

Zeitschrift für Politische Theorie

Olaf Asbach Rousseau und das politische Denken der Moderne // Andreas
Braune Positive Freiheit und politische Bildung im Anschluss an Hegel //
Oliviero Angeli Das Recht auf Einwanderung und das Recht auf Ausschluss
// Veith Selk Die Politik der Entpolitisierung als Problem der Politikwissenschaft
und der Demokratie // Maria Merseburger Kants Theorie der Geschichte

2.2011

2. Jahrgang ISSN 1869-3016

Verlag Barbara Budrich

Inhalt

Abhandlungen

Olaf Asbach

Rousseau und das politische Denken der Moderne
Ein Lehrstück der politischen Ideengeschichte und *Intellectual History* 129

Andreas Braune

Positive Freiheit und politische Bildung im Anschluss an Hegel 151

Oliviero Angeli

Das Recht auf Einwanderung und das Recht auf Ausschluss 171

Veith Selk

Die Politik der Entpolitisierung als Problem der Politikwissenschaft
und der Demokratie 185

Maria Merseburger

Kants Theorie der Geschichte 201

Repliken und Kommentare

Jens Olesen, Grischa Schwiegk

Destruktion ohne Konstruktion?
Replik zu *Die Normativität von Kritik. Ein Minimalmodell* 219

Gary S. Schaal, Ariane Neumann

Drei Wege zur Systemopposition
Kommentar zu *Ist Systemopposition heute noch möglich?* 223

Dagmar Comtesse, Katrin Meyer

Für eine Kritik postdemokratischer Subjektivierungsmächte
Eine Replik auf Claudia Ritzi und Daniel Schulz 231

Review Essay

Marcus Llanque

Die Genealogie der Menschenrechte 237

Rousseau und das politische Denken der Moderne

Ein Lehrstück der politischen Ideengeschichte und *Intellectual History*

Olaf Asbach*

Schlüsselwörter: Ideengeschichte, Methodologie, Cambridge School, Aufklärung, Moderne, Rousseau

Abstract: Die Frage nach der Bedeutung von Rousseaus Werk in der Geschichte des politischen Denkens des 18. Jahrhunderts, seinen Wirkungen und seiner Aktualität ist seit jeher heftig umstritten und Gegenstand heterogener politischer und wissenschaftlicher Interpretationen. Sie bietet für den vorliegenden Beitrag den Anlass, sich über die methodischen Grundlagen der Interpretation politischer Theorien und Diskurse vergangener Epochen Rechenschaft abzulegen und zu fragen, welche Vor- und Nachteile unterschiedliche Ansätze politischer Ideengeschichte und *Intellectual History* besitzen, die politische Ideen und Diskurse aus ihren Kontexten heraus zu verstehen suchen.

Abstract: At all times there has been controversy about the works of Rousseau in 18th century History of Political Thought. Their meaning, influence and contemporary relevance have been the subject of various and diverse political and academic interpretations. Against this background, the paper explores the methodological foundations of interpreting the political theories and discourses of past epochs. Which are the specific advantages and disadvantages of the different approaches in the *History of Political Ideas* and *Intellectual History* which aim to understand political ideas and discourses within their original context?

1. Wie und warum Rousseau lesen und interpretieren?

Seit mehr als zweieinhalb Jahrhunderten beschäftigt Jean-Jacques Rousseau die Geister und Gemüter. Sein Leben und Werk sind bis heute ein unerschöpflicher Gegenstand von Auseinandersetzungen, von Analyse und Kritik, von Anschluss- und Widerlegungsversuchen, von Revisionen und Verabschiedungen. Unbestreitbar ist somit, dass Rousseau eine bedeutsame Rolle in der politischen Ideen-, Diskurs- und Theoriengeschichte der Neuzeit und Aufklärung zukommt, in der die grundlegenden Konzepte und Debatten zur Organisation und normativen Orientierung in der modernen Gesellschaft wie auch ihrer kritischen Reflexion entwickelt worden sind. Denkbar weit aber gehen bis heute die Meinungen darüber auseinander, welche Stellung er dabei einnimmt. Auf der einen Seite gilt er weithin als einer der wichtigsten Denker der modernen Welt, gar als der „erste moderne

* Prof. Dr. Olaf Asbach, Universität Hamburg
Kontakt: olaf.asbach@wiso.uni-hamburg.de

Mensch“ überhaupt.¹ Als scharfsinniger Kritiker des *Ancien Régime* und Verfechter demokratischer Prinzipien steht er am Beginn vielfältiger Entwicklungen hin zur modernen Welt, wie sie seit dem 18. Jahrhundert wirkmächtig geworden sind, so etwa in der Literatur und Ethik, in der Moral und Staatslehre, in den Auffassungen über Erziehung und Religion. Am anderen Ende des Spektrums stehen Einschätzungen, die in ihm einen entschiedenen Gegner der modernen Welt in ihrer Gesamtheit erblicken. Seine fundamentale Kritik der modernen Gesellschaft in all ihren soziokulturellen, ökonomischen und ideologischen Dimensionen, Praktiken und Denkformen sei von einer Radikalität, die ihn letztlich zu einem Plädoyer gegen die modernen Lebens- und Freiheitsvorstellungen überhaupt und für die – wenngleich unwahrscheinliche – Wiederherstellung „einer politischen Lebensform der Vormoderne“ führe, sei es nun in Gestalt einer imaginär überhöhten Republik Genf oder gar der Wiedererweckung antiker Polissittlichkeit (Kersting 2002: 208).²

Diese beständigen Auseinandersetzungen um Rousseau deuten darauf hin, dass sie nicht nur im Hinblick auf den unmittelbaren ‚Gegenstand‘, also auf ihn selbst, aufschlussreich sind. Insofern in ihnen stets nach seiner Bedeutung für die Herausbildung, Entwicklung und gegebenenfalls fortbestehenden Grundlagen von Politik und Gesellschaft in der modernen Welt gefragt wird, ist immer auch das Verständnis eben dieser Welt Thema. Die Intensität und Formen dieser Diskussionen und Rezeptionsweisen von Rousseaus Werk und Wirken sind ein klares Indiz dafür, dass sie einen ganz besonderen Kristallisationspunkt in der Bestimmung der modernen Welt darstellen. Die unterschiedlichen Interpretationen³ verorten Rousseau dabei in Bezug auf diese Welt und entwickeln spezifische Verständnisse von beiden, das heißt von ‚Rousseau‘ und der ‚modernen Welt‘. Systematisch können drei Formen unterschieden werden, in denen diese Perspektiven auf Rousseau zugleich auch ein Verständnis der modernen Gesellschaft und Politik implizieren und transportieren. Im Hinblick auf die moderne Welt lassen sich Rousseaus Leben und Werk beleuchten

- als *Dokument* oder *Dokumentation* spezifischer Ideen, Argumente, normativer Positionen, Stellungnahmen und Praktiken, wie sie in der frühen Neuzeit und der Aufklärungsepoche bestanden haben und darüber Aufschluss geben;
- als *Faktoren* und *Elemente*, insofern die Untersuchungen von Rousseaus Schriften und seinem Wirken eine spezifische Perspektive auf die Akteure, Funktionsweisen und Prozesse der modernen Gesellschaft eröffnen, was ebenso für die Analyse der Rezeptions- und Aneignungsweisen in späteren Zeiten und Kontexten gilt;
- als Reihe oder gar als System von theoretischen *Aussagen* über Grundlagen, Funktionen und Normen, aber auch über Probleme und Widersprüche der modernen Gesellschaft und ihrer Entwicklungsperspektiven.

Diese Perspektiven und Optionen rufen eine ganz grundsätzliche Problematik ins Bewusstsein, die aufgrund der Selbstverständlichkeit, mit der theoretische Konzepte und Ideen interpretiert werden, leicht aus dem Blickfeld gerät. Sie machen die Notwendigkeit sowie die Probleme ideengeschichtlicher Forschungen bewusst, wenn bestimmt werden

1 Die Einschätzungen, Begründungen und Bewertungen dieses Umstandes weichen freilich wieder erheblich voneinander ab. Der hier zitierte Nietzsche fährt wenig schmeichelhaft zur Charakterisierung dieser Modernität des Menschen Rousseau fort: „Idealist und Kanaille in *einer* Person“ (Nietzsche 1969: 1023).

2 In unterschiedlichen Varianten betonen Rousseaus ‚Rückwärtsgewandtheit‘ Fetscher (1975); Shklar (1969); Leduc-Fayette (1974); Philonenko (1984).

3 Im Folgenden wird aufgrund der besseren Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet, das die weibliche Form immer impliziert.

soll, worin der Gehalt und Status politischer und sozialer Ideen, Theorien wie auch Denk- und Diskursformen ganz allgemein eigentlich besteht. Wenn im Falle Rousseaus sowohl die Bewertungen des theoretischen Gehalts seiner Werke wie auch die Einschätzung ihrer Bedeutung als Dokumente und Faktoren in Theorie und Praxis so erheblich differieren, verweist dies auf höchst unterschiedliche Herangehensweisen, methodische Instrumentarien und Erkenntnisinteressen der Interpreten. Wenn man angesichts dieser verwirrenden Vielfalt nicht aus Gründen außerwissenschaftlicher Präferenzen den einen interpretatorischen Zugang dem anderen vorziehen will, müssen die jeweils gewählten methodischen Vorgehensweisen ihrerseits kritisch geprüft und wissenschaftlich legitimiert werden. Die Auseinandersetzung mit Rousseaus Werk und Wirken stellt insofern immer auch einen Prüfstein für die bestehenden und je eigenen interpretatorischen, theoretischen und ideengeschichtlichen Zugänge, Rezeptions- und Aneignungsweisen, für ihre jeweilige Reichweite, ihre Stärken wie ihre Schwächen dar.

Auf einer grundsätzlichen Ebene lassen sich analytisch drei Perspektiven unterscheiden, aus denen man politische Theorien und Ideen im Allgemeinen, jene Rousseaus im Besonderen in den Blick nehmen kann (und nimmt) und die die Untersuchungsfragen und -methoden anleiten, die bei der jeweiligen Analyse und Bewertung verwandt werden.

- Primär *historisch ausgerichtete Zugänge* untersuchen Rousseaus Leben, Werk und Wirkungen als Bestandteil und Element enger oder weiter gefasster Lebens- und Zeitumstände, Handlungs- und Praxiszusammenhänge, Diskurse und Ideenbewegungen. Hierzu zählen Arbeiten, die mit ansonsten ganz unterschiedlichen Methoden und Interessen sehr heterogene Themen und Aspekte dieses Werkes und Wirkens behandeln: solche, die ihren Ausgang von den gerade im Falle Rousseaus so wichtigen biographischen, psychologischen und lebensgeschichtlichen Zusammenhängen nehmen; solche, die Rousseaus Denken und Wirken kultur-, sozial- und zeitgeschichtlich kontextualisieren; oder solche, die im engeren Sinne ideengeschichtlich verfahren, das heißt, sein Denken in theoretischen und ideologischen Debatten und Diskursen der Zeit oder mehr oder weniger umfassender Epochen zu verorten suchen, so etwa in jenen des neuzeitlichen Naturrechts, aufklärerischer Ideen und Diskurse oder traditioneller und neuzeitlicher Subjekt- und Ethikkonzepte.⁴
- *Systematisch ausgerichtete Zugänge* zum Werk Rousseaus nehmen ihren Ausgang von der Interpretation und Rekonstruktion von Werken, Texten und Äußerungen, die auf ihre argumentativen Strukturen und Bedeutungen, ihre Sachhaltigkeit und Probleme hin untersucht werden. Dies schließt den Bezug zu historischen oder sonstigen den Text transzendierenden Dimensionen keineswegs aus, im Gegenteil: Auch Arbeiten, die sich Rousseaus Werk und Ideen auf diesem Wege zuwenden, zielen mehr oder weniger explizit immer auch darauf ab, sie in ihren historisch-gesellschaftlichen wie in ihren theoretischen und ideengeschichtlichen Gehalten und Bezügen zu bestimmen und dadurch auf ihre Bedeutung für die Theorie und Praxis in der modernen Welt und einzelne ihrer Dimensionen, Phänomene und Entwicklungen hin zu befragen. Dies ist bei Arbeiten der Fall, die in systematischer Analyse grundlegende Konzeptionen und Theorien Rousseaus wie solche zum Freiheits- und Staatsbegriff, zu

4 Beispiele für biographisch ansetzende Arbeiten, die zugleich einen Zugang zu umfassenden Interpretationen eröffnen, sind jene von Baczko (1970) und Starobinski (1988); für sozial- und kulturgeschichtliche Diskussionen im Rahmen der französischen europäischen Aufklärungsbewegungen vgl. Hubert (1928) oder Hulliung (1994); für ideengeschichtliche Zugänge vgl. etwa Derathé (1950) oder Strauß (1956).

ethischen oder religiösen, zu normativen oder anthropologischen Fragen herausarbeiten, aber auch bei solchen Studien, die diese sodann als Ausdruck von oder als Indikatoren für soziale, ökonomische oder andere historische Entwicklungen und Phänomene interpretieren und sozial- wie ideengeschichtlich einordnen.⁵

- *Aktualisierende Zugänge* nehmen Rousseaus Denken und Wirken gleichsam im Ausgang von jeweils aktuell diskutierten politischen, sozialen, aber auch theoretischen Fragen und Problemen in den Blick und fragen, inwiefern sie etwas zu deren Verständnis oder laufenden Debatten beitragen können. Arbeiten und Äußerungen, die von diesem Erkenntnisinteresse geleitet sind, begleiten die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Rousseaus seit ihren Anfängen. Für lange Zeit stilbildend waren Versuche von Akteuren und Zeitgenossen der Französischen Revolution, Rousseau als deren ‚Vorläufer‘, ‚Vater‘ oder – negativ gewendet – als für sie ‚Verantwortlichen‘ zu interpretieren, teilweise aber auch als einen Autor, der ihr kritisch und negativ gegenübergestanden habe. Im 20. Jahrhundert dominieren Arbeiten, die ihn als einen der wichtigsten Begründer des modernen Demokratie-, Staats- und Freiheitsverständnisses würdigen oder umgekehrt als Vertreter eines antipluralistisch-autoritären, bürgerliche Freiheitsrechte negierenden, tendenziell totalitären Staats- und Gesellschaftsverständnisses kritisieren. In den vergangenen Jahrzehnten schließlich wechseln sich Interpretationen und Debatten ab, in denen Rousseau – je nach Zeitgeist – als früher Kritiker der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Entfremdungsphänomene, der destruktiven Entwicklungen moderner Technik und Zivilisation oder im Rahmen der Auseinandersetzungen diskutiert wird, die zwischen Vertretern liberalistischer, kommunitaristischer oder republikanischer Konzeptionen politischer und bürgerlicher Freiheit und Ordnung geführt werden.⁶

Die hier skizzierten Zugänge zu Rousseaus Werk, ihre je spezifischen Perspektiven und Interpretations- und Verständnisweisen schließen einander keineswegs aus. Es gibt wohl kein Werk, bei dem sich nicht historische, systematische und normative sowie aktualisierende Perspektiven mehr oder weniger explizit finden lassen und verbinden. Nichtsdestoweniger ist es für eine angemessene Interpretation unabdingbar, diese unterschiedlichen Erkenntnisinteressen und -methoden ebenso zu reflektieren wie die zuvor genannten Dimensionen und Probleme. Sie machen bewusst, dass ein ‚naiver‘, das heißt gleichsam

5 Als Beispiel für philosophisch-systematische Arbeiten vgl. Vossler (1963), Masters (1968), Goldschmidt (1974) oder Herb (1989). Hierzu zählen aber auch formalisierend-dekontextualisierende Arbeiten, die im Gefolge Rawls'scher oder analytischer Strömungen politischer Philosophie Rousseaus Konzepte mit Blick auf die in ihnen enthaltenen Gesellschafts-, Gerechtigkeits- oder Verteilungsprinzipien interpretieren (z. B. Levine 1976; Noone 1980; Gildin 1983). Auch Arbeiten, die unterschiedlichen Strömungen, sei es materialistischer, sozialgeschichtlicher, wissenssoziologischer oder ähnlicher Methoden, verpflichtet sind und Rousseaus Werk oder einzelne seiner Konzepte auf sozioökonomische Entwicklungen, Strukturbrüche oder Klassen- und Akteurskonstellationen beziehen, beruhen auf ‚philosophisch-immanenter‘ Exegese und Interpretation seiner Schriften (vgl. Fetscher 1976: 117–161; Schulz 1980).

6 Die Diskussionen um Rousseau vor, während und nach der Französischen Revolution werden aufgearbeitet von Barny (1986), Roussel (1972), Tente (1974), Jaumann (1995). In der Debatte darüber, ob Rousseau den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts vorwegnahm oder (mit) vorbereitete oder umgekehrt dem freiheitlichen Rechts- und Verfassungsstaat den Weg bahnte, sind einschlägig: auf der einen Seite Talmon (1952) oder Crocker (1965); auf der anderen Seite Chapman (1956), Cobban (1963), Groethuysen (2003), Plamenatz (1963), Harvey et al. (1980). Zu den je eigenen Diskussionen um die Stellung Rousseaus in Bezug auf liberalistische, kommunitaristische oder republikanische Konzeptionen vgl. Viroli (1988), Spitz (1995), Ellenburg (1976).

unmittelbarer Zugang zur Interpretation Rousseaus nicht möglich ist. Das Verstehen der Werke Rousseaus und seiner historischen Bedeutung, der modernen Gesellschaft wie auch theoretischer und ideengeschichtlicher Methoden und Probleme sind ohne einander nicht zu erhalten: Um Rousseaus Werk und Wirken zu interpretieren wie auch um deren Interpretationen und Verständnisweisen in der zeitgenössischen und späteren Rezeption verstehen und bewerten zu können, bedarf es einerseits eines Verständnisses der historischen und gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen, innerhalb derer sie sich entwickeln und auf die sie sich beziehen, andererseits eines angemessenen interpretatorischen Rahmens und methodischen Instrumentariums. Nur dann ist es möglich, sich nicht im Labyrinth der zahllosen Interpretationen und Bewertungen zu Rousseau und seiner Bedeutung hoffnungslos zu verirren⁷ oder dezisionistisch der einen oder anderen Perspektive und Bewertung den Vorzug zu geben. Die Analyse seines Werkes und Wirkens kann somit als Probe auf's Exempel der Erklärungspotentiale unterschiedlicher theorie- und ideengeschichtlicher Methoden gelten.

Dies soll im Folgenden näher gezeigt werden, indem zunächst am Beispiel Rousseaus die Stärken und Schwächen unterschiedlicher interpretativer Zugänge zu politischen Theorien und Diskursen herausgearbeitet werden (Kap. 2), bevor anschließend zumindest kurz noch ein Blick auf die Vorteile geworfen wird, die ein systematisch integrativer Zugang zur Interpretation Rousseaus als Denker der Ambivalenzen der Moderne hat (Kap. 3).

