Werte nachgelagert sind und der folglich als Kriterium dienen kann, um die übrigen Werte jeweils in eine Ordnung zu bringen; zum Beispiel, indem gefragt wird, ob in einem fraglichen Fall Freiheit den größten Nutzen für die größte Zahl an Betroffenen verspricht oder ob diese nutzenmaximierende Funktion hier umgekehrt der Sicherheit zukommt. Crowder räumt ein, dass er seine zentrale Prämisse, die Existenz des Wertepluralismus, nicht beweisen kann (wie sollte ein solcher Beweis auch aussehen?). Allerdings hält er die Vorstellung, es könne einen, für alle übrigen Werte als Maßstab fungierenden, ‚Super-Wert' geben, für hochgradig unplausibel. „The evidence of experience suggests strongly that there is no such super-value and that the picture of human values presented by pluralists is indeed correct" (ebd.: 218).

Ein weiterer Einwand gegen Crowder (mit dem er sich in dem hier besprochenen Buch nicht auseinandersetzt) zielt auf seinen Stil des Philosophierens. In seinem etwa zeitgleich mit *The Problem of Value Pluralism* erschienen Buch, *The Philosophy of Isaiah Berlin,* beklagt sich Jonny Lyons über die seiner Meinung nach in der analytischen Philosophie vorherrschende unfruchtbare Art des Philosophierens. Die vieldiskutierte Frage, ob Isaiah Berlins Liberaler Pluralismus möglicherweise eine widersprüchliche Position

sei, weil der Pluralismus durch seine These der Inkommensurabilität nicht mit einer, einen bestimmten Wert ins Zentrum stellenden politischen Ideologie – in dem Fall dem Liberalismus mit seiner Betonung der Freiheit – vereinbar sein könne, diese Frage hält Lyons letztlich für unfruchtbar. Denn der in dieser Diskussion regelmäßig erhobene Vorwurf der Inkonsistenz lasse sich, so Lyons, nur aufrechterhalten, „if we allow ourselves to believe, wrongly, that deductive reasoning provides a critical perspective on Berlin's political thought" (Lyons 2020: 120). Wer mit Aristoteles, den Lyons an dieser Stelle als Gewährsmann anführt, der Ansicht ist, dass je nach Gegenstand unterschiedliche Arten des Argumentierens und Schlussfolgerns gefragt sind, und dass es zum Beispiel problematisch ist, logische Beweise, die in der Mathematik ihre Gültigkeit haben, auf das Feld der Rhetorik zu übertragen (vgl. ebd.: 119), der wird auch Crowders Beweis der konzeptionellen Verknüpfung von Wertepluralismus und Liberalismus kaum überzeugend finden beziehungsweise bestreiten, dass aus dem logischen Nachweis irgendetwas Substantielles folgt. Denn, wie Lyons (2020: 119) meint: „The assertion that the laws of necessity and entailment are decisive or even apply in some morally consequential way within the field of practical philosophy is to betray a staggering ignorance of the subject."

Mir scheint, dass sich kaum pauschal entscheiden lässt, welche dieser beiden Sichtweisen des Philosophierens (jene Crowders oder jene Lyons) überzeugender ist. Allerdings wirken Crowders Ausführungen in der Tat mitunter blutleer und ihr praktischer Nutzen wird nicht immer deutlich, zumal er die Relevanz seiner Ausführungen kaum je an empirischen Beispielen demonstriert. Eine wohltuende Ausnahme ist hier Crowders Rekurs auf die Arbeit von Thacher und Rein, die gängige Praktiken untersuchen, mit denen Institutionen Konflikte zwischen ultimativen Werten bearbeiten (vgl. Crowder 2021: 210–213).

The Problem of Value Pluralism stellt die bis heute umfassendste und klarste Darstellung des Problems dar, wie begründete Entscheidungen zwischen konfligierenden Werten möglich sind, wenn eine abstrakte Randordnung von ultimativen Werten ausgeschlossen ist. In der einschlägigen Literatur, in der diese Art analytische Probleme diskutiert werden, wird das Buch daher sicherlich zum zentralen Referenzwerk werden. Diejenigen, die an greifbaren Empfehlungen interessiert sind, wie in schwierigen Entscheidungen zu klugen Urteilen zu gelangen ist, werden die Diskussionen dagegen – von den erwähnten Ausnahmen abgesehen – oft zu abstrakt finden und den Einbezug der Perspektiven derjenigen vermissen, die mit konkreten Entscheidungsdilemmata konfrontiert sind.

Literatur

Crowder, George, 2021: The Problem of Value Pluralism. Isaiah Berlin and Beyond, New York.

Lyons, Jonny, 2020: The Philosophy of Isaiah Berlin, 2. Auflage, London.

Nussbaum, Martha, 1999: Women and equality. The capabilities approach. In: International Labour Review 3, 227–245.

Defizit oder Desiderat?

Zwei Sammelbände zur Institutionenfrage in den agonalen und radikalen Demokratietheorien

Manuel Kautz[*]

Herrmann, Steffen / Flatscher, Matthias, 2020 (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden.
Westphal, Manon, 2021 (Hg.): *Agonale Demokratie und Staat*, Baden-Baden.

Die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Spielarten agonaler und radikaler Demokratietheorien im deutschsprachigen Raum steht wenigstens seit Beginn des 21. Jahrhunderts unter dem Vorbehalt eines ‚institutionellen Defizits' dieser Theorien. Hierbei werden unterschiedliche Aspekte als defizitär erachtet, aber im Horizont dieser Kritik stehen in der Regel Fragen der Gestaltung von Institutionen (vgl. zuletzt nachdrücklich Buchstein 2020). Die Schwierigkeiten der agonalen und radikalen Demokratietheorien, Vorschläge der Gestaltung von Institutionen zu generieren, werden teils auch auf theorieinterne begriffliche Unklarheiten und eine Unterschätzung der Wirkungen bestehender Institutionen zurückgeführt (vgl. Jörke 2004: 181 f.; Wallschek 2017: 8–14).[1] Neben dem Befund selbst (vgl. Hetzel 2009: 179 ff.) steht dabei zur Diskussion, ob sich dieses Defizit beheben ließe (vgl. etwa Gaus 2004: 85 f.; Volk 2013). Und selbst wenn man zu der Konzession bereit ist, dass hier zwar kein Defizit, jedoch tendenziell eine Leerstelle vorliegt, bleibt fraglich, ob diese Leerstelle gefüllt werden sollte. Denn die auch durch die agonalen und radikalen Demokratietheorien gewonnene Einsicht in die Kontingenz der bestehenden Institutionen, die aus Konflikten hervorgegangen sind und sich in Konflikten ändern, steht wenigstens in Spannung zur theorieseitigen Behebung des institutionellen Defizits. Inzwischen wird die Debatte jedoch nicht mehr allein über solche prinzipiellen Fragen geführt. Konstruktive Vorschläge, das institutionelle Defizit zu bearbeiten und zu beheben, nehmen zu (vgl. Wallaschek 2017; Westphal

1 Diese Aspekte deuten an, dass von Seiten der Kritik eher Interesse an begründender sowie gestaltender und weniger an zunächst erklärender Theoriebildung über Institutionen geäußert wird (vgl. zu dieser Unterscheidung Göhler 1987: 8). Dass sich solche Fragen mit den Mitteln von Ansätzen bearbeiten lassen, die wie die Diskurs- und Hegemonietheorie von Mouffe und Laclau zu den agonalen beziehungsweise radikalen Demokratietheorien gezählt werden, zeigt Brodocz (2003).

* Manuel Kautz, Universität Erfurt
Kontakt: manuel.kautz@uni-erfurt.de

M. Kautz, Defizit oder Desiderat?,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 349–357 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.21

2018).[2] Diese Entwicklung dokumentieren und forcieren auch zwei kürzlich erschienene Sammelbände, die das Verhältnis von Institutionen und agonalen beziehungsweise radikalen Demokratietheorien in den Blick nehmen.[3] Der von Steffen Herrmann und Matthias Flatscher herausgegebene Band trägt den Titel *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie* (2020, im Folgenden zitiert als IdP). Manon Westphal hat den Band *Agonale Demokratie und Staat* (2021, im Folgenden zitiert als AgD) herausgegeben.