2. Rousseau zwischen Texten und Kontexten – Wege der Interpretation

Wie also geht man die Darstellung und Interpretation eines komplexen und vielfältigen Werkes wie desjenigen Rousseaus an, das im Laufe der Zeit zahllose theoretisch wie praktisch motivierte und höchst widersprüchlich ausfallende Interpretationen und Lesarten erfahren hat? Welches ist das angemessene Verfahren, seine Analysen und Stellungnahmen zu Geschichte, Strukturen und Perspektiven von Politik und Gesellschaft in der Moderne adäquat zu interpretieren und sowohl im Hinblick auf seine Entstehungs- wie auf seine Wirkungszusammenhänge im Prozess der Herausbildung eben dieser modernen Institutionen, Normen- und Praxisformen zu bestimmen? Mit der methodologischen Spezialisierung und Professionalisierung der Forschung zur politischen Ideengeschichte und *Intellectual History* wurden in den vergangenen Jahrzehnten unterschiedliche Konzeptionen hinsichtlich dessen entwickelt, worin ihre Aufgaben und Schranken und die erforderlichen Vorgehensweisen und Untersuchungsgegenstände eigentlich bestehen.⁸ Dabei wird das Augenmerk insbesondere auf die *Kontexte* als jene Ausgangspunkte und Grundlagen gerichtet, von denen aus ein Werk und seine Wirkungen erst zu erkennen und zu verstehen seien, wobei das, was jeweils unter ‚Kontexten‘ verstanden wird, deutlich voneinan-

7 Was Starobinski (1988: 403) mit Bezug auf Rousseaus Werk schreibt – „Niemand wird man mit ihm fertig: stets muß man sich von neuem daran machen, sich zurechtzufinden oder sich zu verlieren“ –, gilt schließlich in potenziertem Maße, wenn man die Interpretationen Rousseaus und seiner Bedeutung einschließlich der Beziehungen zu den historisch-gesellschaftlichen Verhältnissen und Entwicklungen mit einschließt.

8 Einführend zu neuen Ansätzen und Methoden Lottes (1996: 27–45); Landwehr (2008: v. a. Kap. 3); Busen/Weiß (2012).

der abweicht. Die systematische und systematisierende Interpretation der Schriften und Äußerungen wird somit durch eine Analyse der Voraussetzungen und Zusammenhänge ergänzt oder gar ersetzt, als deren Effekte, Produkte oder Medien die Texte, Argumente und Ideen dann erscheinen.

Rousseaus Werk und Wirken soll im Folgenden gleichsam als Lehrstück wie als Prüfstein dienen, um die Reichweite verschiedener, auf Kontextualisierung setzender methodischer Ansätze der politischen Theorie- und Ideengeschichtsschreibung kennenzulernen, ihre jeweiligen Schwerpunkte, Chancen und Probleme ausfindig zu machen, um dadurch zugleich die Notwendigkeit ihrer Relativierung und Perspektiven ihrer kritischen Revision und Ergänzung aufzeigen zu können.

Ideas in Context (1): Zeitgeschichte, Biographie und Psychologie

Viele der neueren Versuche, die theorie- und ideengeschichtlichen Forschungen auf ein angemessenes methodisches Fundament zu stellen, setzen mit einer mehr oder weniger scharfen Abgrenzung von Ansätzen an, die als ‚textimmanent‘ oder ‚philosophisch‘ qualifiziert werden.⁹ Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Rousseaus zeigt jedoch, dass rein werkimmanente Interpretationen eher die Ausnahme als die Regel darstellen. Sein Denken und Werk sind gerade ein Paradebeispiel dafür, in welcher vielfältiger (und oftmals problematischer) Weise politische und soziale Theorien, Ideen und Argumente auf Kontexte bezogen und aus ihnen erklärt werden sollen. Eine lange, bis auf die unmittelbare Entstehungszeit seiner Werke und Ideen zurückgehende Tradition ihrer ‚kontextualistischen‘ Erklärung bezieht sich auf biographische, lebensgeschichtliche und psychologische Faktoren. Lebensgeschichte und Werke Rousseaus, die Äußerungen und Handlungen seiner Zeitgenossen und die Kenntnis der Umstände bieten den Interpreten eine schier unerschöpfliche Menge an Informationen und Hinweisen. Dabei lassen sich in der Literatur vor allem drei Schwerpunkte ausmachen, die biographisch, sozialgeschichtlich und psychologisch ansetzen.

Der als Sohn eines Genfer Uhrmachers geborene Rousseau hat Zeit seines Lebens niemals eine gesicherte ‚bürgerliche Existenz‘ erfahren, sondern führte ein in jeder Hinsicht bewegtes, unstetes und fast immer von existenzieller Not bedrohtes Leben. Bis zur Mitte seines Lebens reihte er persönliche Irrfahrten, abgebrochene Ausbildungen und kurzfristige Tätigkeiten aneinander – vom fahrenden Musikanten und zwischenzeitlichen Priesterseminaristen und lebenslangen Notenkopisten bis zu solchen als Lakai, Hauslehrer und Sekretär reicher Familien. Sie führten ihn quer durch das südliche und westliche Europa und brachten ihn mit den unterschiedlichsten sozialen Schichten und der extremen Ungleichheit und dem Elend vieler Menschen in Berührung.¹⁰ Nur während weniger Jahre schienen dauerhafter sozialer Aufstieg und materielle Sicherheit erreichbar zu sein, so im Zuge des Erfolgs seiner ersten Schriften wie des *Discours* von 1750 oder einiger seiner finanziell einträglichen Komödien und Opern. Auf die wachsende Entfremdung und Distanzierung von der Pariser Gesellschaft seit der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre folgte nach der Publikation des *Émile* und des *Gesellschaftsvertrags*, dem Verbot und der

9 Diese Abgrenzungen richten sich also kritisch gegen Positionen, die wie Reese-Schäfer (2007: 206) meinen, man müsse „[p]olitische Ideengeschichte der Gegenwart wie der Vergangenheit [...] durch die sorgfältige Beschäftigung mit den Texten“ erschließen.

10 Vgl. zu dieser Lebensgeschichte die Skizze von Darnton (1989: 106 ff.).

Verbrennung seiner Schriften sowie der permanenten Flucht wegen der Gefahr von Verhaftung und Ausweisung ab 1762 eine bis zu Rousseaus Tod währende Zeit, in der er die politischen, rechtlichen und sozialen Verwerfungen in den zeitgenössischen Sozial- und Herrschaftsordnungen am eigenen Leibe erfuhr. In Rousseaus Leben und Erfahrungshorizont findet sich also eine Überfülle von Erlebnissen und Erfahrungen, die die Plausibilität der Annahme unterstreichen, hierin liege der Grund dafür, dass Rousseau zum scharfen Kritiker des *Ancien Régime* wurde, dessen Produktions- und Eigentumsordnung, Steuer- und Privilegiensysteme breite Bevölkerungsschichten zu einem Leben in Not und Elend verurteilte; zu einem ebenso scharfen Kritiker rechtlicher Ungleichheit und Unfreiheit, despotischer Formen der Herrschafts- und Machtausübung, politischer und religiöser Intoleranz und Verfolgung; und schließlich auch zu einem Autor, der diesen Verhältnissen samt dem, was sie aus den Menschen machen, Konzeptionen einer politischen und sozialen Ordnung und bürgerlicher Tugenden gegenüberstellt, die ihnen diametral entgegengesetzt sind.

Angesichts einer solchen lebensgeschichtlich verankerten Positionierung Rousseaus rückt seine Stellung innerhalb und zu der Aufklärungsbewegung in den Blick, die in dieser Zeit in Frankreich und sukzessive auch in zahlreichen Regionen Europas immer breiter und einflussreicher wurde.¹¹ Rousseau hatte bereits durch seine frühen autodidaktischen Studien jene politischen, philosophischen und wissenschaftlichen Ideen- und Denkströmungen kennengelernt, die für die Herausbildung der aufklärerischen Ideen und Ordnungsvorstellungen bedeutsam waren. Vor allem aber hatte er von den 1740er Jahren an durch seine Bekanntschaft mit den führenden Köpfen der einsetzenden Blütezeit der französischen Aufklärung, den *philosophes* um Diderot und d'Alembert, Zugang zu den Pariser Salons und den Zirkeln der intellektuellen Elite, die in der Folge zum Zentrum der europäischen Aufklärungsbewegung wurden. Dabei war das Verhältnis Rousseaus zu den *philosophes* von Anfang an spannungsreich. Dies zeigt bereits der Umstand, dass schon die erste Schrift, mit der er hervortrat und die europaweite Resonanz erfuhr, all jene Themen und Thesen enthielt, die ihn später von den *philosophes* trennen sollten, mit denen er doch zur gleichen Zeit die wichtigsten Werke der Aufklärungsbewegung allererst vorbereitete – allem voran die ab 1751 erscheinende *Encyclopédie*. Die in der Preisschrift für die Akademie von Dijon, dem ersten *Discours*, geübte Kritik Rousseaus an der Rolle, die die Entwicklung von Wissenschaften und Künsten im Prozess des Fortschritts von Individuum und Gesellschaft spielen, setzte ihn zumindest vordergründig sofort in einen scharfen Kontrast zu den Überzeugungen und Lebensformen des *Mainstreams* seiner aufgeklärten Zeitgenossen. Die Fortschritte von Wissenschaft, Kunst und Vernunft beschreibt Rousseau hier als Verhängnis, insofern sie nicht nur nicht „zu unserer wirklichen Glückseligkeit beigetragen“ hätten, sondern in den Menschen „das Gefühl für jene ursprüngliche Freiheit, für die sie geboren wurden“, erstickten und „sie ihre Sklaverei lieben“ lehrten (Rousseau 1989: 79, 56). Die Ausprägungen aufgeklärter Soziabilität, der neu entstehenden Formen bürgerlicher Öffentlichkeit und Zivilisationsideale einschließlich der damit verbundenen Verhaltensregeln und Normen sind für Rousseau Ausdruck der Entfremdung, einer Welt des naturvergessenen Scheins und moralischer Korruption.

11 ‚Aufklärungsbewegung‘ wird hier im doppelten Sinne verstanden: zum einen als Bewegung der geistigen und kulturellen Neuorientierung, die den Erkenntnisanspruch von vernünftiger Erfahrung und Subjektivität allen theologisch, traditional oder anderweitig begründeten Autoritäten entgegensetzt, zum anderen als soziale Bewegung, die neue Formen und Medien der ständeübergreifenden Kommunikation, Kooperation, Verhaltens- und Orientierungsweisen entwickelt und verbreitet.

Die Fremdheit, die Rousseau, der zugezogene Kleinbürger aus der Westschweizer Provinz, angesichts der hochentwickelten Pariser Kultur- und Lebensformen empfindet, deren Normen und Praktiken er sich nie zu eigen macht,¹² spiegelt sich dann in einer wachsenden praktischen, literarischen und theoretischen Distanzierung von ihr. Sie kommt äußerlich dadurch zum Ausdruck, dass Rousseau der Metropole und ihren kulturellen Praktiken den Rücken kehrt, alle Abhängigkeiten – sei es in Gestalt königlicher Pensionen oder fester Positionen – abschüttelt und als Zeichen einer naturverbundenen Lebensweise die gepuderte Perücke des Weltmannes gegen die Pelzmütze eintauscht.¹³

Vor diesem Hintergrund scheint es für viele Interpreten naheliegend und unverzichtbar, Rousseaus Werk und Wirken gleichsam als Produkt seiner psychologischen Dispositionen zu untersuchen. Sie folgen hierbei der von Rousseau selbst gelegten Fährte, der zufolge sein Leben und sein Werk eins seien. In zahlreichen Bekenntnis- und Rechtfertigungsschriften verwies er auf Motive, Empfindungen und Antriebe, die für das Verständnis seines Denkens und Handelns entscheidend seien: als Ausdruck seiner selbst als eines ursprünglichen, den zivilisatorischen Verhaltensweisen zugrundeliegenden Wesens – „eines Menschen in der ganzen Naturwahrheit“ (Rousseau 1981: 9). Hier gibt er Auskunft über seine Schuldgefühle, die er gehabt habe, da seine Mutter bei seiner Geburt starb – „Ich kostete meiner Mutter das Leben, und meine Geburt war mein erstes Unglück“ (ebd.: 11) –, über das Erwachen und die Prägung seiner sexuellen Neigungen unter den Züchtigungen der Schwester seines Pflegevaters oder seine sexuelle Initiation durch die von ihm als *maman* angesprochene Madame de Warens, die ihn als zum Katholizismus konvertierenden Jugendlichen aufgenommen und bei der er über lange Jahre hinweg gelebt hatte. Für die psychologischen Ansätze zur Erklärung von Denken und Handeln Rousseaus sind vor allem jene Darstellungen von Interesse, in denen er seine theoretischen Positionen zur Kritik der entfremdeten Lebensverhältnisse der hochzivilisierten Welt und ihre moralischen und psychischen Konsequenzen entwickelt. Die Stilisierungen, mittels derer Rousseau die Authentizität seiner Erfahrungen und Stellung in einer Welt sozialer Zwänge und Entfremdung zu beglaubigen suchte, und die Vorstellungen, in den Jahren ab 1762 nicht ‚nur‘ von den Mächten der Kirche oder politisch Herrschenden verfolgt zu werden, sondern auch einem Komplott von Verleumdung und Verrat durch seine früheren Philosophenfreunde ausgesetzt zu sein, wurden oft als ideen- und theoriekonstitutive Psychose interpretiert. Die „qualvolle Pubertät und die Existenz als ausgehaltener Geliebter einer zweifelhaften Dame“ werden dann zu Erklärungsfaktoren einer „Neurose, in der seine Werke verwurzelt sind“, und Rousseaus Diagnosen zu „Grundproblemen des modernen Menschen [...], Grundproblemen auch seiner politischen Existenz“, erscheinen dann „als nicht zufällig von einem Psychopathen formuliert“ (Reinhard 2000: 339).

So plausibel jene Versuche sind, der Genese und Bedeutung von Rousseaus Werken und Wirken durch ihre Einbettung in ihre biographischen, lebensgeschichtlichen und psychologischen Entstehungs- und Wirkungszusammenhänge näherzukommen, so groß sind doch die Probleme, die sie bei näherem Hinsehen aufweisen. Fraglos ist es zum Ver-

12 So klingt bei Schwan (1991: 220) Rousseaus Zivilisationskritik wie das theoretisch verkleidete Ressentiment eines übermäßig ehrgeizigen Provinzlers angesichts des von ihm nicht bewältigten Lebens in der Metropole.

13 Vgl. das berühmte Gemälde von de la Tour aus dem Jahre 1753 mit demjenigen Ramsays, das 1766 entstand und Rousseau in armenischer Tracht zeigt. Den Weggang aus Paris in das damals ländliche Montmorency, wo seine Hauptwerke entstehen sollten, bezeichnete er 1762 als eine Art zweite Geburt: „Ich habe erst am 9. April 1756 zu leben angefangen.“ (Rousseau 1988: 486)

ständnis der Entstehung und Prägung von Texten und Argumenten, mittels derer Rousseau politische und soziale Institutionen, Entwicklungen, Ideen und Normen beschreibt und analysiert, kritisiert oder entwirft, unverzichtbar, die genannten und viele weitere Zusammenhänge zu kennen. Dennoch bleibt offen, wie und wozu dies eigentlich dienlich sein und wie es interpretativ angemessen begriffen werden kann.

Auf der einen Seite stellt sich das methodische Problem, jene ‚objektiven‘ Verhältnisse und Problemlagen und ihre ‚subjektiven‘ Erfahrungs- und Verarbeitungsweisen zu bestimmen, die für spezifische Texte, Argumente und Ideen konstitutiv sein sollen, und zu zeigen, in welcher Weise sie dies sind. Was prima vista plausible Annahmen über relevante Kontexte, Erfahrungen und Motive zu sein scheinen, sind praktisch häufig nichts anderes als mehr oder weniger dichte Beschreibungen von als wichtig erachteten Informationen, die ihre vermeintliche Relevanz aus meist ungeklärten Annahmen über relevante Kontexte, Erfahrungen und Motive erhalten. Diese zirkuläre Struktur ist einer solchen Vorgehensweise immanent. Welche Kriterien gibt es, nach denen beurteilt und entschieden werden könnte, welche Umstände, Erfahrungen und Motive für die jeweiligen Positionen und Argumente entscheidend sind? Wie liest man etwas anderes aus den Texten heraus als dasjenige, was man zuvor aufgrund des als interpretatorisch relevant eingeschätzten Wissens um die vor- und außertextlichen Grundlagen in sie hineingelesen hat? Inwiefern sind Texte und Argumente dann je etwas anderes als Reflexe und Ausdrucksformen jener ‚subjektiven‘ und ‚objektiven‘ Kontexte? Und wie geht man schließlich damit um, wenn Aussagen, Ansprüche und Begründungsstrukturen der Texte von den (sei es von den Interpreten oder den Autoren selbst) unterstellten Erfahrungen und Motiven abweichen, ihnen widersprechen oder unabhängig von ihnen sind?¹⁴

Auf der anderen Seite bleibt zu fragen, was das Wissen über biographische Umstände und die psychische Verfassung, in denen ein Werk verfasst oder eine Idee und ein Argument geprägt wurden, zu deren Verständnis und Beurteilung überhaupt beitragen kann. Selbst wenn gezeigt werden könnte, dass Rousseaus Kritik des *Ancien Régime* und der Ideen und Praktiken der aufgeklärten Kreise seiner Zeit von seiner Herkunft, seinen Erfahrungen mit Fremdheit, Exklusion und Verfolgung und vielleicht auch aus seiner generellen Unfähigkeit herrührt, den Normen und Anforderungen zu entsprechen, die sozialen Erfolg versprechen: Was lehrte uns dies über die Angemessenheit seiner Kritik und Konzepte? Und wenn durch mehr oder weniger elaborierte psychologische Interpretation gezeigt werden könnte, dass sein Erziehungsroman *Émile* auch Momente der Kompensation der ihm oft vorgehaltenen Schuld enthält, seine fünf unehelichen Kinder in ein Waisenhaus gegeben zu haben: Was trüge dies zur Klärung von Wert und Bedeutung der pädagogischen, moralischen und anderen Konzepte des *Émile* bei? Würde dies die schwierige Interpretation der Stellung dieses Werkes in der systematischen Gesamtstruktur seiner politischen und sozialen Schriften tangieren?

Damit stellt sich schließlich das Problem des Verständnisses und der Bedeutung von Werken wie dem Rousseaus auf einer weiteren, ganz grundsätzlichen Ebene. Wenn es in

14 Als Beispiel hierfür können Rousseaus biographischer Hintergrund als ‚Citoyen de Genève‘ und seine Konzeption republikanischer Gemeinwesen dienen. Historiker stellen – auch hier der von Rousseau gelegten Fährte folgend – diese Verbindung als wichtiges Element seiner literarischen und argumentativen Strategie und Selbstinszenierung immer wieder heraus. Dennoch lassen sich eine theoretische und systematische Begründung und ein Verständnis der Aussagen zum republikanischen Gemeinwesen auch gänzlich unabhängig von historischen Gegebenheiten und empirischen Kenntnissen der Genfer Kontexte gewinnen.

der skizzierten Weise aus den jeweiligen individuellen und sozialen Einflüssen und Zusammenhängen, Erfahrungen, psychologischen Dispositionen und Verarbeitungsweisen hervorgegangen und deshalb dann darauf zurückzuführen und dadurch verständlich sein soll: Wie kann es dann in irgendeiner Weise für andere soziale Akteure und Interpreten mit anderen sozialen Erfahrungen und ohne (oder mit anderen) Psychopathologien von Bedeutung oder auch nur verständlich sein? Kann dann, denkt man die Logik dieser Form der Erklärung aus Lebens- und biographischen Umständen zu Ende, von einer Gesellschafts- und politischen Theorie wie derjenigen Rousseaus überhaupt in irgendeiner Weise ausgesagt werden, sie sei von einer *allgemeinen* Bedeutung für das Verständnis oder gar für die Entwicklung der modernen Gesellschaft, der politischen und sozialen Bewegungen und Ideenformationen?¹⁵

Ideas in Context (2): Begriffe, Sprachen und Diskurse

Eine neuere, methodologisch sehr elaborierte Form der ‚Kontextualisierung‘ politischer und sozialer Ideen und Theorien schlägt einen anderen Weg ein, wie mit Problemen wie den oben genannten umzugehen sei. In den vergangenen Jahrzehnten wurden unterschiedliche Ansätze entwickelt, Ideengeschichte in eine *Intellectual History* zu transformieren, die vor allem als Untersuchung der Geschichte politischer Diskurse, Sprachen oder Sprechhandlungen betrieben wird.¹⁶ Von besonderer Prominenz ist dabei die wesentlich auf J. G. A. Pocock und Quentin Skinner zurückgehende *Cambridge School*.¹⁷ Wenn hier – gemäß dem Titel einer diese ‚Schule‘ repräsentierenden Buchreihe – *Ideas in Context* untersucht werden, richtet sich dieser methodische Ansatz sowohl gegen hermeneutisch-geistesgeschichtliche Verfahren wie auch gegen Versuche, politische und soziale Ideen, Texte und Werke durch die Konstruktion von Hypothesen über ihnen vermeintlich zugrundeliegende psychologische, mentale oder sonstige Faktoren zu erklären. Kontextualisierung bedeutet hier, dass politische und politiktheoretische Aussagen als sprachliche Äußerungen betrachtet werden, die von konkreten Subjekten in historisch spezifischen Situationen gemacht werden und deshalb aus eben diesen Zusammenhängen heraus zu rekonstruieren sind. Sie werden dabei als Äußerungen verstanden, die als Elemente und Einsätze im Rahmen eines konkret bestimmbar Diskursgeschehens fungieren. Politisch-soziale Konzepte, Argumente und Ideen beziehen sich demnach stets unter spezifischen Bedingungen und angesichts je gegebener Anlässe auf ihrerseits sprachlich vermittelte Aussagen und Diskurse, in denen bestimmte Begriffe, Ideen und Terminologien aktualisiert werden.¹⁸

Wenn das Verstehen politischer und sozialer *Texte* und Argumente zugleich auch das Verständnis seiner *Kontexte* erfordert, so meint dies für die Vertreter der Cambridge

15 Denkbar wäre, diese Möglichkeit offensiv abzulehnen oder sie einfach unausgesprochen zu unterstellen, ohne sich des Widerspruchs in den eigenen, dies ausschließenden methodischen Grundlagen bewusst zu werden. Beides wird oft praktiziert, löst aber nicht das Problem.

16 Vgl. hierzu nochmals die in Anmerkung 8 angegebenen Literaturhinweise.

17 Zu deutschsprachigen Darstellungen und Diskussionen vgl. Rosa (1994); Hellmuth/Ehrenstein (2001); Asbach (2002); Heinz/Ruehl (2009).

18 Für Pocock meint „reconstructing political thought as discourse“ dessen Erfassen „as a sequence of speech acts performed by agents within a context furnished ultimately by social structures and historical situations, but also – and in some ways more immediately – by the political languages by means of which the acts are to be performed“ (Pocock 1981: 959; vgl. grundlegend auch Pocock 1985).

School die Rekonstruktion jener Diskurse und Debatten im Rahmen der zu diesem Zeitpunkt zur Verfügung stehenden politisch-sozialen Sprachen, Begriffe und Argumente. Texte, Argumente und Ideen verstehen heißt dann, sie in eben diesen Kontexten zu verorten und nachzuvollziehen, wie sie sich zu ihnen verhalten und was sie in ihnen bewirken: Was macht ein Autor oder Sprecher durch bestimmte Sprechakte im Hinblick auf die gegebenen sprachlichen Konventionen? Inwiefern werden bestehende politische Sprachen und Konventionen durch sie bestätigt, bestritten oder verhindert?¹⁹ Das Verstehen von Bedeutung, Absicht oder Motiv eines Textes oder Arguments erfordert demnach keine psychologische oder hermeneutische Schau der den Texten voraus- und zugrundeliegenden „Verhältnisse, ...“, sondern das möglichst vollständige Registrieren der sprachlichen Konventionen über politische und soziale Verhältnisse, Institutionen und Normen. Durch das Herausarbeiten von Veränderungen, Abweichungen und Umprägungen kann dann beurteilt werden, was „authors were *doing* in writing“ und was Sprecher und Akteure „[were] doing in (and by) their use of words and sentences“ (Skinner 1996: 7 f.).

Diese auf den ersten Blick wenig spektakulär wirkende methodologische Programmatik hat weitreichende Konsequenzen. Sobald man, wie etwa in dem hier interessierenden Fall, Rousseaus Aussagen und Texte auf die je gegebenen Konventionen und Diskurse bezieht und als Interventionen begreift, die aufgrund konkreter Problemwahrnehmungen vorgenommen werden und spezifische Resonanzen erzielen, werden Spekulationen über biographische oder psychologische Dispositionen und Einflüsse nicht nur verzichtbar, sondern auch bedeutungslos. Gerade bei einem Autor wie Rousseau, dessen Denken und Schreiben in permanenter Auseinandersetzung mit den Verhältnissen, Diskursen und Praktiken seiner Zeit entstanden ist, lässt sich dieser praktische und diskursive Charakter bis in die einzelnen Begriffe und Thesen hinein nachvollziehen. So lässt sich etwa die vieldiskutierte Frage, ob Rousseau ein Vertreter der Aufklärung und ihrer Ideale oder aber ihr erster und schärfster Kritiker gewesen ist, durch die Rekonstruktion seiner Kritik theoretischer und praktischer Konzepte und Normen der Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts untersuchen und etwa nachvollziehen, in welchem Sinne er gerade mittels seiner Kritik einer spezifischen aufklärerischen Praxis folgte und, statt auf ihre Negation, auf ihre ihm zufolge allererst angemessene Bestimmung und Verwirklichung drängte (vgl. Hulliung 1994). Für eine solche Analyse sprachlicher Interventionen und Diskursrevisionen ist der Rekurs auf persönliche und psychologische Prägungen und Umstände höchstens noch als Korollar von Interesse, nicht aber für die Aufklärung dessen, was ein Autor, Sprecher oder Akteur tut und bewirkt, wenn er in soziale und sprachliche Konstellationen und Konventionen interveniert.

Ein weiteres Beispiel für die Impulse, die von dieser Art der Rekonstruktion der Positionen Rousseaus ausgegangen sind, ist der Versuch ihrer Eingliederung in die Tradition republikanischen Denkens. Pocock, Skinner und anderen zufolge stellt diese Strömung dem liberalen, auf die Sicherung negativer Handlungsfreiheit zielenden Rechtsdiskurs der Neuzeit eine politische Sprache gegenüber, die sich seit der Renaissance ausbildet und

19 Zu klären ist demnach jeweils „what he was doing when he made his move“ im Sinne eines sprachlichen Eingriffs in eine „practical situation [...] arising from the preferences and antipathies of others and the limitations and opportunities of a political context as he perceived or experienced it; it is obviously possible, but not obviously necessary, that this situation will extend as far as the relations between social classes. But the practical situation also includes the linguistic situation: that arising from the constraints and opportunities imposed on the author by the language or languages available for him to use“ (Pocock 1985: 14 f.).

um einen Bürger- und Tugenddiskurs zentriert ist, der auf die Sicherung politischer Freiheit in Form republikanischer Selbstregierung zielt. Die Zuordnung zur republikanischen Theoriefamilie scheint somit ein neues Licht auf die vermeintlichen Probleme und Inkonsistenzen zu werfen, die Rousseaus politische, sozial- und kulturkritische Schriften aufzuweisen scheinen, wenn man sie in Abgrenzung zum liberalen *Mainstream* der Ideenbewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts betrachtet.²⁰ Als letztes Beispiel für solche sprach- und diskursgeschichtlich orientierten Forschungen können jene Arbeiten genannt werden, die in neuartiger Weise versucht haben, spezifische Argumente und Denkfiguren Rousseaus aufzuklären, indem sie sie auf deren Bezüge zu den politischen und Verfassungskämpfen hin untersucht haben, wie sie im frühen 18. Jahrhundert im Kontext der Auseinandersetzungen um die Genfer Republik mitsamt der dabei aktualisierten protestantisch-calvinistischen Diskurs- und Denkformen dominierten.²¹ Auf diese Weise lassen sich Herkunft, Bedeutung und Wirkungen der Konzepte, Argumente und Denkfiguren Rousseaus ausfindig machen, ohne auf Hypothesen über jugendliche Prägungen, sentimentale oder aus der Not geborene Anhänglichkeiten oder Selbststilisierungen zurückgreifen zu müssen.

Auch die bei der Rekonstruktion von Texten und Argumenten als konkreten Sprechhandlungen und Beiträgen zu Diskursen ansetzenden Formen einer ‚neuen Ideengeschichte‘ weisen jedoch systematische Probleme und Schranken auf, die die Verwirklichung des von ihnen erhobenen Anspruchs, eine umfassende Rekonstruktion und Erklärung der Bildung, Entwicklung und Wirkung politischer und sozialer Ideen und Theorien zu ermöglichen, in Frage stellen.²² Sie ermöglichen es zwar, Rousseaus Argumente, Werk und Wirken als Teil und Faktor einer Vielzahl von Debatten, Diskursen und Entwicklungen zu identifizieren, doch droht auch hier die Gefahr einer prinzipiellen Beliebigkeit historischen Nachvollzugs als „attempts to write histories of the uses of concepts in argumentation“ (Skinner 2002: 60). Man schreibt die Geschichte(n) der Bildung, Verwendung und Entwicklung von spezifischen Konzepten, Denk- und Wissensformen Rousseaus und seiner Zeitgenossen – von anthropologischen und Naturvorstellungen über die der Freiheit, des Rechts und der Institutionen bis zu solchen der Erziehung oder Religionen, Geschlechterbeziehungen, Sexualität oder Ästhetik – in unterschiedlichsten räumlichen, zeitlichen und sachlichen Konstellationen und Zusammenhängen, und man konstruiert und dekonstruiert sie durch die Änderung der Parameter, der berücksichtigten Akteure und Perspektiven dann immer wieder neu.

Dieses Problem scheint solchem Vorgehen endemisch: Solange Texte, Ideen und Argumente gleichsam auf *eine* ihrer Qualitäten reduziert werden – darauf nämlich, besondere Sprechakte und Interventionen in Interaktionen und Diskurse zu sein – und man sich auf deren Rekonstruktion beschränkt, mündet dies in ein prinzipiell endloses Konstatieren

20 Vgl. Viroli (1988); grundlegend zur Rekonstruktion dieser Traditionslinie vgl. Pocock (1975). Es kann hier nicht darauf eingegangen werden, ob diese Zuordnung oder bereits die ihr zugrundeliegende Überzeugung von Möglichkeit und Sinnhaftigkeit der Unterscheidung zweier solcher politischer Sprachen in der Neuzeit tragfähig ist.

21 So beansprucht etwa Rosenblatt (1997) zu zeigen, dass „the Genevan context should not be simply seen as a *determinant* of Rousseau’s ideas, but rather as a framework for understanding his meaning“, zudem „not simply as a source of ideas for Rousseau, but as a source of problems that he sought to solve“ (ebd.: 7).

22 Auf Probleme des methodischen Ansatzes und Einwände gegen die Positionen der Cambridge School als solcher kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden; vgl. die Hinweise bei Hellmuth/Ehrenstein (2001: 162–171); Asbach (2002: 655–663); Heinz/Ruehl (2009: 270–275, 280–284).

und Reformulieren von ebensolchen möglichen Verkettungen von Aussagen und Sprachspielen. Auf diese Weise gerät nicht nur der propositionale Gehalt der Texte und Argumente aus dem Blick, nach deren Wahrheit oder Angemessenheit also gar nicht mehr sinnvoll gefragt werden kann. Offen bleiben vor allem die Kriterien, nach denen überhaupt entschieden werden kann, *welche* Verkettung und Systematisierung von Diskursen, sprachlichen Traditionen und Strömungen angemessen ist. So lässt sich Rousseau mit derselben Plausibilität als liberaler statt als republikanischer Denker beschreiben – wie auch als einer, an dem sich die Unhaltbarkeit eines solchen Dualismus unterschiedlicher ‚politischer Sprachen‘ oder ‚Paradigmen‘ selbst aufzeigen lässt. *Warum* in einer spezifischen historisch-gesellschaftlichen Situation und Konstellation bestimmte Freiheits- und Gesellschaftskonzepte, politische Begriffe, Sprachen und Diskurse thematisiert und umkämpft sind, worin das Neue, das Besondere und Bedeutsame spezifischer Konzepte, Problemwahrnehmungen und Diskurse besteht – auf solche und ähnliche Fragen bleibt ein letztlich auf die positivistische Rekonstruktion von Diskursen, Äußerungen und Sprachspielen fixierter Ansatz der politischen Ideengeschichtsschreibung die Antwort ebenso schuldig wie Vorgehensweisen, die rein geistesgeschichtlich verfahren oder als wichtig erachtete biographische, psychologische oder sonstige Kontexte heranziehen.

Ideas in Context (3): Historische Erfahrung und politisches Denken

Was folgt aus den bisherigen Beobachtungen über unterschiedliche methodische Zugänge zu Rousseaus Werk und Wirken für den Versuch, seine Bedeutung als politischer, gesellschafts- und kulturkritischer Theoretiker in und seit der frühen Neuzeit und Aufklärungsbewegung ausfindig zu machen? Deutlich geworden ist, dass die hier skizzierten Zugangs- und Interpretationsweisen zweifellos vielfältige Aspekte zum Verständnis der Genese, Entwicklung und Wirkungen von Rousseaus politischem Denken beizutragen vermögen. Weder für sich noch zusammengenommen sind sie allerdings hinreichend. Auf der einen Seite gibt es keinen sachlichen Grund anzunehmen, dass sich verschiedene Methoden ideengeschichtlicher und systematischer Aufschlüsselung und Kontextualisierung von Texten und Äußerungen einander ausschließen oder wechselseitig negieren sollten. Die biographisch und psychologisch vorgehenden Methoden, die begriffs- und diskursgeschichtlichen Verfahren, aber auch die auf der Ebene der Texte ansetzenden hermeneutisch-interpretatorischen Ansätze entwerfen je unterschiedliche Perspektiven und Fragestellungen, so dass sie Einsichten und Antworten zutage fördern können, die einander nicht ausschließen, sondern bestenfalls sogar ergänzen.²³ Auf der anderen Seite leiden diese Ansätze sämtlich unter dem Problem, dass sie sozusagen aus sich heraus den – auch von ihnen selbst meist intendierten – Schritt von der Rekonstruktion verschiedenster

23 Auch hier kann die erwähnte Beziehung Rousseaus zur Genfer Republik als Beispiel dienen. Dass Rousseau durch seine Herkunft eine spezifische (Hass-)Liebe zu ihr besitzt und aus unterschiedlichen Gründen später immer wieder neu entdeckt und pflegt, mag seine persönliche Motivation erhellen, sich Diskursformen der republikanischen Theorietradition zu bedienen, wie sie die Diskursgeschichte konstatieren kann – ohne dass die biographischen Komponenten sachlich für diese Begriffsverwendungen notwendig oder gar ursächlich wären. Ebenso erfordert die *systematische* Analyse und Funktion der Struktur kleiner republikanischer Gemeinwesen im *Contrat social* als solche keine Kenntnis biographischer oder diskursgeschichtlicher Gegebenheiten und Entstehungskontexte. Die legitime, alles andere als triviale, sondern hochkomplexe Frage ist bei alledem: Wie beziehen sich diese unterschiedlichen Ebenen aufeinander, wenn sie es denn auf eine mehr als äußerliche oder zufällige Weise tun?

Kontexte, Diskurse, Aussagen und Argumente hin zur Bestimmung ihrer historischen Bedeutung und Konsequenzen, die mit jener allein ja weder bestimmbar noch bereits gegeben und erkannt sind, nicht tun können.

Um eine Klärung der *relevanten* Zusammenhänge und Konsequenzen überhaupt in Angriff nehmen zu können, bedarf es stets eines zumindest vorläufigen Verständnisses und Begriffs jener historischen und gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse, die die Gesamtheit des Konstitutionszusammenhangs bilden, innerhalb dessen sich die theoretischen und praktischen Aktivitäten ereignen, die ihre Voraussetzungen darstellen und auf die sie zurückwirken. Obgleich es kaum Ansätze der Forschung zur Ideengeschichte und *Intellectual History* gibt, die nicht die Notwendigkeit betonen, die gesellschaftlichen, sozialgeschichtlichen oder ähnlich bezeichneten Kontexte einzubeziehen, beschränkt sich dies zumeist auf die Rekonstruktion der mehr oder weniger unmittelbar als relevant angesehenen sprachlichen, institutionellen, biographischen und anderen Kontexte. Dies jedoch ist sachlich und konzeptionell unzureichend. Jede Kategorisierung von Ideen und Diskursen erfordert und impliziert bereits die Berücksichtigung gesellschaftlicher Tendenzen und Umbrüche, der Zusammenhänge von Eigentumsverhältnissen, Konfigurationen sozialer und ökonomischer Macht- und Herrschaftsbeziehungen, lokaler, regionaler und seit der frühen Neuzeit zunehmend auch (inter-)nationaler und globaler Vernetzungen, und dies auf ‚realgeschichtlicher‘ wie diskursiver, mentaler und ideologischer Ebene. Diese Konstitutions- und Wirkungsbedingungen politischer Theorie und Praxis sind nicht ohne ein Verständnis dessen zu erfassen, was soziologisch als konkret zu bestimmende Strukturen und Dynamiken sowie langfristige Beziehungen zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionsbereichen, Gesellschaftsformationen und Epochen sowie ihren Triebkräften und Gesetzmäßigkeiten beschrieben wird.²⁴ Die zahlreichen – linguistischen, kulturellen, aber auch politischen – *turns* der historischen und Sozialwissenschaften der vergangenen Jahrzehnte im Allgemeinen, der Geistes- und Ideengeschichte im Besonderen haben dazu geführt, dass solche Kategorien zunehmend dekonstruiert und delegitimiert worden sind. Dies ist wissenschafts- und theoriegeschichtlich wie methodologisch nicht ohne gute Gründe geschehen, bedenkt man die Unbefangenheit, mit der über lange Zeit in sozialgeschichtlichen, wissenssoziologischen oder vielen (vulgär-)marxistischen Ansätzen historische Prozesse, soziale Handlungen und Institutionen, kulturelle Phänomene und Ideen durch Bezug auf hochabstrakte, vermeintlich ursächliche Faktoren oder ‚Akteure‘ wie Klassen und objektive Interessenlagen, Modernisierungsprozesse, soziale Strukturen und Gesetze ‚erklärt‘ oder gar von diesen abgeleitet wurden.