Bei zwei Sammelbänden, die relativ zeitgleich beim selben Verlag erscheinen, die eine ähnliche Zielstellung verfolgen, zu denen die Herausgeber:innen teilweise gegenseitig Beiträge beisteuern und es einzelne Überschneidungen unter den Beitragenden gibt, lohnt es sich, kurz zu schildern, wie das jeweils anvisierte Forschungsfeld konturiert wird. Herrmann und Flatscher nehmen eine Abgrenzung „zwischen einem französischsprachigen Strang der Theorien des Politischen und einem englischsprachigen Strang der Theorien des Agonalen" vor (IdP: 13). Die Kritik des institutionellen Defizits sei demnach weniger eine Kritik an Theorien des Agonalen, sondern vor allem an den stärker an Momenten des Exzeptionellen und des Widerstandes gegen Herrschaft interessierten Theorien des Politischen von Abensour, Derrida, Laclau, Lefort, Mouffe oder Rancière (vgl. IdP: 13 f.). Akzeptiert man diese Unterscheidung zwischen Theorien des Agonalen und Theorien des Politischen, wären die Herausforderungen, denen sich der von Westphal herausgegebene Band zu stellen hat, weniger grundsätzlich. Im Abgleich der Referenztheoretiker:innen, die Westphal für die agonalen Demokratietheorien in Anspruch nimmt, steht hier mit Connolly, Honig und Tully durchaus der von Herrmann und Flatscher so benannte Strang der Theorien des Agonalen im Vordergrund – mit der Ausnahme von Mouffe, die bei Westphal den agonalen Demokratietheorien zugeschlagen wird (vgl. AgD: 9). In den Aufsätzen beider Sammelbände lässt sich die skizzierte Unterscheidung aber nicht deutlich erkennen, weshalb sich die Bände plausibel als Beiträge zu einem Forschungsfeld lesen lassen.[4]

Der durch die Kritik des institutionellen Defizits aufgeworfenen Frage, inwiefern dieses Defizit der agonalen und radikalen Demokratietheorien mit Aussicht auf Erfolg behebbar ist, nehmen sich die Herausgeber:innen in ihren jeweiligen Einleitungen an. Westphal stellt zunächst klar, dass das agonale demokratietheoretische Denken nicht als „anti-institutionell" (AgD: 10) missverstanden werden sollte. Das institutionelle Defizit sei durch die Fokussierung der bisherigen theoretischen Entwicklungen auf andere Fra-

2 Beide Beobachtungen, der Befund des institutionellen Defizits (vgl. als Überblick Paxton 2020: Kap. 3; Westphal 2018: 90–98) als auch die Hinwendung zu Vorschlägen, die beanspruchen, über die Feststellung des Defizits hinauszugehen (vgl. Paxton 2020; Wingenbach 2011), lassen sich ebenso für die englischsprachige Literatur anstellen.

3 Vgl. über die hier rezensierten Bücher hinaus den von Hetzel (2017) herausgegebenen Band, für den die Kritik des institutionellen Defizits Anlass war, diese mit einem Fokus auf der radikalen Demokratietheorie Mouffes und Laclaus sowie insbesondere in staatstheoretischer Hinsicht zu überprüfen.

4 Das soll nicht bedeuten, dass es belanglos wäre, eine Abgrenzung zwischen agonalen und radikalen Demokratietheorien zu treffen und ihr Verhältnis zu bestimmen, wie es auch einige der Beiträge zu beiden Bänden vornehmen. Vgl. auch das im Handbuch *Radikale Demokratietheorie* abgedeckte Feld (Comtesse et al. 2019).

gen und Herausforderungen bedingt, aber folge nicht unmittelbar aus der auf Nicht-Abschließbarkeit des politischen Prozesses beruhenden agonalen Theorieanlage. Die Ausrichtung agonaler Demokratietheorien, so Westphal (2018: 98–107) an anderer Stelle und in ihrem Beitrag zum Band von Herrmann und Flatscher, verunmögliche letztlich nur, *ein* diesen Theorien am besten entsprechendes Institutionengefüge zu entwerfen (vgl. IdP: 212 ff.). Vielmehr verweise das institutionelle Defizit auf einen theoretischen Konkretisierungsbedarf, der sich vor dem Hintergrund identifizierbarer normativer Kriterien agonaler Theorien aus der Kritik an und im Vergleich zu bestehenden Institutionen und anderen Theorien stillen lasse. Bei solchen Versuchen müssten aber die kontingenztheoretischen Grundannahmen der agonalen Theoriefamilie in Rechnung gestellt werden (vgl. AgD: 11 f.). Insgesamt sollen so „Institutionenkonzeption und Institutionenkritik" (AgD: 12) gleichwertig und sich gegenseitig ergänzend zum Unterfangen der institutioneninteressierten Weiterentwicklung agonaler Demokratietheorien beitragen.

Ähnlich wie Westphal erkennen Hermann und Flatscher in Fragen der Institutionengestaltung ein Desiderat und kein notwendiges Defizit radikaler Demokratietheorien. Dies zeige sich auch anhand von vier Gemeinsamkeiten der im Band in den Blick genommenen Theorien des Politischen und ihren institutionellen Implikationen (vgl. im Folgenden IdP: 10–13 und 19 f.): (1) Der mit Arendt konstatierten „Pluralität der Menschen" (IdP: 13) stehe institutionell eine Verpflichtung auf Gleichheit gegenüber. (2) Der grundsätzlich konfliktorientierten Perspektive entsprächen Institutionen, die Herausforderungen und politischen Streit erleichtern. (3) Die Kontingenz von Entscheidungen solle auch in der Praxis der Institutionen ausgestellt und sichtbar gemacht werden. (4) Im Rückgriff auf Derrida gehe mit der Gründung von Ordnungen ein „Akt der *Ur-Gewalt*" (IdP: 12, Hervorhebung im Original) einher, aus dem sich die Anforderung der institutionell zu leistenden kontinuierlichen Besinnung auf die mit dieser Gewalt einhergehenden Ausschlüsse ableite. Diese generalisierte Aufstellung von „Prinzipien" (IdP: 20) scheint in ihrem Inhalt weniger überraschend, als dass Herrmann und Flatscher Pluralität, Konflikt, Kontingenz und Ur-Gewalt als „gleichursprüngliche und kokonstitutive Merkmale" (IdP: 10) der Theorien des Politischen einführen, ohne weitergehende Überlegungen zu deren ‚Gleichursprünglichkeit' und ‚Kokonstitutivität', und was damit im Kontext des von den Herausgebern anvisierten frankophonen Stranges gemeint sein könnte, auszuführen.

Die zentrale und paradoxe Einsicht beider Einleitungen lautet, dass der Erhalt der Offenheit des politischen Prozesses und die Bejahung der Kontingenz auf institutionelle Einhegungen angewiesen bleibt. Ob sie damit die externe Kritik des institutionellen Defizits von dem Vorhaben der konstruktiven Behebung des institutionellen Defizits überzeugen können, bleibt abzuwarten. Der Einwand könnte an dieser Stelle weiterhin lauten, dass dieses Vorhaben stringenter und mit weniger (Begründungs-)Aufwand aus anderen Ressourcen als denen der agonalen und radikalen Demokratietheorien schöpfen könnte. Wie steht es aber um die interne Kritik derer, die selbst zu den Diskussionen der agonalen und radikalen Demokratietheorien beitragen? Dem Band von Herrmann und Flatscher ist hier zugute zu halten, dass insbesondere mit dem Beitrag

von Oliver Flügel-Martinsen und Franziska Martinsen noch einmal skeptische Stimmen zu Wort kommen. Gegenüber dem vorrangigen Anliegen des Bandes plädieren Flügel-Martinsen und Martinsen für eine radikaldemokratische Theorie, die Institutionen als solche zwar nicht ablehnt, aber kritisch befragend aufzeigt, dass die gegebenen Institutionen immer auch ganz andere sein könnten (vgl. IdP: 33 f., 37 f.). Diese Aufgabenbestimmung schließe jedoch nicht mit ein, aus radikaldemokratischer Perspektive Institutionen zu gestalten und zu rechtfertigen (vgl. IdP: 30, 35). Hier spiele nicht nur der Vorrang der Kritik vor der Begründung in den radikalen Demokratietheorien eine Rolle, sondern auch das Selbstverständnis dieser Theorien. Mit der Aufgabe der Institutionengestaltung würde die radikale Demokratietheorie ihre eigenen Ansprüche gegenüber der politischen Praxis schlicht überschätzen. Stattdessen müsse sie sich als „Teil" einer nicht nur akademisch betriebenen „Praxis der kritischen Infragestellung" verstehen (IdP: 30).