Die Schwierigkeit, das Werk und das Wirken eines Theoretikers und Akteurs wie Rousseau zu interpretieren und auf seine Bedeutung, Wirkung und möglichen Erkenntnispotentiale hin zu befragen, ist jedoch das beste Beispiel dafür, dass dies ohne eine solche Beziehung auf grundlegende und längerfristige historisch-gesellschaftliche Strukturen und Prozesse nicht möglich ist.²⁵ Denn wie sonst ist die Vielfalt möglicher Zuordnungen und Interpretationen von Aussagen und Wirkungen Rousseaus zu handhaben und da-

24 Vgl. die Hinweise zur Rekonstruktion der sozialgeschichtlichen und -strukturellen Bedingungen, die die historisch zurechenbaren Problemkonstellationen politischer Ideen, Theorien und Diskurse darstellen, bei Bermbach (1991: 285 ff.)

25 Freilich muss diese Beziehung und die Klärung des Bezugspunktes so umgesetzt werden, dass die genannten Fallstricke objektivistischer und abstrakter Pseudoerklärungen und naiver Vorstellungen über eine ‚an-sich-seiende‘ gesellschaftliche Wirklichkeit vermieden werden – wie im Folgenden zumindest anzudeuten sein wird.

bei als mehr denn bloßer Ausdruck von Beliebigkeit und Zufall zu bestimmen? Wie begründet und überprüft man die Tragfähigkeit und Bedeutung von Einflüssen, sprachlichen und ideologischen Kontexten, Traditionen und Diskursen, Erfahrungen und Problemwahrnehmungen, die von unterschiedlichen Interpretationen unterstellt werden? Und wie kann man überhaupt von einer Wirkung oder Bedeutung von Aussagen, Erklärungen und normativen Positionen für Verhältnisse und Akteure sprechen, die durch gänzlich andere Erfahrungen, Kontexte und Konstellationen gekennzeichnet zu sein scheinen? Im Lichte solcher Fragen wird sichtbar, dass jeder interpretatorische Zugang implizit oder explizit ein Verständnis allgemeiner historischer und gesellschaftlicher Strukturen, Institutionen und Entwicklungen samt der damit verbundenen Probleme und Widersprüche voraussetzt. Sie nämlich sind es, auf die sich politische und soziale Akteure und Sprecher mit ihren Texten, Ideen, Argumenten und Handlungen beziehen. Es handelt sich somit um Kontexte, Gegenstände, Entstehungs- und Wirkungszusammenhänge politischen und sozialen Denkens und Handelns, die zugleich problem-, bewusstseins- und handlungskonstitutiv sind.²⁶

Betrachtet man Werk und Wirken eines Autors in diesem Rahmen, so wird deutlich, in welcher Weise man je nach Fragestellung und Interesse unterschiedliche Perspektiven auf sie einnehmen, unterschiedliche Methoden einsetzen und entsprechend unterschiedliche Antworten generieren kann. Diese schließen einander nicht aus, sondern beleuchten und klären sowohl den konkreten Untersuchungsgegenstand wie auch die vorausgesetzten Annahmen über jene allgemeinen Kontext-, Entstehungs- und Wirkungsbedingungen, die durch diesen reflexiven Rückbezug vor abstrakter Fixierung und Hypostasierung bewahrt werden. Man kann auf dieser Grundlage analytisch vier Aspekte unterscheiden, unter denen ein Werk wie das Rousseaus untersucht werden kann:

- Der *Ausdrucksaspekt*: Hierbei wird gefragt, welche Probleme, Widersprüche und Entwicklungen in Rousseaus Schriften, Wirken und Handeln zum Ausdruck gebracht, thematisiert und behandelt werden; diese können und müssen vom Autor beziehungsweise Akteur selbst durchaus nicht als solche erkannt sein, sondern können auch nur indirekt oder in ihren Wirkungen in Erscheinung treten und behandelt werden.²⁷

26 Denn, so drückt es Mensching (2000: 14) sehr prägnant aus: „Da die Theorien ebenso wenig vom Himmel gefallen und zeitlos sind wie ihre Autoren, muss der Stand des Bewusstseins, an dem beide partizipieren, an den historischen Gegebenheiten bestimmt werden.“

27 Dies bedeutet keinen Rückfall in substantialistische Konzepte geschichtlicher und sozialer Wirklichkeit vor und unabhängig von individuellem und sozialem Handeln, sondern erinnert daran, dass die Menschen ihre Erfahrungen und Geschichte unter Bedingungen machen, die sie zwar selbst geschaffen haben, die aber eine Objektivität gewannen, die für die Handelnden nicht beziehungsweise nicht ohne weiteres durchsichtig und erfassbar, geschweige denn beliebig veränderbar ist. Sowenig zum Beispiel die Analyse historisch dokumentierter mythischer Diskurse über die Entstehung von spezifischen Krankheiten die Möglichkeit ihrer naturwissenschaftlich-medizinischen Entschlüsselung und ihrer Rekonstruktion in Begriffen, die mythischen Denkweisen nicht zur Verfügung stehen, verhindert, sowenig ist es bei politischen, gesellschaftstheoretischen oder ideologischen Konstruktionen ausgeschlossen, die ‚objektiven‘ Problemlagen zu rekonstruieren, die im faktischen Bewusstsein von Autoren und Sprechern wie in ihren Texten und Äußerungen selbst nicht präsent sind. Ein Beispiel dafür wären Krisendiskurse oder Mentalitätswandel in Zeiten von sozialen Konflikten, Seuchen oder Hungersnöten, die auf langfristige sozioökonomische und/oder klimatische Veränderungen zurückgehen, welche den Zeitgenossen oder Autoren aber unbekannt sind und dann etwa als Geißeln Gottes oder als ‚Schuld‘ besonderer sozialer oder ethnischer Gruppen ‚erklärt‘ und mittels religiös-fundamentalistischer oder rassistischer Stereotype verarbeitet werden.

- Der *Handlungsaspekt*: Welche Stellung, Bezüge und Effekte haben Texte und Argumente in sprachlichen und sozialen Kontexten und Diskursen? Welche Aktualisierungen und Transformationen von Begriffen, Sprachen, Ideen und Ideologien finden statt? Welche sozialen Akteure sind unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Interessen beteiligt und beziehen sich warum und in welcher Weise auf bestimmte Konzepte und Diskurse?
- Der *Aussageaspekt*: Welche deskriptiven, analytischen und normativen Aussagen und Erklärungen finden sich in Texten und Äußerungen? Auf welche unmittelbaren oder weiter reichenden Verhältnisse, Probleme und Einstellungen beziehen sie sich und inwiefern sind sie zu deren Beschreibung und Erklärung historisch-empirisch wie auch sachlich und systematisch angemessen? Wie und warum kommt es in spezifischen Texten von Verfassern in konkreten historischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen zu welchen normativen Urteilen, Prinzipien und Forderungen?
- Unter dem *Wirkungsaspekt* wird schließlich danach gefragt, warum in welcher historisch-gesellschaftlichen Situation spezifische Argumente, Begriffe und Ideen durch welche Akteure rezipiert und angeeignet werden, in anderen Situationen und bei anderen Akteuren hingegen nicht? Warum werden sie dabei von wem in welcher Weise transformiert?

Diese Aspekte stellen Bausteine für eine umfassende Analyse politischer Ideen und Diskurse dar. Einerseits tragen sie zu einer multidimensionalen Interpretation der sozialen und diskursiven Umstände, systematischen und normativen Aussagen der Texte sowie der Erfahrungen und Absichten Rousseaus bei. Andererseits ermöglichen sie die Klärung ihrer Beziehung auf den Entstehungshorizont der Akteure übersteigende Zusammenhänge und Entwicklungen wie auch ihrer Bedeutung für sie. Schließlich kann auf diese Weise die Frage nach der möglichen Aktualität oder Aktualisierbarkeit von theoretischen und normativen Aussagen über Institutionen, Verhältnisse und Probleme, die in anderen zeitlichen und räumlichen Kontexten entstanden, sinnvoll diskutiert werden. Rein historisch-konstatierende und rekonstruierend verführende Ansätze bieten hierfür keine Antwort, sondern müssen, wenn sie denn konsequent sind, jede Aktualisierungsperspektive negieren oder sich damit begnügen zu betonen, die „philosophische Bedeutung“ der Ideengeschichte liege in der Einsicht, „daß sich klassische Texte mit ihren eigenen und nicht mit unseren Problemen beschäftigen“ (Skinner 2009: 62). Problematischer noch sind Positionen, die diese Aktualisierungsmöglichkeit einfach unterstellen und analytische, institutionelle und normative Konzepte und Kriterien ungeprüft auf Verhältnisse anwenden, die mit ihnen inkompatibel sind. Anachronistische Fehlschlüsse können nur vermieden werden, wenn systematisch danach gefragt wird, ob in einem Werk wie etwa jenem Rousseaus „konstitutive Elemente des gegenwärtigen Bewusstseins und der ihm gegebenen Realität fassbar werden“ (Mensching 2000: 9; zur methodischen Umsetzung Bermbach 1991: 292 ff.).

Um zu prüfen, ob Begriffe, Ideen und Theorien in anderen sozialen und historischen Kontexten Geltung beanspruchen können und in sie übertragbar sind, ist demnach zu klären:

- Sind die *Erfahrungen*, die in den Werken, Begriffen und Argumenten, institutionellen und normativen Konzeptionen aus einer vergangenen Zeit zum Ausdruck kommen und theoretisch verarbeitet werden, mit den aktuellen noch vergleichbar, da die gesellschaftlichen Strukturen, Probleme und Entwicklungen in signifikanter Weise noch dieselben sind?

- Sind die *theoretischen Konzeptionen, Argumente und Erklärungen*, die in diesen Werken und Texten in Bezug auf die zeitgenössischen politischen und sozialen Verhältnisse entwickelt werden, auch für die aktuellen Zustände noch zutreffend, da die gesellschaftlichen Strukturen, Probleme und Entwicklungen eben noch weitgehend dieselben sind?
- Sind die *normativen und politischen Orientierungen und Programme* der Vergangenheit aus ebendiesen Gründen gleichfalls für die Gegenwart noch aussagekräftig und relevant?²⁸

3. Rousseau als politischer Denker (in) der Moderne

Im Folgenden soll zumindest ansatzweise gezeigt werden, was aus diesen methodologischen Erwägungen folgt, indem gefragt wird, was sie zur Erhellung des Werkes und Wirkens von Rousseau über das hinaus beitragen können, was die zuvor skizzierten Varianten kontextualisierender und systematischer Ansätze für sich genommen leisten. Zusammenfassend gesagt: Erst die Beziehung auf die säkularen politischen und sozialen Entwicklungen und Umbrüche in den Gesellschaften Europas im 17. und 18. Jahrhundert in ihren materiellen, soziokulturellen und geistigen Dimensionen kann das Werk Rousseaus und seine Wirkungen nachvollziehbar und verständlich machen, und zwar sowohl die von ihm behandelten Probleme und die theoretische und literarische Gestalt, die sie bei ihm annehmen, als auch die vielfältigen zeitgenössischen und langfristigen Wirkungen und Rezeptionsweisen. Sie erst ließen ihn zu einem Kristallisationspunkt zahlreicher und höchst heterogener Rezeptionsweisen, Orientierungsdiskurse und Auseinandersetzungen werden. Wenn Rousseau als ein moderner Denker und ein Denker der Moderne in allen ihren Ambivalenzen par excellence gelten kann, so nicht nur deshalb, weil er die im Jahrhundert der Aufklärung virulent werdenden Tendenzen und Widersprüche gesellschaftlicher Organisationen und Zweckbestimmung in seinem Werk thematisiert und analysiert hat. Darüber hinaus hat er sie durch die Formen und (scheinbaren) Widersprüchlichkeiten seiner Diagnosen, Analysen und normativen und institutionellen Überlegungen selbst zum Ausdruck gebracht, und zwar bis hin zur Reflexion und Konstruktion seiner selbst als Autor und Intellektueller, als Bürger und Mensch.

Das Charakteristikum der zeitgenössischen politischen und sozialen Umbrüche, die den Erfahrungsgehalt und Gegenstand Rousseaus bilden, ist dabei, dass nicht einfach eine Gesellschafts- und Institutionenordnung durch eine andere ersetzt wird. Es entsteht eine prinzipiell neue Struktur der Organisation und Legitimation sozialer Beziehungen und Einrichtungen, die moderne Gesellschaften von allen anderen Gesellschaftsordnungen unterscheidet. Ihre Kennzeichen sind weniger spezifische Institutionen, Normen, Werte oder Erscheinungsformen, sondern das nüchterne Faktum der *Pluralisierung*: Im Europa der frühen Neuzeit vollzieht sich die Pluralisierung gesellschaftlicher Sphären, Institutionen und Akteure, die unterschiedlichen Logiken und Prinzipien folgen und den Anspruch auf Anerkennung von Chancen erheben, die je eigenen Prinzipien, Ziele und Zwecke zu verfolgen und zur Geltung zu bringen.²⁹ Die Grundlagen der modernen Gesellschaften –

28 Was hier für Fragen *zeitlicher* Übersetzbarkeit politischer Ideen und so weiter formuliert wird, gilt in ‚interkultureller‘ Perspektive auch für solche der *räumlichen* und *kulturellen* Übertragbarkeit.

29 Dies ist sozusagen die abstrakte Formulierung der zahllosen politischen, sozialen, religiösen, kulturellen und anderen Dissoziationsprozesse, Kämpfe und Spaltungen, die die frühe Neuzeit durchziehen. Spätes-

die Freisetzung einer Mannigfaltigkeit individueller und kollektiver Freiheits- und Rechtsansprüche sowie subjektiver Bestimmung von Zwecken und Strategien ihrer Verwirklichung – sind zugleich die Grundlage ihrer endemischen Probleme, Konflikte und Widersprüche, die auf politischer und sozialer Ebene ebenso ausgetragen werden müssen wie von jedem Individuum selbst. Wo Ordnungen, die allem und jedem seinen Ort und seine Bestimmung vorgeben, definitiv zerfallen sind, wo nichts mehr aus sich selbst heraus – aus göttlichem Willen, aus natürlicher Ordnung, aus Traditionen oder purer Faktizität – gewiss und beständig ist und Geltung beanspruchen kann, müssen die Grundlagen und Prinzipien politischer und sozialer Institutionen und Verhältnisse in Theorie wie Praxis völlig neu gestiftet werden.

Rousseau ist bis in die Gegenwart hinein immer wieder zum Ausgangspunkt der verschiedensten Interpretationen und Auseinandersetzungen gemacht worden, weil sein Werk und Wirken diese grundlegenden Erfahrungen und Probleme moderner Gesellschaften reflektieren und verarbeiten. Eben deshalb müssen alle Versuche, Rousseau in der Ideengeschichte und *Intellectual History* von früher Neuzeit und Aufklärung zu erfassen, diesen problem- und theoriekonstitutiven Zusammenhang und Horizont mit einbeziehen. Seine Berücksichtigung ist für das Verständnis und die angemessene Interpretation seines Werkes und Lebens ebenso notwendig wie für dasjenige ihrer Rezeption, Wirkungen und Aktualisierungsversuche. Die Aussagekraft der verschiedenen biographisch und lebensgeschichtlich, diskurs- und sozialgeschichtlich, normativ und systematisch ausgerichteten Arbeiten und Ansätze ergibt sich folglich erst aus ihrer Verschränkung mit einem Begriff historisch-gesellschaftlicher Zusammenhänge und Entwicklungen, aus denen die jeweiligen Phänomene und Texte hervorgehen, in die sie eingebettet sind und auf die sie zurückwirken.³⁰ Und nur dadurch lässt sich die Frage nach ihrer Aktualität und Aktualisierbarkeit jenseits der schlechten Alternative von anachronistischem Übertragen und historistischem Archivieren beantworten. Dieser Zusammenhang von Kontextualisierung, historischer und struktugeschichtlicher Einbettung und Aktualisierung soll an einigen der schon genannten zentralen Aspekte von Rousseaus Werk abschließend noch kurz angedeutet werden.

Rousseaus unstetes, sozial gleichsam entwurzeltes Leben jenseits gesicherter Lebenswelten, seine Suche nach einer authentischen, selbstbestimmten Lebensform in einer „Welt von Widerständen“ (Starobinski 1988), die unaufhörlichen Ansätze, das eigene Selbst, die persönliche, soziale, religiöse und politische Identität immer wieder neu zu entwerfen, gewinnen erst durch den Bezug auf den säkularen Prozess der Durchsetzung moderner Gesellschaften ihre persönliche Schicksal und partikulare Bedingungen transzendierende Bedeutung. *Als* historisch konkrete (*subjektive*) Erfahrung sind sie *zugleich* Ausdruck und Verar-

tens seit dem 18. Jahrhundert sind die Pluralisierungsverhältnisse irreversibel geworden und es geht nur mehr darum, Institutionen und Normen zu stiften, die diese Dynamik heterogener Akteure und Werteordnungen so integrieren und gestalten, dass ihre jeweiligen Ansprüche und Rechte gesichert werden, ohne diejenigen anderer zu negieren.

- 30 Beide Seiten sind Teil eines dialektischen Prozesses: In der historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit ist die Gesamtheit der Verhältnisse und ihrer Entwicklung nichts anderes als das Resultat der einzelnen Akteure, Akte und so weiter, die wiederum durch die Gesamtheit der hier gegebenen objektiven und subjektiven Bedingungen bestimmt (wenngleich nicht determiniert) werden. Entsprechend muss die Erkenntnis des historisch-gesellschaftlichen Konstitutionszusammenhangs einzelner Handlungen oder Texte das Resultat konkreter Einzelforschungen sein und sich an diesen ebenso bewähren, wie diese ohne solche Zusammenhänge ihre Gegenstände nicht bestimmen und die Kategorien ihrer Erfassung und Interpretation nicht prägen könnte.

beitungsform historisch-gesellschaftlicher (*objektiver*) Gegebenheiten, die ein solches Leben, Streben und Sich-Produzieren allein erst möglich und nötig machen.³¹ Wenn Rousseau in seinen anthropologischen oder geschichtsphilosophischen, literarischen, kultur- und gesellschaftstheoretischen, politischen und rechtsphilosophischen Texten und Reflexionen auf die Ursprünge, Probleme und Fehlentwicklungen von sozialen Institutionen und Lebensformen, Handlungsorientierungen und Normen eingeht, so lassen sich in der sprachlichen und diskursiven Gestalt jene oben angesprochenen Kontextbedingungen, Voraussetzungen und persönlich-biographischen Erfahrungen ausfindig machen. Ihr *objektiver* Gehalt und ihre *allgemeine* Bedeutung werden jedoch erst dadurch fassbar, dass sie sich auf eine Wirklichkeit und deren strukturelle Bedingungen beziehen, die von zeitgenössischen und nachgeborenen Rezipienten und Interpreten gleichermaßen erfahr- und nachvollziehbar ist.

Rousseaus Analyse und Kritik der geschichtlich erzeugten Institutionen, Verhaltensregeln und Verkehrsformen als Verfallsgeschichte einer von der Natur entfremdeten Entwicklungsdynamik erhält so ihren konkreten historischen Index. Einerseits bezeugen sie das moderne Bewusstsein für die geschichtliche Produziertheit aller subjektiven und objektiven Verhältnisse. Andererseits formulieren sie eine neuartige Kritik an historisch konkreten Entwicklungen, Strukturen und Dynamiken sozialen Handelns, deren Ursachen und Wirkungen die Menschen selbst nicht mehr überblicken und kontrollieren, denen sie vielmehr wie Mächten zweiter Natur unterliegen. Hier liegt das Zentrum von Rousseaus Diagnose der modernen Welt und der Grund, warum sie bis heute vielfach nachvollziehbar und anschlussfähig geblieben ist. In zahlreichen Schriften analysiert er die für ihn aus lebensgeschichtlichen, diskursiven und sozialen Zusammenhängen erfahrbaren Strukturen, Dynamiken und Widersprüche der entstehenden modernen Gesellschafts- und Wirtschaftsverfassung, in der die Freisetzung von subjektiven Interessen, privatem Aneignungsstreben, individueller Gewinn- und Nutzenorientierung aus sich selber heraus weniger zur Beförderung von Freiheit, Emanzipation und Autonomie als vielmehr zu Verhältnissen führt, die durch Ungleichheit, Selbstzwang und direkte wie anonyme Herrschaft von Menschen über Menschen gekennzeichnet sind. Diese Erfahrungen und ihre theoretische Formulierung durch Rousseau aber weisen über ihre besonderen Entstehungszusammenhänge hinaus und beziehen sich auf allgemeine Probleme moderner Gesellschaften, so dass sie zum Bezugspunkt vielfältiger Diskurse werden konnten.

Die politischen Konzeptionen, die Rousseau angesichts der von ihm wahrgenommenen Verhältnisse zu ihrer Reform entwickelt, besitzen deshalb gleichfalls ein Moment der Allgemeinheit, das über seine einzelnen Positionen hinaus aufschlussreich ist. Sie stellen Versuche dar, historisch konkrete Erfahrungen mittels der ihm zur Verfügung stehenden sprachlichen und theoretischen Kategorien und Vorstellungsgehalte zu reflektieren. Damit sucht er Antworten auf Anforderungen und Probleme, die moderne Gesellschaften durchgängig durchziehen, in denen alles zum Gegenstand politischer Kontroverse und Entscheidung werden kann. Wenn Rousseau die Verwirklichung der Freiheit der Individuen als wesentlichen Zweck politischer Institutionen und Rechtsverhältnisse bezeichnet, so formuliert er ein normatives Prinzip, das sich mit der Delegitimierung ständischer, religiöser oder traditionaler Autoritäten im Prozess der gesellschaftlichen Pluralisierung in

31 Gerade weil Rousseau diese Ambivalenzen moderner Subjektivität so prägnant zum Ausdruck bringt und durchlebt, eignet er sich als vielfach interpretiertes und interpretierbares, bewundertes, angeeignetes und kritisierendes (Vor- oder Gegen-)Bild moderner Subjektivität. – Die Zusammenhänge von subjektiven und objektiven Dimensionen in Rousseaus Biographie und Selbstdarstellung thematisieren auf unterschiedliche Weise etwa Starobinski (1988) oder Baczkó (1970).

einer neuartigen Weise entwickelt hat. Zugleich gewinnt er bereits durch die Reflexion auf die zeitgenössischen Erfahrungen das Bewusstsein, dass die Verwirklichung individueller Freiheit und Autonomie auf sozialen Voraussetzungen basiert, die selbst politisch gestiftet und garantiert werden müssen. Wo gesellschaftliche, ökonomische und andere Formen sozialer Ungleichheit die Individuen dazu bewegen, ihre Partikularinteressen zu verabsolutieren und ihre Freiheit nicht mit, sondern gegen die Freiheit aller anderen zu verfolgen, besteht die Gefahr, dass selbst Einrichtungen, die im Namen der Freiheit, der Prinzipien demokratischer Mehrheitswillen, der Sicherung privater Eigentums- und Verfügungsrechte, öffentlicher Diskurse und Aufklärung und so weiter eingerichtet sind und zu funktionieren scheinen, politische und soziale Verhältnisse perpetuieren, die allein der Herrschaft der Mächtigen und Starken dienen. Zugleich aber zeigt Rousseaus Begeisterung für die antiken Polis-Gesellschaften, in denen die entfremdenden Dynamiken von partikularer Interessenverfolgung auf Kosten der Freiheit anderer mittels der Bürgertugend, der Liebe zum gemeinsamen Vaterland und zur Gemeinschaft der Freien und Gleichen aufgehoben werden sollen, dass die Notwendigkeit moderner Gesellschaften, die Vereinbarkeit von individueller Freiheit und ihren allgemeinen Erhaltungsbedingungen zu gewährleisten, stets auch die Gefahr birgt, in ihr Gegenteil umzuschlagen.

Rousseau hat diese Ambivalenzen in seinem Werk nicht auflösen können – doch ist gerade dies noch konsequent und aufschlussreich, prägen sie doch moderne Gesellschaften bis zum heutigen Tag.³² Die Ambivalenzen und die Dialektik der modernen Gesellschaften, ihrer politischen und sozialen Institutionen, die Rousseau erfahren und zum Gegenstand von Analyse und Kritik gemacht hat und die als widersprüchliche Tendenzen sein Werk durchziehen, erweisen sich somit in vielfacher Hinsicht auch heute noch als aufschlussreicher Gegenstand der theorie- und ideengeschichtlichen Forschung. Die Aufklärung über einen aufklärungskritischen Aufklärer aus der Mitte des 18. Jahrhunderts kann so dazu beitragen, zugleich über Strukturen und Probleme jener Gesellschaften aufzuklären, in denen wir auch im 21. Jahrhundert noch leben.

Literatur

- Asbach, Olaf, 2002: Von der Geschichte der politischen Ideen zur ‚History of Political Discourse‘? Skinner, Pocock und die ‚Cambridge School‘. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 12, 637–667.
- Baczko, Bronislaw, 1970: Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft, Wien / Frankfurt / Zürich.
- Barny, Roger, 1986: Rousseau dans la Révolution: Le personnage de Jean-Jacques et les débuts du culte révolutionnaire (1787–1791), Oxford.
- Bermbach, Udo, 1991: Bemerkungen zur politischen Theoriengeschichte. In: Ders., Demokratietheorie und politische Institutionen, Opladen, 279–296.
- Busen, Andreas / Weiß, Alexander (Hg.), 2012: Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, Baden-Baden.
- Chapman, John W., 1956: Rousseau: Totalitarian or Liberal, New York.
- Cobban, Alfred, 1963: Rousseau and the Modern State, London.
- Crocker, Lester G., 1965: Rousseau et la voie du totalitarisme. In: Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique 5, 99–136.

32 Vgl. Mensching (2000: 16): „Ein großer Teil der Widersprüche im Werk Rousseaus findet sich in der gegenwärtigen Realität wieder, die es in einigen wichtigen Momenten gedanklich antizipiert. Noch immer nämlich ist nicht ausgemacht, ob die Geschichte in einer Katastrophe oder im Reich der Freiheit endet.“

- Darnton, Robert, 1989: Rousseau in Gesellschaft. Anthropologie und der Verlust der Unschuld. In: Ernst Cassirer / Jean Starobinski / Ders., *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*, Frankfurt (Main), 104–114.
- Derathé, Robert, 1950: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris.
- Ellenburg, Stephen, 1976: *Rousseau's political philosophy: an interpretation from within*, Ithaca / London.
- Fetscher, Iring, 1975: *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt (Main).
- Fetscher, Iring, 1976: *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*, München.
- Giddin, Hilail, 1983: *Rousseau's Social Contract: The Design of the Argument*, Chicago / London.
- Goldschmidt, Victor, 1974: *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris.
- Groethuysen, Bernard, 2003: *Jean-Jacques Rousseau*, Paris.
- Harvey, R. Simon, 1980: *Reappraisals of Rousseau*, Manchester.
- Heinz, Marion / Ruehl, Martin, 2009 (Hg.): Nachwort. In: Quentin Skinner, *Visionen des Politischen*, Frankfurt (Main), 253–286.
- Hellmuth, Eckart / Ehrenstein, Christoph von, 2001: *Intellectual History Made in Britain: Die Cambridge School und ihre Kritiker*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 27, 149–172.
- Herb, Karlfriedrich, 1989: *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft. Voraussetzungen und Begründungen*, Würzburg.
- Hubert, René, 1928: *Rousseau et l'Encyclopédie: Essai sur la formation des idées politiques, 1742–1756*, Paris.
- Hullung, Mark L., 1994: *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*, Cambridge.
- Jaumann, Herbert, 1995 (Hg.): *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, Berlin / New York.
- Kersting, Wolfgang, 2002: *Jean-Jacques Rousseaus ‚Gesellschaftsvertrag‘*, Darmstadt.
- Landwehr, Achim, 2008: *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt (Main) / New York.
- Leduc-Fayette, Denise, 1974: *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris.
- Levine, Andrew, 1976: *A Politics of Autonomy. A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, Amherst.
- Lottes, Günther, 1996: ‚The State of the Art‘. Stand und Perspektiven der ‚intellectual history‘. In: Frank-Lothar Kroll (Hg.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Paderborn, 27–45.
- Masters, Roger D., 1968: *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton (NJ).
- Mensching, Günther, 2000: *Rousseau zur Einführung*, Hamburg.
- Nietzsche, Friedrich, 1969: *Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. In: Ders., *Werke*, hrsg. von Karl Schlechta, Band II, 6. Auflage, München, 939–1033.
- Noone, John B., 1980: *Rousseau's Social Contract: A Conceptual Analysis*, London.
- Philonenko, Alexandre, 1984: *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Apothéose du désespoir*, Paris.
- Plamenatz, John P., 1963: *Man and Society*, London.
- Pocock, John G. A., 1975: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton.
- Pocock, John G. A., 1981: *The Reconstruction of Discourse. Towards a Historiography of Political Thought*. In: *MLN* 96, 959–980.
- Pocock, John G. A., 1985: *The state of the art. Introduction*. In: Ders., *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, 1–34.
- Reese-Schäfer, Walter, 2007: *Klassiker der politischen Ideengeschichte. Von Platon bis Marx*, München / Wien.
- Reinhard, Wolfgang, 2000: *Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Reformation*. In: Hans Fenske / Dieter Mertens / Wolfgang Reinhard / Klaus Rosen (Hg.), *Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt (Main), 239–376.
- Rosa, Hartmut, 1994: *Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie: Der Beitrag der Cambridge School zur Metatheorie*. In: *Politische Vierteljahresschrift* 35, 197–223.
- Rosenblatt, Helena, 1997: *Rousseau and Geneva. From the First Discourse to the Social Contract (1749–1762)*, Cambridge.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1981: *Die Bekenntnisse*, München.

- Rousseau, Jean-Jacques, 1988: Vier Briefe an den Herrn Präsidenten von Malherbes, hrsg. von Henning Ritter, Band I, München, 475–496.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1989: Abhandlung über die Frage, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und der Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe. In: Kulturkritische und politische Schriften, Band I, Berlin, 49–82.
- Roussel, Jean, 1972: Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795–1830: lectures et légendes, Paris.
- Schulz, Klaus Dieter, 1980: Rousseaus Eigentumskonzeption. Eine Studie zur Entwicklung der bürgerlichen Staatstheorie, Frankfurt (Main).
- Schwan, Alexander, 1991: Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung. In: Hans-Joachim Lieber (Hg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, München, 157–257.
- Shklar, Judith, 1969: Men and Citizens. A Study in Rousseau's Social Theory, London.
- Skinner, Quentin, 1996: Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes, Cambridge.
- Skinner, Quentin, 2002: On Encountering the Past. In: Finnish Yearbook of Political Thought 6, 34–63.
- Skinner, Quentin, 2009: Visionen des Politischen, Frankfurt (Main).
- Spitz, Jean-Fabien, 1995: La liberté politique, Paris.
- Starobinski, Jean, 1988: Rousseau. Eine Welt von Widerständen, Frankfurt (Main).
- Strauß, Leo, 1956: Naturrecht und Geschichte, Stuttgart.
- Talmon, Jacob L., 1952: The Rise of Totalitarian Democracy, Boston.
- Tente, Ludwig, 1974: Die Polemik um den ersten Discours von Rousseau in Frankreich und Deutschland, 3 Bände, Kiel.
- Viroli, Maurizio, 1988: Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society', Cambridge.
- Vossler, Otto, 1963: Rousseaus Freiheitslehre, Göttingen.

Positive Freiheit und politische Bildung im Anschluss an Hegel

Andreas Braune*

Schlüsselwörter: G. W. F. Hegel, Hannah Arendt, positive und negative Freiheit, Theorie des Staates, das Politische, Bildungstheorie, politische Bildung

Abstract: Der vorliegende Aufsatz fragt aus politiktheoretischer Perspektive nach dem Zusammenhang von politischer Freiheit und Bildung und geht dabei in vier argumentativen Schritten vor. Auf die Gegenüberstellung der unterschiedlichen epistemologischen und anthropologischen Prämissen des negativen und positiven Freiheitsbegriffs folgt eine Verortung beider Daseinsformen der Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie. Die zentrale These lautet dabei, dass beide Formen in Hegels politischer Theorie berücksichtigt werden. Im Anschluss daran werden politik- und bildungstheoretische Konsequenzen aus dieser Einsicht gezogen. Zunächst zeigt sich, dass beiden Freiheitsbegriffen unterschiedliche Vorstellungen von Staatlichkeit entsprechen, wobei erst die positive Auffassung von Freiheit einen politischen Begriff des Staates zur Folge hat. Schließlich kann gezeigt werden, dass ein umfassender, autonomieorientierter Bildungsbegriff diese Differenzierungen berücksichtigen muss. Eine einseitige Fokussierung auf die Bedingungen und Bestimmungen des negativen Freiheitsbegriffs wird diesen Erfordernissen nicht gerecht, weil ein solches Bildungsverständnis nicht zuletzt die politische Bildung des *citoyen* vernachlässigt.

Abstract: In my paper I try to show the following: Based on Isaiah Berlin's distinction of negative and positive liberty, I argue that there exists an epistemological disagreement at the core of the discussion. This disagreement has important consequences for political theory and theory of education (Bildung). My first major argument is as follows: Whereas epistemological individualism leads to concepts of negative freedom, which leads to concepts of a minimal state, which leads to a rather instrumental understanding of education, epistemological holism leads to positive concepts of liberty, which leads to concepts of a political state, which leads to concepts of civic education. While the second step from a specific understanding of freedom to corresponding theories of the state is well known, connecting this discussion with differing epistemologies and concepts of education offers new insights on the continuing relevance of the debate. My second major argument refers to Hegel's practical philosophy as laid out in the Philosophy of Right, which offers an astonishing modern view on this debate. It can be shown that Hegel resolves the conflicts between both lines of argument by integrating both of them into his philosophy of freedom. Both positive and negative freedom as well as the idea of both a minimal and a political state are integrated into Hegel's political theory. The concluding major argument states that a one-sided emphasis on one conception of freedom (the negative one) overestimates instrumental and professional education and fails to acknowledge the importance of forms of civic and moral education.

* Andreas Braune, M. A., Friedrich-Schiller-Universität Jena
Kontakt: andreas.braune@uni-jena.de

1. Einleitung

Freiheit ist ein politischer Begriff, auch dann, wenn er es auf den ersten (philosophischen) Blick nicht ist. Dies wird an kaum einer Debatte deutlicher als an jener, welche in Isaiah Berlins Oxforder Antrittsvorlesung 1958 ihren Dreh- und Angelpunkt fand. Für ihn lag der Unterschied zwischen negativer und positiver Freiheit nicht nur in der Differenz philosophischer Positionen. Vielmehr entfalteten Ideen „bisweilen eine unkontrollierte Dynamik“ und gewannen „eine unwiderstehliche Gewalt über Menschen“ (Berlin 1958: 198), so dass aus der Differenz beider Freiheitsbegriffe schließlich „der massive ideologische Konflikt erwachsen ist“ (ebd.: 210), der die Zeit des Kalten Krieges prägte. So verwundert es auch wenig, dass Isaiah Berlins weitgehende Verteidigung des negativen Freiheitsbegriffs als Kern des liberalen Freiheitsverständnisses in deutlicher Abgrenzung von positiven Konzepten der Freiheit geschah, wobei zentrale Topoi der klassischen Hegelkritik mit der liberalen Theoriebildung konvergierten. Da die Debatte als weitgehend bekannt vorausgesetzt werden kann, seien an dieser Stelle die zentralen Argumente Berlins nur kursorisch wiederholt:

Negative Freiheit im engen Sinne besteht in der Abwesenheit von Zwang. „Freisein in diesem Sinne bedeutet für mich, daß ich von anderen nicht behelligt oder gestört werde. Je größer der Bereich der Ungestörtheit, desto größer meine Freiheit.“ (ebd.: 203) Die positive Bedeutung des Wortes Freiheit hingegen meint die Fähigkeit des Individuums zu autonomer Zwecksetzung. Sie „leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein. Ich will, daß mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten“ (ebd.: 211). Darauf aufbauend äußerte Berlin zwei zentrale Kritikpunkte, die sich beide mit klassischen Topoi der Hegelkritik überschneiden. Erstens kritisierte Berlin unter der Überschrift *Rückzug in die innere Zitadelle* ein doppelt fehlgeleitetes Verständnis von Freiheit. Weder könne bei einem völligen Rückzug aus der Welt im Sinne einer inneren Emigration von einer Erweiterung der Freiheit gesprochen werden noch führe die Identifikation mit den mich restringierenden Mächten zu einem Gewinn an Freiheit. Gerade dieser letzte Punkt deckt sich mit derjenigen Lesart der Hegelschen Rechtsphilosophie, die im Anschluss an Popper und Cassirer eine strikte Unterordnung des Individuums unter die Belange der Allgemeinheit zu erkennen glaubt. Zweitens beinhalte nach Berlin der Begriff der positiven Freiheit die Totalitarismusgefahr des *Tempels des Sarastro*. Diese fußt auf einer bereits bei Kant angelegten Zweiteilung des Selbst in eine niedere, affektiv-emotional dominierte und eine höhere, rational-einsichtige Sphäre des Selbst. In einer kollektiven Lesart der positiven Freiheit (in Abkehr von Kant und Hinwendung zu Hegel und Marx), welche nicht mehr auf individuelle, sondern auf kollektive Selbstbestimmung zielt, erlaube diese Zweiteilung des Selbst den Einsichtigen, die Uneinsichtigen zu dem zu zwingen, was sie rationalerweise wollen sollten, und dies als Freiheit auszugeben. Mit der Zweiteilung des Selbst in einen rationalen und einen irrationalen Teil – Erbe der Aufklärung – gehe bei einer Aufgabe des Autonomieanspruchs des Individuums zugunsten des Kollektivismus zwangsläufig Bevormundung, Paternalismus, ja auch Totalitarismus einher. Um diese und einige andere Fallstricke positiver Freiheit zu vermeiden, zog sich der Nachkriegsliberalismus im Sinne Hayeks (Hayek 1960) auf die strikte Position der negativen Freiheit zurück, oder wie Charles Taylor es formulierte: Er verschanzte sich hinter der Maginot-Linie eines reduktionisti-

schen Freiheitsbegriffes (vgl. Taylor 1995: 122–124).¹ Dieser Freiheitsbegriff prägte jedoch nicht nur die Debatten des Kalten Krieges. Vielmehr bildet er ebenso die Grundlage jenes Freiheitsverständnisses, welches im neoliberalen Diskurs Hegemonie in den westlichen Gesellschaften errang und diese Hegemonie nach wie vor verteidigt. In diesem Sinne kann die Debatte um negative und positive Freiheit als nach wie vor brisant und richtungsweisend für eine kritische Zeitdiagnose gelten.