Jenseits abstrakter Begründungen von Versuchen, über das institutionelle Defizit der agonalen und radikalen Demokratietheorien hinauszugehen, bieten die Beiträge zu den Sammelbänden konkretes Anschauungsmaterial für solche Versuche. Insgesamt decken die beiden Sammelbände ein breites Spektrum theoretischer Perspektiven sowie zu befragender, zu kritisierender und zu gestaltender Institutionen ab, wenngleich eine Orientierung am bestehenden Gefüge liberaler und repräsentativer Institutionen erkennbar ist. Da bei der Fülle an Beiträgen eine einzelne Besprechung aller Beiträge nicht möglich ist, zeige ich im Folgenden schlaglichtartig vier Strategien auf. Hierbei gehe ich zuerst auf zwei Auffälligkeiten in der Gesamtschau der Beiträge ein: die andauernde Unklarheit des Institutionenbegriffs in der Debatte um das institutionelle Defizit sowie die weiterhin fragliche Eigenständigkeit der agonalen und radikalen Demokratietheorien in der Institutionenfrage.

Zunächst hat mich überrascht, dass sich in beiden Bänden kaum fokussierte Auseinandersetzungen mit dem Institutionenbegriff selbst finden. Dies ist gerade auch deshalb erstaunlich, da, wie Malte Miram in seinem Beitrag zu *Agonale Demokratie und Staat* beobachtet, nicht nur die agonalen Demokratietheorien ein Institutionendefizit haben. Gleichermaßen verwendet die Kritik des institutionellen Defizits den für sich genommen bereits umstrittenen Institutionenbegriff nicht eindeutig, scheint dessen Eindeutigkeit jedoch vorauszusetzen (vgl. AgD: 65 f.). Miram zeigt die Offenheit des Institutionenbegriffs in seinen verschiedenen disziplinären Bezügen zu Soziologie (Gehlen, Hauriou) und Politikwissenschaft (Göhler) auf, um „eine Heuristik der Vielfalt der Institutionenverständnisse" (AgD: 72) zu gewinnen, die überhaupt erst den Blick für die Thematisierung von Institutionen in den agonalen Demokratietheorien schärfen könne. Dieses Vorgehen scheint durchaus vielversprechend, zumal Miram im Zuge dessen die Unterscheidung von ‚Politischem' und ‚Politik' in den Institutionenbegriff einschreibt. So gewinnt er einen Maßstab der Offenhaltung des politischen Prozesses durch Institutionen (vgl. AgD: 85 f.). Mit der exemplarischen Analyse von Mouffes Werk wird das volle Potential dieses Ansatzes jedoch nicht veranschaulicht, da Mouffe einer institutionenaffineren Position im agonalen und radikaldemokratischen Spektrum zugerechnet werden kann (vgl. Flügel-Martinsen 2020: 127 f.). Was kann die Schärfung des Institu-

tionenbegriffs für die Auseinandersetzung mit Theorien leisten, die Institutionen stärker infrage stellen?

An so einer Theorieauswahl von *least likely cases* orientieren sich Milos Rodatos und Rieke Trimçev. Sie ziehen die Theorien von Rancière und Laclau heran, um zu zeigen, dass sich institutionenkonstruktive Perspektiven auch in Theorien finden lassen, für die dies kaum erwartet wird (vgl. AgD: 123). Insgesamt plädieren Rodatos und Trimçev so dafür, dass die radikalen Demokratietheorien nicht auf die Artikulation mit oder Anreicherung durch andere Denktraditionen angewiesen sind, sondern ihre Institutionenlücke ohne Schützenhilfe selbst schließen können (vgl. AgD: 122). Diese Eigenständigkeit veranschaulichen Rodatos und Trimçev, indem sie die Analyse der allgemeinen Repräsentationsbegriffe Rancières und Laclaus zur Generierung von Vorschlägen der Gestaltung von Institutionen politischer Repräsentation nutzen. Die Position der Eigenständigkeit radikaler Demokratietheorien ist über beide Bände hinweg bemerkenswert, da sie neben Westphal so offensiv nur von Rodatos und Trimçev vertreten wird. Gleichwohl ist anzumerken, dass weitere Beiträge diese Position zwar nicht explizieren, aber doch exemplifizieren, wie Oliver Lembcke, indem er inspiriert von Lindahl die Theorien von Honig, Mouffe und Tully daraufhin befragt, wie „sich das Verhältnis von Politik und Recht nicht nur in kritischer Absicht, sondern auch institutionenpolitisch in innovativer Weise bestimmen lässt“ (AgD: 172).

Ein größerer Teil der Beiträge beider Bände, die eine institutionengestaltende Perspektive einnehmen, versucht jedoch die Vermittlung mit anderen theoretischen Strömungen. Dabei erfreut sich der Republikanismus in verschiedenen Spielarten besonderer Beliebtheit. Fraglos lässt sich die Eigenständigkeit der agonalen und radikalen Demokratietheorien in der Institutionenfrage so nur weniger entschieden behaupten. Gleichwohl wird auf diese Weise das Desiderat der Sichtung des bislang von den agonalen und radikalen Demokratietheorien weitgehend ignorierten republikanischen *Erbes* (Richter 2016) adressiert.

Exemplarisch lässt sich dies am Beitrag von Herrmann zu dem von ihm gemeinsam mit Flatscher herausgegebenen Band aufzeigen. Hier werden radikale Demokratie und Republikanismus zunächst gegenseitig kritisch positioniert, da die radikale Demokratie die Ausübung von Herrschaft durch das Volk vernachlässige, der Republikanismus jedoch die Frage nach der Zugehörigkeit zum Volk zu wenig problematisiere (vgl. IdP: 228–232). Designvorschläge für die Herausforderung, der sich die radikale Demokratie stellen muss, entwickelt der Beitrag dann maßgeblich anhand von John McCormicks Machiavelli-Interpretation im Sinne eines ‚plebejischen‘ Republikanismus (vgl. McCormick 2011).[5] Im Unterschied zu dem von McCormick entworfenen (kollektiven) ‚Volkstribunat‘ geht es Herrmann nicht um die durch den Klassengegensatz geprägte Kontrolle politischer Eliten (vgl. IdP: 241 f.). Aus meiner Sicht ist allerdings weniger die von Herrmann ausgemachte populistische Tendenz dieses Vorschlags für die radikale Demokratietheorie

5 Mit dieser Anleihe trifft sich Herrmann mit dem Beitrag von Dirk Jörke und Christoph Held zu *Agonale Demokratie und Staat*.