Ich werde im Folgenden in vier Schritten vorgehen. Zunächst werde ich die beiden Freiheitsbegriffe losgelöst von ihrer politisch-ideologischen Instrumentalisierung auf die ihnen zugrunde liegenden Epistemologien und politischen Anthropologien hin untersuchen, um sie im Anschluss daran in der Hegelschen Rechtsphilosophie zu verorten. Nach diesem zweiten Schritt werde ich aus politiktheoretischer Perspektive zu zeigen versuchen, dass den jeweiligen Freiheitsbegriffen ein bestimmtes Verständnis von Staatlichkeit zuzuordnen ist, welche ebenso in der Rechtsphilosophie ihre Berücksichtigung finden. In einem letzten Schritt gilt es dann, entsprechende bildungstheoretische Schlüsse aus den vorangegangenen Ausführungen zu ziehen. Meine zentrale These lautet im gesamten Gange der Argumentation, dass *beide* Freiheitsbegriffe, also auch der negative, in der Hegelschen Rechtsphilosophie als Daseinsformen der Freiheit anerkannt werden und dass dabei die entsprechenden politik-, staats- und bildungstheoretischen Implikationen von Hegel weitgehend berücksichtigt oder zumindest angedeutet wurden. Ich werde mich in meinen Ausführungen im Wesentlichen auf Überlegungen Gerhard Göhlers, Albrecht Wellmers, Ludwig Sieps, aber auch Sibyl Schwarzenbachs, Rupert H. Gordons und Robert Fines stützen. Letzter steht repräsentativ für den auch hier von mir getätigten Versuch, die politische Anthropologie Hannah Arendts² als Gedankenstütze und Interpretationshilfe für die Auslegung der Hegelschen Rechtsphilosophie gewinnbringend einzubeziehen.

2. Epistemologie und politische Anthropologie der Freiheitsbegriffe

Man wird die Tragweite der Unterscheidung beider Freiheitsbegriffe nur schwer nachvollziehen können, wenn man sich nicht ihrer epistemologischen und anthropologischen Prämissen vergewissert. Diese Prämissen mögen bei einzelnen Theoretikern³ unausgesprochen sein, was aber nichts an dem Umstand ändert, dass ihre Deduktionen auf eben-

-
- 1 Taylor bemerkt dazu: „Die grundlegende Intuition ist hier die, daß Freiheit eher eine Sache unserer Fähigkeit ist, dieses oder jenes zu tun, ohne daß sich uns Hindernisse in den Weg stellen, als eine Fähigkeit, die wir zu verwirklichen haben. Es scheint natürlich klüger, der totalitären Bedrohung an dieser letzten Barriere entgegenzutreten und sich hinter dem natürlichen Grenzwall dieser schlichten Fragestellung zu verschanzen, anstatt den Feind im offenen Gelände der Verwirklichungsbegriffe anzugreifen.“ (Taylor 1995: 122 f.)
 - 2 Hierbei stütze ich mich natürlich auf die Ausführungen Arendts in der *Vita Activa* (Arendt 1960). Bislang konzentrierte sich eine gemeinsame Untersuchung Arendts und Hegels nicht auf die politische Anthropologie Arendts, sondern vor allem auf ihr Staatsverständnis und ihre Totalitarismuskritik, was angesichts des Totalitarismusvorwurfs gegen Hegel auch naheliegt. So etwa bei Roy Tsao (2004: 108), der auf ähnlich gelagerte Literatur verweist.
 - 3 Zur sprachlichen Gleichstellung von Mann und Frau soll darauf hingewiesen werden, dass die weibliche Form hier und im Folgenden immer implizit berücksichtigt ist.

diesen Prämissen fußen.⁴ In idealtypischer Weise stellt sich demnach der Konflikt zwischen negativer und positiver Freiheit als ein Konflikt des epistemologischen Individualismus und Holismus dar.⁵ Idealtypisch deshalb, weil die Fülle der Literatur über Freiheit sicherlich nicht die Einordnung eines jeden Autors in eines dieser ‚Lager‘ zulässt, wohl aber deshalb, weil spezifische Charakteristika jeder dieser Epistemologien verstärkt in jedem der ‚Lager‘ aufzufinden sind. Gerade diese Charakteristika stehen dabei exemplarisch für die politiktheoretischen und bildungstheoretischen Implikationen beider Freiheitsbegriffe und sollen daher genauer erläutert werden.

Epistemologischer Individualismus⁶ in den Sozialwissenschaften bedeutet, dass Individuen die kleinsten und einzigen Einheiten des Sozialen sind. Das Ganze ist nicht mehr, sondern allein die Summe seiner Teile,⁷ woher der Vorwurf seiner Kritiker rührt, es handle sich um bloßen Atomismus (vgl. Taylor: 1999). Das Soziale ist ein Kompositum aus einzelnen Individuen, die in der Regel als rationale (Eigen-)Nutzenmaximierer vorgestellt werden. Der diesem Verständnis adäquate Akt der Vergesellschaftung ist der Vertragsschluss freier (a), gleicher (b) und rationaler (c) Individuen. Die Freiheit (a) ist äußerliche Wahl- und Handlungsfreiheit und in ihrer unbeschränkten (vorstaatlichen) Form identisch mit individueller Willkür. Die Gleichheit (b) ist die Rechtsgleichheit abstrakter Personen ohne Rücksicht auf ihre individuelle Besonderheit wie Rasse, Klasse, Religion. Und die Rationalität (c) ist die instrumentelle Vernunft und Zweckrationalität des *animal rationale*. Der Ursprung dieser Rationalität wird in Vertragstheorien nicht thematisiert, sondern als natürlich vorhanden postuliert – oder wie es Ludwig Siep kritisch formuliert: „Der vertragstheoretische Individualismus setzt Werte und Güter voraus, die in einer langen Geschichte kollektiver Verhaltensweisen, Wert- und Güterordnungen erst in ihren hohen Rang geraten sind.“ (Siep 2003: 66)

In bildungstheoretischer Perspektive bedarf es auf den Prämissen des epistemologischen Individualismus daher gar keines subjektorientierten Bildungsbegriffes, da auf der Ebene der abstrakten Person die Bildung zu einem vernünftigen Subjekt *vor* dem Vertragsschluss schon als abgeschlossen beziehungsweise vorausgesetzt gilt, und die Besonderung des Subjekts *nach* dem Vertragsschluss Privatsache bleibt. Ferner verfügt das Individuum in der klassisch-liberalen Lesart über Eigentum – zuerst an sich selbst (self-ownership), sodann an Dingen, die es rechtmäßig, das heißt durch eigene Arbeit oder vertraglichen Tausch, erwirbt (vgl. Macpherson 1967: 15). In diesem Sinne ist das liberale

4 Vgl. exemplarisch für diesen Ansatz Macpherson (1990: 16–18).

5 Interessanterweise wurde der methodologische Individualismus in den 1950er Jahren von Watkins (1952) als Idealtyp im Weberschen Sinne herausgearbeitet. Darauf reagierte Leon J. Goldstein kritisch und mit der Betonung der Notwendigkeit einer „non-individualistic“ (Goldstein 1958: 3) Methodologie.

6 Ludwig Siep unterscheidet für Individualismus und Holismus jeweils zwischen ontologischen, methodologischen und normativen Ausprägungen (Siep 2003: 63 f.). Da in aller Regel ein ontologischer Individualismus (Holismus) mit einem methodologischen Individualismus (Holismus) einhergeht, fasse ich sie hier der Einfachheit halber unter der Bezeichnung ‚epistemologischer‘ Individualismus (Holismus) zusammen. Beide stehen noch je dem normativen Individualismus beziehungsweise Holismus gegenüber. Diese Unterscheidung ist deshalb von Bedeutung, weil, so meine These, erstens ein *epistemologischer* Holismus nicht notwendigerweise mit einem zu vermeidenden *normativen* Holismus einhergehen muss und weil zweitens der hier zugrunde gelegte wirklichkeitsorientierte *normative Individualismus* nicht allein auf den Prämissen des epistemologischen Individualismus möglich ist, sondern auf Formen des epistemologischen Holismus angewiesen ist. Vgl. außerdem für diese Überlegungen: Wellmer (1993: 15–19); Neuhauser (2000: 176, 181).

7 Zur weiteren Diskussion dieses Themas siehe Nagel (1993).

Subjekt in erster Linie Wirtschaftssubjekt, also *animal laborans* und *homo faber*. Aufbauend auf diesen Prämissen, kombiniert mit den ethischen Forderungen des Utilitarismus, ergibt sich negative Freiheit als äußere Handlungsfreiheit, als Freiheit von externen Hindernissen, die das Tätigsein des Individuums beschränken.

Ein epistemologischer Holismus kann diese Abstraktionen nicht akzeptieren. Das Subjekt ist für ihn immer ein in konkreten historischen, kulturellen und sozialen Kontexten gewordenen Subjekt,⁸ sodass Subjektwerdung und Bildung in eins fallen. Aus der Perspektive politischer Anthropologie werden hier nicht das *animal rationale*, *animal laborans* und *homo faber* als zentrale Charakteristika des Menschen postuliert, sondern die vielfältige Bedingtheit individueller Identität und das Eingebundensein in einen gesellschaftlichen Kontext herausgestellt, wie es für das *zoon politikon* kennzeichnend ist. Entscheidend ist dabei, dass an die Stelle instrumenteller Vernunft „eine deliberierende, reflektierende und kommunikative Vernunft“ (Wellmer 1993: 18) tritt. Sie setzt die intersubjektive Anerkennung des Anderen nicht nur als abstrakte Rechtsperson, sondern als besonderes Subjekt mit eigenen Zwecken voraus. Besteht im negativen Sinne der Freiheit prinzipiell die Möglichkeit der freien Wahl *aller* subjektiven Besonderheiten – im Sinne einer abstrakten Freiheit, alles zu wollen was nicht der universellen Vernunft widerspricht – so erkennt ein Freiheitsverständnis auf Grundlage holistischer Epistemologie an, dass sich die Verwirklichung konkreter Freiheit im Rahmen vorgefundener „sittliche[r] Mächte“ (Hegel 1821: § 145, 294) vollzieht. „Autonomie und Freiheit völlig außerhalb partikularer Lebensformen bleiben leere Begriffe, weil jener Bereich fehlt, im Hinblick auf welchen eine bedeutungsvolle Selbstbestimmung stattfinden könnte“ (Rosa 2009: 74).⁹

Das Subjekt ist hier Subjekt im doppelten Sinne des Wortes: autonom Handelndes einerseits und andererseits ein dem historisch-spezifischen soziokulturellen Sein Unterworfenen. „Die Menschen haben sich also auf die Gesellschaft als auf das umfassendere Leben, in das sie eingebunden sind, zu beziehen. Mit anderen Worten: Die Forderungen der Freiheit führen über die atomistischen Formen des Liberalismus hinaus, wo das Individuum und seine Ziele von letztgültiger Bedeutung sind und wo es die Aufgabe der Gesellschaft ist, mit der Erfüllung dieser Einzelziele zugleich die Erfüllung der Ziele aller anderen Individuen zuzulassen.“ (Taylor 1993: 489) Mit diesen Ausführungen Charles Taylors über Hegels holistischen Ansatz wird deutlich, dass der hier ausgeführte „Gegensatz anthropologischer Grundorientierungen“ (Wellmer 1993: 16) im Bereich negativer Freiheit und epistemologischen Individualismus einerseits und positiver Freiheit und epistemologischen Holismus andererseits auf den Gegensatz liberaler (libertärer) und kommunalistischer (kommunitärer) politischer Philosophie hinausläuft. Denn „individualistische und kommunalistische Freiheitstheorien entwerfen zwei miteinander unvereinbare Bilder jener rationalen Akteure, um deren Freiheit es geht“ (ebd.: 18). Dieser Gegensatz beider Positionen führt aus politiktheoretischer Perspektive zu entscheidenden Implikationen in Bezug auf das Verständnis von Staatlichkeit, wie im Zusammenhang mit der Lokalisierung beider Epistemologien und Freiheitskonzepte in Hegels Rechtsphilosophie deutlich gemacht werden soll.

8 Dieser Aspekt tritt besonders deutlich in der Holismus-Definition Michael Esfelds zutage, für den es weniger darum geht, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, sondern dass „man [dann] einen Holismus im Gegensatz zu einem Atomismus [vertritt], wenn man behauptet, dass die Dinge, die Teile des Ganzen sind, die Eigenschaften, die für diese Dinge charakteristisch sind, nur im Ganzen haben“ (Esfeld 2002: 20).

9 Aus diesem Grund unterscheidet Charles Taylor (1995: 121) auch zwischen einem bloßen (negativen) Möglichkeitsbegriff der Freiheit und einem tatsächlichen Verwirklichungsbegriff.

3. Daseinsformen der Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie

Nachdem gerade die Bereiche positiver und negativer Freiheit in anthropologischer und epistemologischer Dimension analytisch getrennt wurden, gilt es nun, sie wieder zusammenzudenken. Einen ersten Schritt dahin unternahm bereits 1967 Gerald C. MacCallum, der Berlins strikte Unterscheidung verwarf. Freiheit, so MacCallum, bestehe immer aus einem triadischen Verhältnis. „Whenever the freedom of some agent or agents is in question, it is always freedom from some constraint or restriction on, interference with, or barrier to doing, not doing, becoming, or not becoming something. Such freedom is thus always *of* something (an agent or agents), *from* something, *to* do, not do, become, or not become something; it is a triadic relation.“ (MacCallum 1967: 314, Hervorh. i. Orig.) Die Unterscheidung der ‚Freiheit von‘ und ‚Freiheit zu‘ repräsentiere also nur zwei Seiten *eines* Freiheitsbegriffs. Unterschiedliche Konzeptionen von Freiheit resultierten allenfalls aus unterschiedlichen Auffassungen der drei konstituierenden Elemente. Wie gezeigt wurde, fußt der Unterschied zwischen positiver und negativer Freiheit im Wesentlichen auf den Prämissen in Bezug auf die Eigenschaften des Subjekts, um dessen Freiheit es geht.¹⁰ Während MacCallum jedoch seine Kritik an Berlin allein aus der Perspektive rationalistischer Handlungstheorie und des epistemologischen Individualismus heraus formulierte, soll im Folgenden und im Anschluss an Wellmer, Siep und Göhler gezeigt werden, dass eine substantielle Überwindung der Unterscheidung nur in einer Synthese beider Epistemologien gelingen kann. Die These lautet dabei, dass in Hegels Rechtsphilosophie beide Aspekte des Freiheitsbegriffs ihre Berechtigung, Anerkennung und Aussöhnung finden. Sie greift damit die Auffassung auf, dass Hegels Theorie der Freiheit „represents an attempt to synthesize the best insights of both liberalism and communitarianism“ (Matarrese 2007: 173). Indem Hegel beide Freiheitsverständnisse in seine politische Theorie integriert, gelingt es ihm auch, die ihnen korrespondierenden politik- und bildungstheoretischen Implikationen zu berücksichtigen.

Auf den ersten Blick scheint Hegel die strikte Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit vorwegzunehmen.¹¹ So heißt es in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte:

„Die Freiheit ist nur negativ gefaßt, wenn man sie vorstellt, als ob das Subjekt neben den anderen Subjekten seine Freiheit so beschränke, daß diese gemeinsame Beschränkung, das Genieren aller gegeneinander, jedem einen kleinen Platz ließe, worin er sich ergehen könne; vielmehr sind Recht, Sittlichkeit, Staat, und nur sie, die positive Wirklichkeit und Befriedigung der Freiheit. Das Belieben des Einzelnen ist eben nicht Freiheit. Die Freiheit, welche beschränkt wird, ist die Willkür, die sich auf das Besondere der Bedürfnisse bezieht.“ (Hegel 1837: 55 f., zit. nach Taylor 1993: 510)

Im Gegensatz zu dieser scheinbar strikten Gegenüberstellung und der Ablehnung des liberalen Freiheitsverständnisses entwickelt Hegel in der Rechtsphilosophie eine umfassende Genealogie der Freiheit und betont:

10 Allerdings unterscheiden sich auch die Beschreibungen dessen, was eine Beschränkung der Freiheit bedeuten kann, sehr stark. Verwiesen sei hier beispielsweise auf die Unterscheidung innerer und äußerer Hindernisse. Im Bereich negativer Freiheit gelten lediglich äußere, bewusst durch andere Akteure auferlegte Hindernisse als eine Beschränkung (vgl. Hayek 1960: 16, 20 f.). Dagegen zählen im Bereich positiver Freiheit auch innere Hindernisse wie Triebe, Emotionen, verinnerlichte Normen et cetera, die das eigentliche Wollen behindern, als Beschränkungen der Freiheit (Taylor 1995: 124 f.).

11 Saralegui (2008) vertritt diese These in ideengeschichtlicher Perspektive völlig zu Recht. Jedoch ist die trennende Unterscheidung vor allem eine Folge der Hegel-Rezeption über T. H. Green und Bosanquet zu Berlin.

„Jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit hat *ihr eigentümliches Recht*, weil sie das Dasein der Freiheit in ihrer eigenen Bestimmung ist. Wenn vom Gegensatze der Moralität, der Sittlichkeit gegen das Recht gesprochen wird, so ist unter dem Rechte nur das erste formelle der abstrakten Persönlichkeit verstanden. Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein eigentümliches Recht, *weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Dasein der Freiheit ist.*“ (Hegel 1986a: § 30, 83, Hervorh. A. B.).

Gerade in der Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution kritisiert Hegel jedoch den Versuch, den negativen Freiheitsbegriff – hier verstanden als Berlins *innere Zitätelle* und Arendts *vita contemplativa* (Arendt 1960: 24–27) als „reine[s] Denken seiner selbst“ – absolut zu setzen. Zwar sei diese Bestimmung der negativen Freiheit einseitig, „aber dies Einseitige enthält immer eine wesentliche Bestimmung“ der Freiheit, nämlich: „Wer sich nicht gedacht hat – ist nicht frei.“ Den wesentlichen Irrtum der Vertreter der negativen Freiheit sah Hegel in dem „Mangel des Verstandes [...], daß er eine einseitige Bestimmung zur einzigen und höchsten erhebt“ (Hegel 1821: § 5, 49–52).¹² Oder anders formuliert: Der Kern der negativen Freiheit, das Denken seiner selbst als Einzelner unter Abstraktion aller Besonderheiten, ist die grundlegende Daseinsform der Freiheit, aber noch lange nicht die Verwirklichung der Freiheit in der konkreten Welt.¹³ Die reine Negation aller von außen kommenden Beschränkung, die absolute Freiheit, ist die Selbstvergewisserung des Menschen als eines Denkenden, sein Distinktionsmerkmal und die Basis der Rechtsgleichheit, vermag aber noch nicht, positive Zwecke und damit Verwirklichungsformen der Freiheit in der Welt zu realisieren.

Im Folgenden konkretisiert Hegel im abstrakten Recht und in der bürgerlichen Gesellschaft die Bestimmungen der negativen Freiheit in weitgehender Übereinstimmung mit den Charakteristika des Subjekts gemäß dem epistemologischen Individualismus. Denn das Subjekt im abstrakten Recht zeichnet sich dadurch aus, dass es noch gar nicht Subjekt im eigentlichen Sinne des Wortes ist. Es ist ‚nur‘ Rechtsperson, damit aber Grundlage der Gleichheit als Gleichheit vor dem Recht. Diese ist bekanntlich insofern realisiert, als dass von den Besonderungen des Individuums (wie Zwecken, Absichten, Interessen, aber auch Religion, Stand, ökonomischer Lage und so weiter) abstrahiert und es als abstrakte, also gleiche Rechtsperson anerkannt wird:

„Die Besonderheit des Willens ist wohl Moment des ganzen Bewußtseins des Willens (§ 34), aber *in der abstrakten Persönlichkeit als solcher noch nicht enthalten*. Sie ist daher zwar vorhanden, aber als von der Persönlichkeit, der Bestimmung der Freiheit, noch verschieden, Begierde, Bedürfnis, Triebe, zufälliges Belieben usf. – Im formellen Rechte kommt es daher [noch] nicht auf das besondere Interesse, meinen Nutzen oder mein Wohl an – ebensowenig auf den besonderen Bestimmungsgrund meines Willens, auf die Einsicht und Absicht“ (Hegel 1821: § 37, 96, Hervorh. A. B.).

Anders formuliert: In der Sphäre des abstrakten Rechts spielen meine besonderen Eigenschaften keine Rolle und ich gelte als Rechtsperson durch die gleiche Anerkennung als Rechtsperson durch andere, eben ohne Ansehung der Besonderheit. „Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Person“ (Hegel 1821: § 36, 95).¹⁴

12 Vgl. hierzu auch Taylor (1993: 545–548).

13 Klaus Vieweg (2010) verweist nachdrücklich auf den grundlegenden Zusammenhang von Denken und Freiheit, der auch die Basis aller Formen der Verwirklichung von Freiheit bildet. Für weitere Erträge des Jenaer Forschungsprojekts *Bildung zur Freiheit* siehe außerdem den kommenden Sammelband Winkler/Vieweg (2012).

14 Dass der Status der Rechtsperson auf der Notwendigkeit intersubjektiver Anerkennung beruht, hebt den naturrechtlichen Individualismus in seiner Reinform schon hier auf. Denn in der Anerkennung durch An-

In diesem Sinne sind die Bestimmungen der abstrakten Person auf erstaunliche Weise vergleichbar mit Rawls' *original position* in *A Theory of Justice* (Schwarzenbach 1991: 550 f.; Wellmer 1993: 45; Siep 2003: 65 f.).¹⁵ Beiden, Rawls und Hegel, geht es in diesem gedanklichen Schritt der Etablierung eines methodologischen Individualismus darum, von den besonderen Interessen der Individuen und ihrer soziokulturellen Einbindung abzusehen, um sie als rationale Vertragspartner konstruieren zu können.¹⁶ Es zeigt sich also, dass der Personenbegriff des abstrakten Rechts dem vertragstheoretischen Personenbegriff entspricht. Dies wird zudem an dem Umstand deutlich, dass Hegel in diesem Abschnitt die Grundlagen von Eigentum und Vertrag abhandelt und damit die wesentlichen Charakteristika des individualistischen Personenkonzepts abgedeckt sind. Doch nicht nur das. Indem die Rechtsperson als Eigentümer und Vertragspartner aufgefasst wird, erfüllt sie die wesentlichen Voraussetzungen des Wirtschaftsbürgers.

„Die Person hat als der unmittelbare Begriff und damit auch [als] wesentlich einzelne eine natürliche Existenz, teils an ihr selbst, teils als eine solche, zu der sie als einer Außenwelt sich verhält. – Nur von diesen Sachen, als die es unmittelbar, nicht von Bestimmungen, die es durch die Vermittlung des Willens zu werden fähig ist, ist hier bei der Person, die selbst noch in ihrer ersten Unmittelbarkeit ist, die Rede“ (Hegel 1821: § 43, 104).

Während das Dasein der Person als „wesentlich einzelne“ die Perspektive des epistemologischen Individualismus unterstreicht, verweist die „erste Unmittelbarkeit“ und „natürliche Existenz“ der Person auf ihre natürliche Bedingtheit und den Zwang zur Subsistenz, wie sie Hannah Arendts Arbeitsbegriff zugrunde gelegt werden.¹⁷ Gleichzeitig – und dies wird in den Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft und des Systems der Bedürfnisse in Hegels Rechtsphilosophie noch deutlicher – beinhaltet Hegels Personenbegriff auch Arendts Tätigkeit des Herstellens. Arbeiten und Herstellen sind also die beiden dem methodologischen Individualismus angemessenen Tätigkeitsformen und die bürgerliche Gesellschaft der Ort ihrer Realisierung.¹⁸

dere ist der Einzelne schon von Anfang an auf eine Form der Allgemeinheit angewiesen. Zur Rolle der Anerkennung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, siehe Siep (1979) und Honneth (1992). Gerade die im letzten Abschnitt dieses Aufsatzes formulierten bildungstheoretischen Implikationen gilt es in kommenden Arbeiten auf ihre Verknüpfung zu den von Honneth umrissenen Sphären der Anerkennung hin zu untersuchen (Honneth 2001: 83 f., 88–90, 99 f.). Zur intersubjektiven Struktur des abstrakten Rechts, siehe auch ebd. S. 56 f. Jüngst zu diesem Themenkomplex auch Honneth (2011).

- 15 Hegel betont: „Es kann nun nicht anders als verkehrt erscheinen, das Recht der *besonders bestimmten* Person vor dem allgemeinen Rechte der Persönlichkeit abzuhandeln“ (Hegel 1821: § 40, 99, Hervorh. i. Orig.).
- 16 Beider Versuch beinhaltet nicht nur die gedankliche Konstruktion des abstrakten *Rechtssubjekts*, sondern auch die Bestimmung des *moralischen* Subjekts. Auch die Hegelsche Moralität ist im Anschluss an Kant letztlich individualistisch konstruiert, da sie das *individuelle* Gewissen zu begründen hat. Dies verweist sowohl bei Rawls als auch bei Hegel auf die Möglichkeit eines nichtlibertären, normativ-moralischen, individualistisch-kantianischen Liberalismus, der freilich bei Hegel in Form der Sittlichkeit kritisiert und überwunden wird. Honneth (2011: 127–218) zeigt in seinem jüngsten „Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit“, dass abstraktes Recht und Moralität zwar notwendige Bedingungen sozialer Freiheit sind, letztlich aber aus der Perspektive sozialer Freiheit „nur“ individuelle Rückzugsräume und im Falle ihrer Verabsolutierung Ursachen sozialer Pathologien darstellen.
- 17 „Die Tätigkeit der Arbeit entspricht dem biologischen Prozeß des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als Lebensnotwendigkeit dem lebendigen Organismus zuzuführen.“ (Arendt 1960: 16)
- 18 Dass Hegel zumindest implizit zwischen den Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln im Arendtschen Sinne, also auch den unterschiedlichen ihnen inhärenten Logiken unterscheidet, verdeutlicht sich in Hegels

Entsprechend diesen Bestimmungen tritt das Subjekt als vertrags- und eigentumsfähiges Rechtssubjekt in die bürgerliche Gesellschaft ein. „Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, daß die Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden, als *rechtliche Person* und fähig zu sein, *Eigentum* zu haben“ (Hegel 1821: § 177, 330, Hervorh. A. B.). Die Grundvoraussetzung, um Eigentum zu erwerben, besteht gemäß dem liberalen Paradigma seit John Locke im Besitz seiner selbst (self-ownership). Auch diesen ersten, entscheidenden Bildungsgang betont Hegel: „Der Körper, insofern er unmittelbares Dasein ist, ist er dem Geiste nicht angemessen; um williges Organ und beseeltes Mittel desselben zu sein, muß er erst von ihm in Besitz genommen werden“ (Hegel 1821: § 48, 111). Als dieses Idealbild des liberalen Subjekts widmet es sich in der bürgerlichen Gesellschaft im Wesentlichen der Befriedigung seiner Bedürfnisse. Der Schritt vom abstrakten Rechtssubjekt zur besonderen Person vollzieht sich im Tätigsein in der bürgerlichen Gesellschaft, indem das Subjekt einen Beruf wählt und weitere besondere Eigenschaften ausbildet. Dementsprechend vollzieht sich auch ein Wandel der Daseinsform der Freiheit, die aber nach wie vor als Stufe der negativen Freiheit aufzufassen ist: An die Stelle der abstrakten Freiheit des abstrakten Rechts tritt nun die subjektive Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft als *das* Spezifikum des modernen Freiheitsbegriffs, und zwar als das Recht der individuellen Besonderheit, „sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen“ (Hegel 1821: § 184, 340). Sie ist deshalb noch Daseinsform der negativen Freiheit, weil sie nach wie vor innerhalb der Bestimmungen des epistemologischen Individualismus angesiedelt ist, vor allem dadurch, dass sich in der bürgerlichen Gesellschaft jeder als Einzelner selbst Zweck ist, jeder seinen eigenen Nutzen maximiert und auf seine Besonderheit bedacht ist: „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts“ (Hegel 1821: § 182Z, 339).¹⁹ In der Interaktion dieser selbstbezüglichen Willen kann daher nur eine formelle, eine Marktallgemeinheit entstehen. Subjektive Freiheit ist hier wesentlich die Marktfreiheit *homo fabers*, er ist *bourgeois*, nicht *citoyen*. So verwundert es auch wenig, dass ein Ökonom wie Hayek einer der prägnantesten Verfechter des korrespondierenden Freiheitsverständnisses ist.

Bekanntlich ist diese Daseinsform der Freiheit nach Hegel, aber zuweilen auch nach unserem zeitgenössischen Dafürhalten, eine defiziente. Erst die Verwirklichung der Freiheit im politischen Staat, als konkrete Freiheit und als Identifizierung des besonderen Subjekts mit dem konkreten Allgemeinen im Staat, bilde nach Hegel die höchste, die eigentliche Daseinsform der Freiheit. Erst hier werde die Entzweiung der Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft überwunden. Dabei werden die vorangestellten Formen der Freiheit nicht etwa aufgelöst, vielmehr werden abstrakte und subjektive Freiheit in der konkreten Freiheit im doppelten Sinne aufgehoben:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die *persönliche Einzelheit* und *deren besondere Interessen* sowohl ihre *vollständige Entwicklung* und *Anerkennung* ihres Rechts für sich [...] haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen substan-

Ständetheorie. Wenngleich diese These hier nicht weiter vertieft werden kann, entsprechen grosso modo der substantielle Stand der Tätigkeit des Arbeitens, der Stand des Gewerbes der Tätigkeit des Herstellens und der Allgemeine Stand dem (politischen) Handeln. Nicht nur, aber auch hierin wird die beiden gemeinsame aristotelische Orientierung deutlich. Zur aristotelischen Unterscheidung von Praxis und Poiesis bei Hegel siehe Riedel (1970: 283–286). Weisser-Lohmann unternimmt jüngst den Versuch einer weitgehend aristotelischen Begründung der praktischen Philosophie im Anschluss an Hegel (Weisser-Lohmann 2011).

19 Vgl. auch Hegel (1821: § 258, 399).

tiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so daß *weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen* gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen *bloß für das letztere als Privatpersonen leben*. [...] Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihr selbst diese zu erhalten“ (Hegel 1821: § 260, 406 f., Hervorh. A. B.).

Damit markiert der Übergang von bürgerlicher Gesellschaft zum Staat, von der subjektiven zur konkreten Freiheit, von der formellen zur konkreten Allgemeinheit den Übergang zwischen epistemologischem Individualismus und Holismus. Beide stehen sich nicht gegenüber, sondern ergänzen einander. Negative Freiheit ist nicht das Gegenteil, sondern „Voraussetzung kommunaler Freiheit in der modernen Welt“ (Wellmer 1993: 52).²⁰ Indem Hegel die bürgerliche Gesellschaft mit ihrem individualistischen Paradigma vom Staat mit seinem gemeinschaftlich-kommunalen Paradigma trennt und sie wieder zusammenführt, gelingt ihm die Kombination aus *homo faber* und *zoon politikon*, aus *bourgeois* und *citoyen*. Gerade aus zeitdiagnostischer Perspektive liegt die Stärke einer solchen Position, ähnlich wie in Hannah Arendts *Vita activa*, in der Betonung der Notwendigkeit einer eigenständigen politischen Sphäre beziehungsweise in der qualitativen Unterscheidung des wirtschaftlichen Tätigseins und politischen Handelns. Für beide, Hegel und Arendt, liegt die zentrale Herausforderung für den modernen Staat „in sustaining its people’s allegiance to a single political community“ angesichts von „conflicting particularistic interests that arise with the emergence of a market-oriented, ‚bourgeois‘ society“ (Tsao 2004: 108).

4. Staats- und politiktheoretische Implikationen

Entscheidend ist an dieser Stelle aus politiktheoretischer Perspektive Hegels Verständnis von Staatlichkeit. Wie Gerhard Göhler überzeugend ausgeführt hat, kann entgegen eines ersten Blicks auf den Aufbau der Rechtsphilosophie *nicht* von einer strikten Trennung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat gesprochen werden. „Vielmehr ist die ‚bürgerliche Gesellschaft‘ bereits Staat“ (Göhler 1994: 130, 112),²¹ da bereits in diesem Abschnitt der Rechtsphilosophie die zentralen Charakteristika des liberalen Staatsparadigmas von Hegel abgehandelt werden. Hegel charakterisiert die bürgerliche Gesellschaft als

20 Ein ähnliches Freiheitsverständnis in der Moderne findet sich in Benjamin Constants bekannter Unterscheidung zwischen antiker und moderner Freiheit. Constant (1819) stellt der antiken Freiheit als positiver Freiheit, welche mit der politischen Freiheit in der Polis zusammenfällt, die moderne Freiheit als negative Freiheit entgegen. Hegel betont dagegen in der Rechtsphilosophie wiederholt, dass er die subjektive Freiheit als Schlüsselement der Moderne ansieht, sie aber mit einer modernen Form der Sittlichkeit und einer modernen kommunalen Freiheit zu versöhnen sucht. Der Staat bildet dabei den Rahmen dieser Versöhnung. Constant spricht letztlich auch von einer notwendigen Vereinbarkeit beider Formen der Freiheit: „Weit davon entfernt also, [...] auf eine der beiden Freiheiten zu verzichten, [...] muß man [...] lernen, die eine mit der anderen zu verbinden“ (Constant 1819: 395). Allerdings kehrt Constant (ebd.: 388) die Voraussetzungen gegenüber Wellmer um: „Die persönliche Freiheit [...] ist die wahre Freiheit unserer Tage. Die politische Freiheit gewährleistet sie“. Axel Honneth (2001: 27) spricht ebenso von „notwendig[e]n und hinreichende[n] Freiheitsbedingungen“ und verortet die „bloß individualistische[n] Freiheitsauffassungen“ in abstraktem Recht und Moralität, die kommunikativen Formen der Freiheit aber im gesamten Bereich der Sittlichkeit, also auch der bürgerlichen Gesellschaft.

21 Schon Avineri spricht in ähnlicher Weise von einem „Doppelcharakter“ des Hegelschen Staates, „der sowohl instrumentell als auch immanent ist.“ Dieser Doppelcharakter spiegle sich auch im Individuum wider, das sich „in seiner Doppelrolle als besonderes und allgemeines Wesen“ (Avineri 1976: 128) darstelle.

„Verbindung der Glieder als selbständiger Einzelner in einer somit formellen Allgemeinheit,“ welche „durch ihre Bedürfnisse und durch die *Rechtsverfassung als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigentums* und durch eine äußerliche Ordnung für ihre besonderen und gemeinsamen Interessen“ (Hegel 1821: § 157, 306, Hervorh. A. B.)²² sorgen. Einerseits verweist die Betonung der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als ‚selbständige Einzelne‘ erneut auf den hier dominierenden epistemologischen Individualismus, andererseits wird noch einmal der Marktcharakter der bürgerlichen Gesellschaft durch wechselseitige Bedürfnisbefriedigung und die damit verbundene formelle (Markt-) Allgemeinheit herausgestrichen. Entscheidend aber ist, dass bereits diese bürgerliche Gesellschaft über eine Rechtsverfassung verfügt, deren wesentlicher Zweck in der Wahrung der Sicherheit von Leben und Eigentum der Gesellschaftsmitglieder liegt, womit die zentrale Aufgabe des liberalen Minimalstaates seit Locke umrissen ist: „Das große und hauptsächlichliche Ziel, weshalb Menschen sich zu einem Staatswesen zusammenschließen und sich unter eine Regierung stellen, ist [...] die Erhaltung ihres Eigentums“ (Locke 1690: § 124, 104).²³ Indem Hegel das Eigentum an der eigenen Persönlichkeit und die Unveräußerlichkeit dieses Eigentums betont, umfasst dieser Rechtsschutz, ähnlich wie bei Locke, auch die damit einhergehenden liberalen Grundfreiheiten.²⁴

Die Marktgesellschaft des Systems der Bedürfnisse bedarf nach Hegel jedoch nicht nur der „ungestörte[n] Sicherheit der Person und des Eigentums“ (Hegel 1821: § 230, 382),²⁵ wie es durch die Rechtspflege gewährleistet wird, sondern auch bestimmter Marktregulierungsmechanismen gegen bestimmte Formen des Marktversagens. Denn „die verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten können in Kollision miteinander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältnis im Ganzen von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden stehenden, mit Bewußtsein vorgenommenen Regulierung“ (Hegel 1821: § 236, 382).²⁶ Anders formuliert: Der Marktregulierungsstaat hat durch Maßnahmen wie Verbraucherschutz und Wettbewerbs-sicherung die Mechanismen des Marktes zu sichern und zu garantieren. Eine weitere Aufgabe des ‚äußeren Staates‘ ergibt sich aus der Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft, dass sie „bei dem Übermaß des Reichtums [...] nicht reich genug ist, [...] dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern“ (Hegel 1821: § 245, 390). Wenn- gleich Hegels Ausführungen über die Armenfürsorge strittig sind,²⁷ so gehört auch die

22 Ähnlich auch Hegel (1821: § 183, 340).