problematisch, sondern vor allem die institutionelle Privilegierung einer bestimmten Konfliktlinie. Ferner vermag auch McCormicks essentialisierende Annahme der Tugendhaftigkeit der Tribun:innen nicht zu überzeugen (vgl. Rehfeld 2011). Nach Herrmanns Vorschlag sollen die Mitglieder des Tribunats „über das Ethos der politischen Kommunikation […] wachen" (IdP: 243). Darunter versteht Herrmann, zunächst unter Absehung der parlamentarischen Kräfteverhältnisse, die Verpflichtung der politischen Auseinandersetzungen auf „Dialogizität" beziehungsweise „die Form eines Redewettstreits" (IdP: 244). In formaler Hinsicht könnte man sich bei dieser Aufgabenformulierung eines Volkstribunats sogar an die Rolle des Verfassungsgerichts bei Habermas (1992: 320), „die Inhalte strittiger Normen vor allem im Zusammenhang mit den Kommunikationsvoraussetzungen und Verfahrensbedingungen des demokratischen Gesetzgebungsprozesses [zu] überprüfen", erinnert fühlen. Ein Unterschied ist freilich, dass das Volkstribunat bereits während der legislativen Rechtsetzung und nicht bloß nachträglich agieren würde. Der Vergleich mit Habermas bietet sich hier aber mehr noch im Hinblick auf einen anderen Gesichtspunkt an. Denn die Frage nach dem Gehalt des zu überwachenden Ethos der politischen Kommunikation kann – hier holt die radikale Demokratie das plebejisch-republikanische Volkstribunat ein – nur mit Verweis auf die Praxis beantwortet werden, die Einschränkungen von Sprechweisen zu reflektieren und zu überwinden habe (vgl. IdP: 245). Dies mag einer jener Punkte sein, an dem die Kritiker:innen des institutionellen Defizits der radikalen Demokratietheorien sich bestätigt sehen werden, wenngleich aus der Perspektive dieser Theorien Herrmanns Schlussfolgerung konsequent ist.

Mit der politischen Praxis ist ein Bereich angesprochen, dessen besondere Bedeutung für die agonalen und radikalen Demokratietheorien immer wieder hervorgehoben wird (vgl. Flügel-Martinsen 2020: 43 ff.) und der zuletzt mit dem Konzept präfigurativer Praktiken auch die empirisch angereicherte Weiterentwicklung dieser Theorien angestoßen hat (vgl. Leonhardt/Nonhoff 2019). In dieser Hinsicht ist interessant, wie Niklas Plätzer in seinem Beitrag zu *Institutionen des Politischen* vier „Argumentationsstrategien […], die in radikaler Demokratietheorie eine *normative Präferenz* für bestimmte Institutionen plausibilisieren sollen", skizziert (IdP: 325, Hervorhebung im Original). Hierbei unterscheidet er zunächst die Strategien „eines *‚emanzipatorischen Apriorismus'*" (IdP: 334, Hervorhebung im Original, mit Zitat von Marchart 2010: 183), „einer *politischen Ontologie*" und „einer *‚schwachen' Geschichtsphilosophie*" (IdP: 334, Hervorhebungen im Original), die vor allem als Erzählung der ‚demokratischen Revolution' Eingang in die radikalen Demokratietheorien gefunden hat. Plätzer kritisiert diese Strategien für ihre geringe Überzeugungskraft und im letzten Fall auch für ihren Eurozentrismus, zumal die etwa bei Laclau und Mouffe zu findende Kombination der zweiten und dritten Strategie die ontologische These mit der partikularen nordamerikanisch-europäischen Erfahrung stützt (vgl. IdP: 334 f., 338 f.). Demgegenüber plädiert Plätzer in Anlehnung an Abensour für eine vierte Strategie, die reflexive Theoriebildung an Praxiserfahrungen mit Alterität, Kontingenz und Pluralität ausrichtet, um so die Probleme der anderen Strategien, also apriorische Setzung, Ontologisierung und Geschichtsphilosophie, zu vermeiden (vgl. IdP: 342 f.).

Vor diesem Hintergrund verwundert es, dass zwar in vielen Beiträgen zu beiden Bänden historische und aktuelle Beispiele aufgerufen werden, um Ideen und Gedankengänge zu illustrieren, jedoch kein Beitrag etwa an einer konkreten Institution detailliert nachzeichnet, wie Institutionenentwicklung und -gestaltung in Praktiken vollzogen werden und wie dies in die agonale und radikaldemokratische Theoriebildung über Institutionen einfließen könnte. Mit so einem Interesse an auch alltäglichen Praktiken der Institutionalisierung könnte die agonale und radikaldemokratische Diskussion, wie von Westphal (AgD: 13) als ein Ziel formuliert, auch Anschluss an die weiterhin von der deliberativen Demokratietheorie dominierte, aber sich pluralisierende Debatte über *democratic innovations* finden (vgl. Asenbaum 2022).

Über das zentrale Vorhaben der Sammelbände und den Fokus dieser Rezension hinaus bieten beide Bände auch Beiträge, die weniger dezidiert an Fragen des Institutionendesigns interessiert sind, aber vermittels historischer Kontextualisierungen und Begriffsaneignungen oder der grundsätzlichen Entwicklung von agonalen und radikaldemokratischen Perspektiven auf einzelne Institutionen produktive Ansätze und Anknüpfungspunkte für die weitere Debatte anbieten. In der Gesamtschau beider Bände fällt die eingangs bemerkte Ähnlichkeit der Anliegen kaum ins Gewicht. Überschneidungen zwischen den diskutierten Theoretiker:innen und Institutionen führen im Ergebnis eher zu einem anregend pluralen Panorama als zu vermeidbaren Dopplungen. Für sich genommen geht bei dem von Herrmann und Flatscher herausgegebenen Band *Institutionen des Politischen* die im Vergleich größere Zahl mit einer nicht auf die frankophonen Theorien des Politischen beschränkten, sondern einer thematisch breiten sowie stärker offen und assoziativ wirkenden Auswahl an Beiträgen einher. Der Band *Agonale Demokratie und Staat*, herausgegeben von Westphal, bietet demgegenüber ein keineswegs auf die Theorien des Agonalen eingegrenztes, wohl aber nachvollziehbar fokussiertes Spektrum an Positionen. Unstrittig dürfte sein, dass das institutionelle Defizit der agonalen und radikalen Demokratietheorien durch die Sammelbände nicht behoben wird. Aber die Bände schärfen das Profil dieser Debatte und treiben sie so voran. Die Entkräftung der Kritik des institutionellen Defizits könnte insbesondere von der Frage abhängen, ob die agonalen und radikalen Demokratietheorien ihre Positionen in der Institutionenfrage überzeugend aus ihrem eigenen Ideenreservoir bilden oder produktive Artikulationen mit anderen theoretischen Traditionen entwickeln.

Literatur

Asenbaum, Hans, 2022: Rethinking Democratic Innovations: A Look through the Kaleidoscope of Democratic Theory. In: Political Studies Review 20, 680–690. https://doi.org/10.1177/14789299211052890

Brodocz, André, 2003: Die symbolische Dimension der Verfassung. Ein Beitrag zur Institutionentheorie, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-322-80431-0

Buchstein, Hubertus, 2020: Warum im Bestaunen der Wurzeln unter der Erde bleiben? Eine freundliche Polemik zu den radikalen Demokratietheorien anlässlich des Einführungsbuches von Oliver Flügel-Martinsen. In: Theorieblog vom 19.10.2020; https://www.theorieblog.de/index.php/2020/10/buchforum-radikale-demokratietheorien-zur-einfuehrung/, 09.06.2022.

Comtesse, Dagmar / Flügel-Martinsen, Oliver / Martinsen, Franziska / Nonhoff, Martin, 2019 (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin.

Flügel-Martinsen, Oliver, 2020: Radikale Demokratietheorien zur Einführung, Hamburg.

Gaus, Daniel, 2004: Demokratie zwischen Konflikt und Konsens. Zur politischen Philosophie Claude Leforts. In: Oliver Flügel / Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt, 65–86.

Göhler, Gerhard, 1987: Einleitung. In: Ders. (Hg.), Grundfragen der Theorie politischer Institutionen. Forschungsstand – Probleme – Perspektiven, Opladen, 7–14. https://doi.org/10.1007/978-3-322-91924-3_1

Habermas, Jürgen, 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und demokratischen Rechtsstaates, 2. Aufl., Frankfurt (Main).

Herrmann, Steffen / Flatscher, Matthias, 2020 (Hg.): Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie, Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783748904618

Hetzel, Andreas, 2009: Der Staat im Diskurs der radikalen Demokratie. In: Michael Hirsch / Rüdiger Voigt (Hg.), Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken, Stuttgart, 171–189. https://doi.org/10.1524/hgjb.2009.11.jg.321

Hetzel, Andreas, 2017 (Hg.): Radikale Demokratie. Zum Staatsverständnis von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783845284606

Jörke, Dirk, 2004: Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe. In: Oliver Flügel / Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt, 164–184.

Leonhardt, Christian / Nonhoff, Martin, 2019: Widerständige Differenz. Transnationale soziale Bewegungen zwischen gegenhegemonialer Institutionalisierung und nichtintegrativer Präfiguration. In: Zeitschrift für Politische Theorie 10, 9–27. https://doi.org/10.3224/zpth.v10i1.02

Marchart, Oliver, 2010: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin.

McCormick, John P., 2011: Machiavellian Democracy, New York. https://doi.org/10.1017/CBO9780511975325

Paxton, Marie, 2020: Agonistic Democracy. Rethinking Political Institutions in Pluralist Times, New York / Abingdon. https://doi.org/10.4324/9780429425066

Rehfeld, Andrew, 2011: Incentivize the Powerful or Empower the Poor? Thoughts on John McCormick's Machiavellian Democracy. In: The Good Society 20, 226–239. https://doi.org/10.5325/goodsociety.20.2.0226

Richter, Emanuel, 2016: Radikaldemokratie und Republikanismus – der Ertrag aus einem verweigerten Erbe. In: Thorsten Thiel / Christian Volk (Hg.), Die Aktualität des Republikanismus, Baden-Baden, 317–344. https://doi.org/10.5771/9783845262222-317

Volk, Christian, 2013: Zwischen Entpolitisierung und Radikalisierung – Zur Theorie von Demokratie und Politik in Zeiten des Widerstands. In: Politische Vierteljahresschrift 54, 75–110. https://doi.org/10.5771/0032-3470-2013-1-75

Wallaschek, Stefan, 2017: Chantal Mouffe und die Institutionenfrage. In: Zeitschrift für Politische Theorie 8, 3–21. https://doi.org/10.3224/zpth.v8i1.01

Westphal, Manon, 2018: Die Normativität agonaler Politik. Konfliktregulierung und Institutionengestaltung in der pluralistischen Demokratie, Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783845287584

Westphal, Manon, 2021 (Hg.): Agonale Demokratie und Staat, Baden-Baden. https://doi.org/10.5771/9783748901440

Wingenbach, Ed, 2011: Institutionalizing Agonistic Democracy. Post-Foundationalism and Political Liberalism, Farnham / Burlington.

Die Macht der Sprache

Nachruf auf Thomas Noetzel

Thomas Krumm *

Am 3. Februar 2022 ist Thomas Noetzel, seit Juni 2002 Inhaber der Professur für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Philipps-Universität Marburg, verstorben. Mit ihm verliert die Politikwissenschaft in Marburg[1] einen kritisch-konstruktiven Denker und Gestalter und die politische Theorie in Deutschland einen Ideengeber.

Thomas Noetzel wurde 1957 in Münster geboren. Bereits in seiner frühen Kindheit machte sich die Muskeldystrophie bemerkbar, die ihn später vollständig an den Rollstuhl band. Trotzdem oder deswegen studierte er schnell und begründete dies später mit seinem „Interesse am Verstehen" (Cordes 2011: 17). Mit einer schnellen Auffassungsgabe und großem sprachlichen Talent stieg er zum Assistenten und Hochschuldozenten auf; 2002 erfolgte der Ruf auf die Professur für Politische Theorie und Ideengeschichte in Marburg. Im Juni 2000 erhielt er den *Karl-Jaspers Förderpreis* der Stiftung Niedersachsen, verliehen durch die Universität Oldenburg. Bei der Preisverleihung im Rahmen der *Karl Jaspers Vorlesung zu Fragen der Zeit* hielt Richard Rorty einen Vortrag über *Analytische Philosophie und verändernde Philosophie*. Bei der Überreichung der Urkunde charakterisierte er das Werk von Noetzel als vielseitig und imaginativ: „It ranges through historical scholarship to original and imaginative philosophical reflection" (zitiert aus den Notizen Wilfried von Bredows).

2010 gründete Noetzel das *Portal Ideengeschichte* mit und trug regelmäßig Essays bei. In der begleitenden Schriftenreihe *NIP – Neue Ideengeschichtliche Politikforschung* werden Arbeiten aus dem Umfeld des Lehrstuhls veröffentlicht. Thomas Noetzel hat sich unter anderem in der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft, dem Netzwerk Wissenschaftsfreiheit und der AG objektive Hermeneutik engagiert. Die (verantwortungsvolle)

1 Vgl. auch den Nachruf des Instituts unter https://www.uni-marburg.de/de/fb03/politikwissenschaft/fachgebiete/politische-theorie-und-ideengeschichte/portal-ideengeschichte-1/aktuelles/nachricht/trauer-um-thomas-noetzel, 28.11.2022.

* Thomas Krumm, Philipps-Universität Marburg
Kontakt: krumm@staff.uni-marburg.de

T. Krumm, Die Macht der Sprache,
ZPTh Jg. 13, Heft 1–2/2022, S. 359–365 https://doi.org/10.3224/zpth.v13i1-2.22

Freiheit der Sprache war ihm ein besonderes Anliegen. Dazu gehört, sich selbst definieren zu können und sich nicht von anderen in Schubladen packen zu lassen. Von 2014 bis 2017 war er zunächst Prodekan und dann Dekan des Fachbereichs Geisteswissenschaften und Philosophie an der Universität Marburg. In seinen Vorlesungen und Seminaren hat Noetzel die Zuhörerinnen und Zuhörer mit einem spannenden und unterhaltsamen Vortragsstil in seinen Bann gezogen. ‚Altersgerechte Sprache' darf nicht unzulässig vereinfachen, sondern soll zum Nachdenken anregen. Schließlich habe die Universität einen Bildungs- und keinen Erziehungsauftrag. Als ehrenamtliches Mitglied des Magistrats von Stadtallendorf seit 2021 wurde sein Ratschlag parteiübergreifend geschätzt.

Noetzel ist in seinem Leben früh auf die Macht der Sprache aufmerksam geworden. Sprache war für ihn sowohl Gegenstand der Analyse wie auch Instrument der Gestaltung. Das Interesse an der Macht der Sprache zeigt sich etwa bereits in der Dissertation über *Die Faszination des Verrats* (1989) im Ost-West-Konflikt, eine theoretisch eingebettete Fallstudie zu Motiven, Rahmenbedingungen und Aporien einer Gruppe von Sowjet-Spionen im Vereinigten Königreich seit den 1930er Jahren. Bereits in dieser Studie werden die Leitkanten von Noetzels Denken sichtbar: Die Macht der Sprache (Verrat als Sprechhandlung), die Notwendigkeit historischer und biographischer Einbettung, die fall- beziehungsweise gegenstandsbegründete Theoriebildung (etwa als „Formenkreis der Dekadenz"), und ein auch die Vergemeinschaftung umfassender Begriff von Politik. Wie prägend der Diskurs über Verfall, Niedergang und Dekadenz für das angelsächsische Politikdenken (vgl. auch Noetzel 1987) ist, lässt sich gegenwärtig mit dem Phänomen des Populismus und der politischen Rhetorik à la Trump illustrieren.

Das Aufgreifen von Niedergangs- und Verratsdiskursen ist nicht nur ein früher Brückenschlag in Richtung Sprachphilosophie, sondern kann auch als ein Kommentar zur *Guillaume-Affäre* gelesen werden, die 1974 die Bundesrepublik erschütterte und Kanzler Brandt zu Fall brachte, just zu der Zeit, für die man Noetzels politische Sozialisation ansetzen kann. Verrat erscheint als eine verachtenswerte Handlung – aus Sicht der verratenen Gemeinschaft, während der Spion oder Verräter auf der anderen Seite als Held erscheint. Dabei wird auch die Kontingenz politischer Herrschaftsordnungen deutlich, zu denen man mehr als nur punktuelle Interessenunterschiede haben kann. Die Spannung zwischen den Polen Loyalität und Verrat, „[d]as Ausmessen und das Normieren von Loyalität und Illoyalität machen den Kern des Verratsdiskurses aus. In ihm tritt neben die Mythologie des Schreckens und der Bedrohung die Rationalität der Verratsbekämpfung" (Noetzel 1989: 203). Im Vorwurf des Loyalitätsbruchs werden Machtansprüche und Identitätsfragen artikuliert sowie Herrschaft ausgeübt (vgl. ebd.: 33).

Die Fragilität menschlicher und politischer Ordnungsentwürfe, die im Verrat sichtbar wird, die Spannung zwischen gut gemeintem Wollen und unintendierten Handlungsfolgen bildet einen weiteren Strang in Noetzels Denken, der insbesondere in den drei Bänden zur *Politischen Theorie für das 19. Jahrhundert* sichtbar wird (zusammen mit Wilfried von Bredow 1991, 1993, 1996). Der rote Faden ist hier, warum politische Philosophien nicht halten können, was sie versprechen, warum die Utopien von Emanzipation, Aufklärung und Selbstverwirklichung eben nicht (nur) Fortschritt, sondern auch

neue Unfreiheiten produzieren können. Seine Empfehlung ist, mit Unvollkommenheiten, nicht nur die der Anderen, leben zu lernen. Ironie – eine weitere Form von Sprachhandlung – kann dabei hilfreich sein, ist aber ein zweischneidiges Schwert, da sie als rhetorisches Stilmittel auch ein Scheitern anderer, direkterer Formen der Auseinandersetzung und Konfliktverarbeitung zum Ausdruck bringen kann (vgl. Bonacker/Noetzel/Brodocz 2003; Noetzel 2008; Bredow/Noetzel 2009).

Noetzels Studien zu biographischen Konstellationen der ersten und zweiten Generation der Nachkriegspolitikwissenschaft (zusammen mit Hans-Karl Rupp, 1991 und 1994) bringen auch zum Ausdruck, dass der Fokus auf Macht, Freiheit und Demokratie als quasi voraussetzungslose, sich selbsterzeugende Ideen nicht ausreicht, sondern dass auch historische und biographische Kontexte bei der Auswahl und Repräsentation von Forschungsinteressen mitspielen. Noetzel hat in der politischen Theorie und Ideengeschichte gerne vernachlässigte Themen aufgenommen, so auch in der Habilitationsschrift über *Authentizität als politisches Problem* (1999). Darin befasst er sich mit der kommunikativen Konstruktion von Authentizität als einem Teilbereich der Legitimationsproduktion und -kritik politischer Herrschaftsordnungen. Zusammengefasst lautet das Argument, dass authentische Sprechhandlungen in der Politik mit dem Anspruch, ein wahres Wollen zum Ausdruck zu bringen, einen kritischen oder affirmativen Bezug zur jeweiligen Herrschaftsordnung haben beziehungsweise, auf Ebene individueller Politiker und Parteien, subjektive Machtansprüche authentifizieren. Die unterschiedlichen Authentizitätsansprüche eines wahren Wollens in der Ideengeschichte liefern quasi die Richtigkeitskriterien der Verwirklichung des Allgemeinen im Besonderen, Individuellen, argumentiert Noetzel. Im Zentrum der Produktion von Legitimität der verschiedenen politischen Ordnungsdiskurse stehen jeweils unterschiedliche Verbindungen eines Authentizität beanspruchenden individuellen Wollens mit einem allgemeinen Ordnungsentwurf, der diesen Anspruch zur Geltung zu bringen verspricht und so individuelle Folgebereitschaft mit ordnungspolitischer Legitimation verknüpft. Aufgabe einer ideengeschichtlich orientierten, hermeneutisch ausgerüsteten Politikwissenschaft ist es nach Noetzel, die Kontingenz und Bedingtheit dieser Verknüpfungen sichtbar zu machen.

Wie verhält sich der moderne Authentizitätsanspruch zu Konzepten von Freiheit und Demokratie? Nur ein freier Wille kann auch ein authentischer Wille sein, der sich dann mit Nachdruck in die Politik übersetzen lässt. Dagegen verblassen die anderen als inauthentisch. Authentizität wird zum Markenzeichen von für echt gehaltenen Repräsentationsverhältnissen, die mit dem Ausschwung des Begriffs ‚Selbst' und seiner Komposita wie Selbstgefühl, Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung et cetera seit dem 18. Jahrhundert korrelieren. Die Individuen werden unverwechselbar authentisch und die daraus abgeleiteten politischen Ansprüche treten als Repräsentation eines wahren Wollens auf (vgl. Noetzel 1999: 11). Authentizitätsansprüche werden in den Legitimationsdiskurs politischer Herrschaftsordnungen hineingezeichnet als zugleich unvermeidbar wie auch unerreichbar. Dieses Dilemma der Authentizität bietet dann die Kontrastfolie zur Interpretation konkreter Ausformungen, wie etwa charismatischer oder populistischer Politikstile.

Auch die Authentizitätsschrift kann man als einen Kommentar zur Ideengeschichte der Bundesrepublik interpretieren, nämlich zu den Aporien der Authentizitätsdiskurse der 1960er und 1970er Jahre. Authentizität war damals eine populäre Selbstzuschreibungs- und Reflexionsformel im linksalternativen Milieu (vgl. Reichardt 2014: 57). Mit einer als authentisch begriffenen Politik grenzte man sich gegen die als künstlich, in Entfremdung erstarrte bürgerliche Außenwelt ab und „setzte eine gegenkulturelle Identitätssuche in Gang" (ebd.: 59). Der Authentizitätsdiskurs dieser Jahre wurde quasi von der Alternative authentisch versus angepasst reguliert, wobei die Authentizitätskriterien natürlich anpassungsfähig waren. Mit Instrumenten wie Basisdemokratie, Selbstorganisation, lokalen Netzwerken, Bürokratie- und Hierarchiekritik sollte das Eigentliche gegenüber dem Uneigentlichen wieder zur Geltung gebracht werden. Die Nachwirkungen dieses Authentizitätsideals kann man bis zu Angela Merkel hin verfolgen, die über Parteigrenzen hinweg als „uneitel und authentisch" (Schulte 2013) wahrgenommen wurde.

Die Nähe zum angelsächsischen politischen Denken (vgl. auch Noetzel 2003; Krumm/Noetzel 2006) hat ihn vor abstrakten Wolkenflügen bewahrt, seine politiktheoretischen Interessen und Analysen hatten immer einen Praxisbezug. Das lässt sich gut mit dem landeskundlichen Interesse für Irland illustrieren (vgl. Noetzel 2003), dessen Ursprünge im Dunkel der Biographie verschwinden. Vermutlich interessierten ihn die irischen Kämpfe gegen die britische Herrschaft und der vertrackte Prozess der Erringung der Unabhängigkeit vom *Empire* auch unter Aspekten wie authentisches Wollen und der (Il)Legitimität der Mittel. Die Spur der Gewalt zog sich etwa vom Osteraufstand 1916 über die *IRA* bis zum Nordirland-Konflikt der Gegenwart, der ja auch ein Konflikt um die ‚richtige' Herrschaftsordnung ist.

Den umfassenden Erklärungsansprüchen von Großtheorien wie Rational Choice, Systemtheorie und Analytischer Philosophie stand er skeptisch gegenüber. In der Ideengeschichte geht es weder rational noch systemisch-geordnet oder idealsprachlich zu. Vielmehr setzen sich Ideen von Rationalität und Ordnung mit einer Mischung aus Macht, Interessen und Zufall durch. Gerade auch die Rolle des Zufalls bei der Ideenevolution wurde von ihm in Ergänzung zur gängigen Macht- und Interessenperspektive betont. Das kommt dem Neoinstitutionalismus von March und Olsen nahe. Oder dem Modell eines Fußballplatzes, auf dem die Politische Theorie und Ideengeschichte die Aufgabe der Spielberichterstattung und Analyse hat, auch in historisch-vergleichender Perspektive, und sich gelegentlich auch Schiedsrichteraufgaben zutraut. Die Beobachtungen nehmen ihren Ausgang am konkreten Spielgeschehen der Politik, entwickeln Metaphern, Deutungsmuster und Theorien zu den Hintergründen von Spielstrategien, Siegen und Niederlagen, verpassten Chancen, blinden Schiris und nicht auswechselbaren Trainern. Trotz verständlicher Emotionen darf man sich nicht mitreißen lassen; hier war Noetzel ganz Kantianer – solange es nicht um den SC Preußen Münster ging.

Aber auch George Herbert Mead und der symbolische Interaktionismus flossen wie selbstverständlich in seine Interpretationen ein. Selbst in der späteren ‚spirituellen Wende' mit der Rezeption der Schriften Rut Björkmans (Rut Bahlsen) blieb ein Praxisbezug sichtbar – die Herausforderungen am Ende des Lebens sind mit Theorie (alleine)

nicht bewältigbar. Aber auch dazu sind wieder Kontrapunkte zu berichten, denn mit Rortys repräsentationsskeptischer Sprachphilosophie wird der Gegenstandsbezug und Repräsentationsanspruch doch erheblich gelockert. Wenn Sprache nichts mehr repräsentiert, braucht man sie nicht mehr zu kritisieren, es entsteht eine instrumentelle Beziehung, „mit wieviel Verantwortungsgefühl, bleibt Privatsache" (Leiss 2012: 10). Allerdings wurde sein Interesse an der Analyse der ‚Pathologien des Politischen' von einem gesunden Sprachpragmatismus getragen, bei dem es darum geht, besser zu verstehen, wie wir *Dinge mit Worten* tun (Austin 1976), also zum Beispiel Verrat begehen, Authentizität beanspruchen, ironisch argumentieren, Krisen bewältigen, Bildung erwerben und politische Urteilskraft entwickeln – etwa mit der Formel: ‚Bildung heißt, mit Krisen souverän umgehen zu können'.

Ein besonderer Akzent lag auf der Frage, was Ideen sind und wie Ideengeschichte und ihre Analyse überhaupt möglich sind. Ideen wurden von Noetzel als Sprechhandlungen betrachtet, auf die sich wiederum andere Handlungen und Sprechakte[2] beziehen können. Ideen werden als kommunikative Praktiken, als Irritationen von Kommunikation verstanden (vgl. Noetzel 2012). Dabei setzte er zunächst auf einer handlungstheoretischen Analyseebene mit der hermeneutischen Unterscheidung von Regel und Abweichung ein, um die Sinnstrukturen von Texten und Bildern zu erschließen. Diese Analyseperspektive wurde aber im Laufe der Zeit um ein Verständnis von Ideengeschichte als systemischer Evolutionsprozess, als zirkulärer, nicht deterministischer Zusammenhang von Sozialstruktur und Semantik erweitert. Eine Konstruktion von Helden und Schurken in der Ideengeschichte durch Rückführung bestimmter Entwicklungen auf Ideen von Klassikern oder Ursprungskonstellationen ist damit unvereinbar. Ideengeschichte „setzt dann auch nicht zwangsläufig und hauptsächlich auf die Interpretation des Kanons politischer Texte von der Antike bis heute, sondern untersucht Semantiken, Vokabularien, Texte als spezifische Kommunikationsereignisse, als Fälle" (Noetzel 2012).

In der Zugrundelegung einer konstruktivistischen Epistemologie (vgl. Noetzel/Brodocz 1996) ging es ihm um die Sichtbarmachung solcher Beschreibungen als kontingente Konstruktionen eines Beobachters, um die Abgrenzung zum naiven Realismus mancher empirischen Ansätze. Gleichwohl betonte auch er die Bindung von Theorie an Empirie: Die behaupteten Zusammenhänge müssen sich der Wirklichkeit als Prüfstein aussetzen können (vgl. Bredow/Noetzel 2009: 200). In einer konstruktivistischen Epistemologie gibt es keine Letztbegründungen von Macht- und Herrschaftsordnungen, höchstens ironische Distanz gegenüber Versuchen des ‚Durchregierens' und der ‚Übersteuerung' der Gesellschaft durch die Politik. In der Praxis der politischen Theorie geht es um die Bewährung und den Erfolg von Deutungsangeboten in der *scientific community*. Noetzel entwickelte seine Deutungen oft aus konkreten Beobachtungen von Interaktion, Sprechhandlungen, Fotos (zum Beispiel Gorbatschow und Kohl in Strickjacken) und Filmkritik

2 In der Sprechakttheorie wird unterschieden zwischen der Absicht des Sprechers als Illokution und der Wirkung als Perlokution des Sprechaktes. Lokutionsregeln sorgen für den richtigen Sprachgebrauch beim Sprechen. Auch bei einem perlokutionären Sprechakt ist die Absicht aber immer mit dabei, und umgekehrt beim illokutionären Akt die Wirkung (als Absicht).

(zum Beispiel Hitchcock). Dabei hat er in der Mündlichkeit seines Interpretierens und Theoretisierens einen ganz eigenen Stil entwickelt, der wie bei Rorty mit der Zeit einen Zug ins Literarische entwickelt hat. Das war auch ein notwendiger Kompromiss, um mit politischer Theorie gelegentlich den „Hund hinter dem Ofen“[3] hervorzulocken.

Literatur

Austin, John L, 1976: How to Do Things with Words. Oxford.

Bonacker, Thorsten / Brodocz, André Brodocz / Noetzel, Thomas, 2003 (Hg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten, Frankfurt (Main).

Bredow, Wilfried von / Noetzel, Thomas, 1991: Lehren des Abgrunds. Politische Theorie für das 19. Jahrhundert, Erster Teil, Münster.

Bredow, Wilfried von / Noetzel, Thomas, 1993: Luftbrücken. Politische Theorie für das 19. Jahrhundert, Zweiter Teil, Münster.

Bredow, Wilfried von / Noetzel, Thomas, 1996: Zombies. Politische Theorie für das 19. Jahrhundert, Dritter Teil, Münster.

Bredow, Wilfried von / Noetzel, Thomas, 2009: Politische Urteilskraft. Wiesbaden.

Cordes, Gesa, 2011: Er sitzt gern und denkt nach. In: LWVkonkret, Ausgabe vom 03.11.2011, 16–18.

Krumm, Thomas / Noetzel, Thomas, 2006: Das Regierungssystem Großbritanniens, München.

Leiss, Elisabeth, 2012: Sprachphilosophie, Berlin.

Noetzel, Thomas / Rupp, Hans Karl, 1991 / 1994 (Hg.): Macht, Freiheit, Demokratie. Biographische Annäherungen. Zwei Bände, Marburg.

Noetzel, Thomas, 1987: Die Revolution der Konservativen. England in der Ära Thatcher, Hamburg.

Noetzel, Thomas, 1989: Die Faszination des Verrats. Eine Studie zur Dekadenz im Ost-West-Konflikt, Hamburg.

Noetzel, Thomas, 1999: Authentizität als politisches Problem. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte der Legitimation politischer Ordnung, Berlin.

Noetzel, Thomas, 2003: Geschichte Irlands. Vom Erstarken der englischen Herrschaft bis heute, Darmstadt.

Noetzel, Thomas, 2008: Die Ironie der Politik. Der postmoderne Staat zwischen Komödie und Tragödie. In: Thomas von Winter / Volker Mittendorf (Hg), Perspektiven der politischen Soziologie im Wandel von Gesellschaft und Staatlichkeit, Wiesbaden, 39–47.

Noetzel, Thomas, 2012: Politische Ideengeschichte als Evolutionstheorie. In: NIP, Band 4/2012.

3 Vgl. auch das Podcast des Portals Ideengeschichte unter https://www.youtube.com/user/Ideenportal/videos, dessen Titel auch eine Referenz an seinen Hund Oskar darstellt.

Noetzel, Thomas / Brodocz, André, 1996: Konstruktivistische Epistemologie und politische Steuerung. Zeitschrift für Politik 43 (1), 49–66.

Reichardt, Sven, 2014: Authentizität und Gemeinschaft, Berlin.

Schulte, Ulrich, 2013: Lasst mich mit eurem „nett“ in Ruhe. Kommentar Kanzlerschaft. In: taz vom 21.09.2013; https://taz.de/Kommentar-Kanzlerschaft/!5058699/, 06.12.2022.



Ulrich von Alemann, Nina Basedahl, Gernot Graeßner, Sabrina Kovacs

Politische Ideen im Wandel der Zeit

Von den Klassikern zu aktuellen Diskursen

2022 • 279 S. • kart. • 29,00 € (D) • 29,90 € (A) • utb M
ISBN 978-3-8252-5943-3 • eISBN 978-3-8385-5943-8

Von Sokrates bis Chantal Mouffe: Dieses Buch bietet eine umfangreiche Übersicht politischer Ideen aus verschiedenen Epochen von der Antike bis hin zur Gegenwart. Im Einklang mit dem Lebensweg der Denker*innen werden ihre Theorien ebenso wie ihre Wirkung in ihrem ideengeschichtlichen Kontext aufgezeigt und miteinander verglichen. Zudem werden Bezüge zu aktuellen politischen Diskursen hergestellt: Demokratietheorie, Identitätspolitik, Freiheit und Gerechtigkeit sowie Toleranz und Streitkultur. Durch die didaktische Aufbereitung des Materials mit Kästen, Übungen und Reflexionsfragen ist dieses Buch ein optimaler Begleiter für den Einstieg in die politische Theorie.

Die Autor*innen:
Prof. em. Dr. Ulrich von Alemann, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf; Prof. Dr. Nina Basedahl, Europäische Fernhochschule Hamburg (Euro-FH); Prof. Dr. Gernot Graeßner, Europäische Fernhochschule Hamburg (Euro-FH); Sabrina Kovacs, M.A., Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

www.shop.budrich.de



Felix Heidenreich

Theorien der Gerechtigkeit

Eine Einführung

2. Auflage

2023 • ca. 275 S. • kart. • ca. 22,90 € (D) • ca. 23,60 € (A) • utb S
ISBN 978-3-8252-5957-0 • auch als eBook verfügbar

Gerechtigkeit ist ein Schlüsselbegriff der Politischen Theorie, der Moralphilosophie und der Rechtsphilosophie. Anhand ausgewählter Theoretiker führt der Band systematisch in die Geschichte dieses zentralen Begriffs ein und verweist zur Veranschaulichung auf prägende Denkbilder und literarische Szenen. So erweist sich die tragische Situation Antigones im Lichte der verschiedenen Positionen als Ausgangspunkt zahlreicher möglicher Deutungen. Die aktualisierte Neuauflage enthält ein zusätzliches Kapitel zu Ronald Dworkin und geht auf aktuelle gerechtigkeitstheoretische Probleme ein.

Der Autor:
PD Dr. Felix Heidenreich, Wissenschaftlicher Koordinator am Internationalen Zentrum für Kultur und Technikforschung der Universität Stuttgart (IZKT)

www.shop.budrich.de



Marco Schrage

Friedens- und Konfliktethik

Ein Grundriss

2022 • 252 S. • kart. • 24,00 € (D) • 24,70 € (A) • utb L
ISBN 978-3-8252-5935-8 • eISBN 978-3-8385-5935-3

Wann ist Gewaltlosigkeit richtig und wann ist es zulässig oder sogar geboten, mit Gegengewalt zu reagieren? Welche Maßstäbe gelten für das Anwenden legitimer Gegengewalt? Diese und weitere komplizierte Fragen zum Thema Frieden und bewaffneter Konflikt werden in diesem Buch aus ethischer Sicht unter besonderer Berücksichtigung der christlichen Tradition diskutiert. Der Autor behandelt dabei zum einen die sozialethischen Grundlagen und führt historisch an das Thema heran, zum anderen skizziert er eine gegenwärtige Konzeption von Friedens- und Konfliktethik im Bereich der politischen Ethik und den Umgang mit ethischen Herausforderungen. Er stellt damit das erste kompakte Lehrbuch zur Friedens- und Konfliktethik vor – in einer Zeit, in der dieses Thema wieder eine zunehmende Bedeutung hat.

Der Autor:
Dr. theol. Marco Schrage, Projektleiter, Institut für Theologie und Frieden, Hamburg; u. Mitarb. v. Daniel Peters, Heinz-Gerhard Justenhoven und Bernhard Koch

www.shop.budrich.de



Inga Nüthen

Geschlecht, Sexualität und Politik: Aspekte eines queer-feministischen Politikverständnisses

Was ist politisch? Das Buch zeichnet eine explizit breit angelegten Kartographie westlicher queer_feministischer Beiträge zum Politikbegriff aus Theorie und Bewegung. Dabei identifiziert die Autorin fünf Aspekte als Bündelungspunkte westlicher queer_feministischer Debatten um den Begriff „Politik" und als Elemente eines mehrdimensionalen queer_feministischen Politikbegriffs: 1.) Die Kritik an der Trennung öffentlich-privat, 2.) die Identifizierung von Politik mit Macht, 3.) die Verhältnisbestimmung zwischen Kontingenz und Politik sowie 4.) zwischen Dissens und Politik, 5.) die Orientierung an Allianzen.

promotion, Band 14
2023 • ca. 410 S. • kart. • 39,90 € (D) • 41,10 € (A)
ISBN 978-3-8474-2733-9 • eISBN 978-3-8474-1903-7



Anne-Kathrin Weber

Mitleid und Mitgefühl bei Hannah Arendt und Martha Nussbaum

Ein Gegen- und Miteinanderdenken zweier polarisierender Theorien

Ob Pandemie, Flucht oder einfach nur Wahlkampf – Mitgefühl und Mitleid durchdringen zunehmend den gesellschaftspolitischen Diskurs. Führt das zu mehr Mitmenschlichkeit oder gefährdet die Indienstnahme des Emotionalen die Demokratie? Antworten zwischen systematischem Kultivieren und falschem „Zauber" findet Politikwissenschaftlerin Anne-Kathrin Weber in den Politischen Theorien zweier herausragender Denkerinnen: Hannah Arendt und Martha Nussbaum.

2023 • ca. 270 S. • kart. • 37,00 € (D) • 38,10 € (A)
ISBN 978-3-96665-072-4 • eISBN 978-3-96665-923-9



Nina Kolleck

Politische Bildung und Demokratie

Eine Einführung in Anwendungsfelder, Akteure und internationale Ansätze

2022 • 201 S. • kart. • 22,00 € (D) • 22,70 € (A) • utb M
ISBN 978-3-8252-5937-2 • eISBN 978-3-8385-5937-7

Fake News, Extremismus, Klimawandel, Polarisierung – wie können demokratische Gesellschaften diesen Entwicklungen begegnen? Auf der Suche nach Antworten nimmt die Forderung nach politischer Bildung seit einigen Jahren eine zunehmend zentrale Rolle ein. Weltweit reagieren Bildungssysteme auf die sich zuspitzenden gesellschaftlichen Herausforderungen und schenken Aspekten der politischen Bildung im schulischen und außerschulischen Bereich mehr Aufmerksamkeit. Das Lehrbuch bietet eine breite und leicht verständliche Einführung in Forschungsbereiche, Anwendungsfelder und internationale Ansätze der politischen Bildung. Studierende der Sozialwissenschaften, (angehende) Lehrkräfte aller Schulformen, Fachwissenschaftler*innen und Praktiker*innen finden hier die zentralen Grundlagen der politischen Bildung innerhalb und außerhalb der Schule, in Deutschland, der EU und im internationalen Kontext.

Die Autorin:
Prof. Dr. Nina Kolleck, Professorin für Politische Bildung und Bildungssysteme, Arbeitsbereich Politische Bildung und Bildungssysteme, Universität Leipzig

www.shop.budrich.de