23 Eigentum umfasst bekanntlich für Locke den Besitz des eigenen Körpers (self-ownership), die damit einhergehenden Grundfreiheiten sowie das persönliche Vermögen (Locke 1690: § 123, 103).

24 „Unveräußerlich sind daher diejenigen Güter oder vielmehr substantiellen Bestimmungen, sowie das Recht an sie unverjährbar, welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewußtseins ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion“ (Hegel 1821: § 66, 141). Diese Bestimmungen machen den Kern der Persönlichkeitsrechte auf Grundlage des epistemologischen Individualismus aus. Indem diese Elemente der Persönlichkeit nicht veräußert werden können und jede Veräußerung Unrecht ist, stehen sie unter dem rechtlichen ‚Schutz von Person und Eigentum‘. Deutlich wird dabei, dass es sich nicht nur um körperliche Unversehrtheit und die damit einhergehenden Habeas-Corpus-Rechte handelt, sondern, indem sie sich auch auf Willensfreiheit, Sittlichkeit und Religion beziehen, dieser Rechtsschutz auch die klassischen Gewissensfreiheiten der Moralität umfasst. Die Entäußerung der Totalität der Arbeitskraft (Hegel 1821: § 67, 144 f.) gilt ebenso als Unrecht und schließt daher Sklaverei aus.

25 Vgl. für die folgende Argumentation auch Hegel (1821: § 188, 346).

26 Vgl. zur Rolle des Staates in Bezug auf die moderne Marktwirtschaft auch Avineri (1976: 123–125).

27 In seiner beeindruckenden Studie zu „Hegels Pöbel“ diskutiert Frank Ruda (2011: 37–59) die sieben Vorschläge Hegels, die „Erzeugung des Pöbels zu steuern“, also zu verhindern. Alle diese Vorschläge bleiben

„Sicherung der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen“ (Hegel 1821: § 230, 382) zu den regulierenden Aufgaben, welche im Abschnitt *die Polizei und Korporation* behandelt werden.

Mit diesen beiden Elementen der Marktregulierung und Existenzsicherung beinhalten die *innerhalb* der bürgerlichen Gesellschaft abgehandelten Dimensionen des Not- und Verstandesstaates also nicht nur die Maximen des libertären Minimalstaates (Sicherung von Leben und Eigentum), sondern auch die des intervenierenden und regulierenden Marktverwaltungsstaates sowie grundlegende Funktionen des Sozialstaates. Daraus ergibt sich, dass in funktionaler Hinsicht die zentralen Elemente moderner Staatlichkeit beziehungsweise „der gesamte Policy-Bereich“ (Göhler 1994: 117) bereits *innerhalb* der bürgerlichen Gesellschaft abgehandelt sind. Allerdings: die zentralen, nicht alle. Denn es handelt sich nur um jene Funktionen, die sich für den Staat auf Basis des epistemologischen Individualismus und angesichts der Herausforderungen moderner Marktförmigkeit ergeben, nicht aber in einer holistischen Perspektive. Denn nach wie vor ist keine Antwort gefunden auf die zentrale Herausforderung der Moderne, die bindende Zugehörigkeit der Individuen zu einem *politischen* Gemeinwesen zu gewährleisten. Die bislang beschriebenen Staatsaufgaben sichern und regulieren die Marktgesellschaft und ihren Freiheitsbegriff, nicht aber die politische Gemeinschaft, in welcher die formelle Allgemeinheit nicht mehr Mittel zur Verfolgung privater Zwecke ist, sondern eine substantielle Allgemeinheit (das Allgemeinwohl) selbst Zweck wird. Diese Funktion übernimmt nach Göhler in Hegels Rechtsphilosophie erst der eigentliche beziehungsweise der politische Staat. Diese „Integrationsleistung der politischen Institutionen“ des politischen Staates ist dessen „entscheidende Funktion und zugleich [...] das wichtigste Differenzkriterium zum äußeren Staat der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘“ (Göhler 1994: 125, 119 f.). Anhand einer Präzisierung der Hegelschen Ausführungen wird dies besonders deutlich:

„Wenn der [politische] Staat mit [dem Not- und Verstandesstaat] der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine [einzige] Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen [negativen] Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind“ (Hegel 1821: § 258, 399).

Diese überdeutliche Kritik am libertären Minimalstaatsparadigma deckt sich auf erstaunliche Weise mit Hannah Arendts eindringlicher Verteidigung einer genuin politischen Sphäre, welche nicht der instrumentellen Vernunft *homo fabers* und dem Konsumismus des *animal laborans* gehorcht, sondern einen eigenständigen Bereich menschlichen Handelns ausmacht, einen Bereich, in dem Handeln, Freiheit und Politik in eins fallen. Wären die Funktionslogiken des *animal rationale* und *homo fabers* der einzige Referenzpunkt der Gesellschaft, so gäbe es das Politische gar nicht, es gäbe in saint-simonistischer Diktion nur die Verwaltung von Sachen, den Marktverwaltungsstaat. Wenngleich Arendt Hegels Fokussierung auf den Staat nicht teilt und Hegel die Modernität und Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft in einem deutlich stärkeren Maße unterstreicht als Arendt, so stimmen beide doch zumindest darin überein, dass erst im Bereich des Politischen Freiheit in einem positiven Sinn bestimmt wird:

„Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-werden. Man kann nicht über Politik sprechen, ohne immer auch über Freiheit zu spre-

nach Ruda unzureichend. Und noch mehr: Die Emergenz des Pöbels bilde diejenige Stelle in der Hegelschen Logik und Philosophie der Freiheit, die ihr System sprengt und über Hegel auf Marx hinausweise.

chen, und man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne immer schon über Politik zu sprechen.“ (Arendt 1959: 31)²⁸

Für Hegel ist die Freiheit im Staat die höchste Stufe der Realisierung der Freiheit im Rahmen der Sittlichkeit, die Versöhnung von individueller Besonderheit und Allgemeinheit. Hegel geht es dabei, ähnlich wie Arendt, auch darum zu zeigen, dass sich Freiheit Dasein geben muss, dass sie positiv in die Welt treten muss und nicht allein in einer Negation von Beschränkungen verstanden werden kann. Freiheit soll kein bloßer, bisweilen zynischer „Möglichkeitsbegriff“ sein, sondern ein „Verwirklichungsbegriff“ (Taylor 1995: 121). Freiheit macht auch für Hegel nur im „Dasein“ und in „der objektiven Bestimmtheit des Handelns“ Sinn, denn ansonsten verharrt sie nur „in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens“ und bleibt eine „Unwirklichkeit“ (Hegel 1821: § 149, 298). Indem alles Handeln aber von der „Pluralität der Menschen“ abhängt und sich so in das bereits existierende „Gewebe menschlicher Bezüge und Angelegenheiten“ (Arendt 1960: 113) einfügt, kann freies Handeln weder individuelle Willkür noch unbeschränkte individuelle Souveränität sein.

„All dies war immer Grund genug, sich in Verzweiflung von dem Bereich menschlicher Angelegenheiten wegzuwenden und mit Verachtung auf diese zweideutigste aller menschlichen Gaben, die *Gabe der Freiheit*, zu blicken, die das menschliche Bezugsgewebe zwar schafft, aber so, daß jeder, der an ihm mitwebt, in einem solchen Ausmaße in es verstrickt wird, daß er weit eher als das Opfer und der Erleider seiner eigenen Tat zu sein scheint als ihr Schöpfer und Täter. Nirgends, mit anderen Worten, [...] scheint es *weniger Freiheit* für den Menschen zu geben als in den Fähigkeiten, die doch andererseits *allein seine Freiheit garantieren*“ (Arendt 1960: 298, Hervorh. A. B.).

5. Bildungstheoretische Implikationen

Fassen wir zunächst die vorangestellten Überlegungen noch einmal zusammen: Hegel gelingt es in seiner Theorie der Freiheit, zwei auf den ersten Blick unvereinbare Freiheitskonzeptionen miteinander zu versöhnen,²⁹ nämlich den individualistischen, subjektiven Freiheitsbegriff und eine kommunalistische, positive Form der Freiheit. Dem negativen Freiheitsbegriff, wie er in den Abschnitten des abstrakten Rechts und der bürgerlichen Gesellschaft entfaltet wird, entsprechen zwei auf dem epistemologischen Individualismus fußende Personenkonzeptionen, nämlich erstens die abstrakte Rechtsperson, in welcher

28 Ähnlich streicht dies Shlomo Avineri für Hegel heraus: „Hegel vertritt einen Pluralismus, der uns jedoch nicht davon absehen lassen darf, daß Hegel gleichzeitig ein Primat des Politischen vertritt. Viele Interpreten haben in diesem Primat des Politischen fälschlich einen Beweis für das autoritäre Moment in Hegel gesehen.“ (Avineri 1976: 216). Siehe auch Avineris Charakterisierung des hegelianischen Menschenbildes als *zoon politikon* (Avineri 1976: 220).

29 Eine (nicht ganz unberechtigte) Hegel-kritische Lesart könnte betonen, dass dem tatsächlich so ist, dass jedoch Hegel kaum einen Zweifel daran lässt, welcher Form der Freiheit er den Vorzug gibt und welche er als ‚bloße‘ Durchgangsstufe zur ‚wahren‘ Freiheit auffasst. Gerade wenn er subjektive Freiheit pejorativ als bloße Willkür bezeichnet, verdeutlicht sich dies. Dieser Topos begründet die klassische Hegelkritik, die sich besonders auf die rechtskonservative Hegelrezeption in Deutschland stützt. Der folgende Satz Hegels, der exemplarisch für vergleichbare Formulierungen in der Rechtsphilosophie steht, ist durchaus anschlussfähig an die hier von mir vorgebrachte Argumentation, lässt sich aber auch auf eine ganz andere Art und Weise lesen: „Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag, noch ist der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigentums der Individuen als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert.“ (Hegel 1821: § 100, 191)

das Subjekt als gleicher und rationaler Eigentümer und Vertragspartner konstruiert wird, sowie zweitens das in seiner Besonderheit voll entfaltete, sich selbst Zweck seiende Subjekt als Träger der subjektiven Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft. Beide Personenkonzeptionen konvergieren in der sozialen Rolle des *bourgeois*. Dem kommunalistischen Freiheitsbegriff hingegen entspricht eine dritte Personenkonzeption, welche im Kontext des epistemologischen Individualismus nicht mehr zu fassen ist. Denn das sittliche Subjekt hört auf, ausschließlich sich selbst Zweck zu sein und verknüpft stattdessen seinen Zweck mit dem Zweck des substantiellen, konkreten Allgemeinen: dem Allgemeinwohl. Die Verwirklichung dieser substantiellen Freiheit realisiert sich nach Hegel im politischen Staat, nach Hannah Arendt im Handeln und im Politischen. Indem Hegel zeigt, dass alle drei Personenkonzeptionen in der Moderne im einzelnen Subjekt enthalten sind, gelingt die Synthese aus *bourgeois* und *citoyen* (vgl. Göhler 1994: 124 f.).³⁰ Diesem Verständnis entsprechen zwei divergierende Staatskonzeptionen. Der Welt des *bourgeois* entspricht der instrumentell-funktionale Marktverwaltungsstaat, dessen Reichweite strittig sein kann, der aber immer Mittel zum Zweck der Aufrechterhaltung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Freiheitsprinzipien bleibt. Der politische Staat des *citoyen* hingegen ist die Sphäre des politischen Handelns und der bindenden Integration in ein politisches Gemeinwesen.

5.1 Bildung der Rechtsperson

An dieser Stelle ergibt sich aus bildungstheoretischer Perspektive die Konsequenz, dass jeder der drei genannten Personenkonzeptionen ein eigenständiges Verständnis subjektorientierter Bildung zugeordnet werden kann. Der erste Bildungsbegriff ist die Ausbildung der abstrakten Rechtsperson. Sie beinhaltet wie gesagt den originären Bildungsgang der Besitznahme des eigenen Körpers und der Ausbildung des selbstbewussten Geistes. Diesen Gründungsmoment der self-ownership betont Hegel ausdrücklich: „Erst durch die Ausbildung seines eigenen Körpers und Geistes, wesentlich dadurch, daß sein Selbstbewußtsein sich als freies weiß, nimmt [der Mensch] sich in Besitz und wird das Eigentum seiner selbst“ (Hegel 1821: § 57, 122). Diese Besitznahme ist ein wesentlicher Bestandteil familiärer Erziehung, die darauf zielt, „die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur Selbständigkeit und *freien Persönlichkeit* [...] zu erheben“ (Hegel 1821: § 175, 327 f., Hervorh. A. B.). Als solche können sie als volljährige und abstrakte Rechtspersonen in die bürgerliche Gesellschaft eintreten, um dort ihre subjektive Besonderheit vollständig auszubilden.

5.2 Bildung der subjektiven Besonderheit

Aus politikwissenschaftlicher und zeitdiagnostischer Sicht interessieren daher verstärkt die beiden verbleibenden Bildungsbegriffe. Dabei handelt es sich einerseits um die Ausbildung der individuellen Besonderheit und damit der Verwirklichung der subjektiven

30 Siehe auch die dort zitierte Stelle der Rechtsphilosophie, nach der die Subjekte nur dann zu ihrem Recht kommen, „insofern sie sowohl als Privat- wie als substantielle Personen wirklich sind“ (Hegel 1821: § 264, 411). So auch Avineri (1976: 128) mit Verweis und entsprechendem Zitat aus dem System der Sittlichkeit. Als zentraler Einwand, der hier jedoch nicht genauer verfolgt werden kann, müsste noch genauer geklärt werden, inwieweit Hegels Ständelehre mit der Rollensynthese vereinbar ist. Sollte sie es nicht sein, steht sie der Idee der Vereinigung der drei Personenkonzeptionen im modernen Subjekt im Weg.

Freiheit, andererseits um die Bildung des sittlichen Subjekts als Grundlage der substantiellen Freiheit. In Analogie zur notwendigen Vereinbarkeit beider Freiheitskonzepte in der Moderne lautet die zentrale These an dieser Stelle, dass eine einseitige Fokussierung auf einen der beiden Bildungsbegriffe den Herausforderungen der Moderne nicht gerecht wird. Eine ausschließliche Konzentration auf die Bildung des sittlichen Subjekts birgt die Gefahr der Negation der subjektiven Freiheit und des Prinzips der autonomen Selbstbestimmung in sich, während eine einseitig auf die Ausbildung der individuellen Besonderheit fokussierte Bildung die Gefahr gesellschaftlicher Desintegration impliziert.

Die Bildung der individuellen Besonderheit als der Vorgang, „die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden“ (Hegel 1821: § 187, 343), besteht wiederum aus zwei verwobenen, aber durchaus abgrenzbaren Komponenten. Denn man wird schwerlich behaupten können, dass die subjektiven Besonderheiten des Individuums allein in der wirtschaftlichen Sphäre angeeignet werden. Vielmehr müssen beispielsweise die in der Familie erworbenen Elemente der unmittelbaren Sittlichkeit, also die Internalisierung bestimmter sozialer Grundverhaltensweisen und -werte sowie die Herausbildung individueller Charaktereigenschaften, als Teil der Herausbildung der besonderen Eigenschaften des Individuums gewertet werden; ebenso die jenseits wirtschaftlicher Erwägungen in Familie, Schule und Vereinen erworbenen religiös-weltanschaulichen Orientierungen sowie Vorlieben, Hobbys und Geschmäcker (ästhetische und religiöse Bildung). Da es übertrieben wäre zu behaupten, dass all diese individuellen Besonderheiten mit dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft verlorengehen und das Individuum hier zum reinen *homo oeconomicus* verkomme, muss ihre Herausbildung genuiner Bestandteil der Bildung der Besonderheit sein und muss in ein Recht auf Bildung integriert werden. Diese Frage ist nicht ohne Belang, wie sich beispielsweise an gegenwärtigen Debatten über soziokulturelle Existenzminima von Kindern in ALG-II-Abhängigkeit und ihre Möglichkeiten für Musikschul- und Vereinsbesuche zeigt. Ihnen dieses Recht auf die Herausbildung ihrer Besonderheit verwehren heißt, sie eines wesentlichen Teils der Entfaltung ihrer besonderen Persönlichkeit zu berauben.

Die zweite Komponente der Bildung der individuellen Besonderheit besteht in der genuin wirtschaftlichen Bildung in ihrer theoretischen wie praktischen Dimension (Hegel 1821: § 197, 352). Ihre wesentlichen Elemente sind die vielschichtigen Vorbereitungen der Berufswahl in der Schule, die freie Berufswahl selbst und schließlich das Erlernen und Praktizieren dieses Berufes. Bildung verfolgt hier den wesentlichen Zweck, die besonderen Voraussetzungen für den Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft zu legen und dem Subjekt die Möglichkeit der aktiven Teilnahme an der bürgerlichen Gesellschaft als *bourgeois* zu ermöglichen. In diesem Sinne ist Bildung im Wesentlichen Mittel: „Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit“ (Hegel 1821: § 187, 344 f.). Damit markiert diese Form subjektiver Bildung einen notwendigen und unhintergehbaren Bestandteil eines umfassenden Bildungsbegriffs in der Moderne, da er ihrem zentralen Prinzip, der Subjektivität, zum Durchbruch verhilft. Zugleich verweist dieser Umstand auf den engen Zusammenhang zwischen einem Recht auf Arbeit und dem Recht auf Bildung (vgl. Eichenhofer 2010).

Allerdings bleibt sich das Subjekt hier noch Selbstzweck und Bildung ist das Mittel seiner höheren Realisierung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Bildung ist hier instrumentelle Bildung und implementiert daher die Rationalitäten des epistemologischen Individualismus, allen voran die instrumentelle Vernunft. Für das Subjekt gelten dann in

der sozialen wie in der natürlichen Umwelt die Kategorien von Mittel und Zweck und es strebt nach einer Konstellation, sich diese Umwelt für seine Zwecke zunutze zu machen. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene wird diese Form von Bildung gemäß der mit dem epistemologischen Individualismus einhergehenden Ethik des Utilitarismus selbst zum Mittel, ja gar zum ökonomisch handelbaren Gut. Indem instrumentelle Bildung über die Möglichkeiten und Formen der Partizipation in der bürgerlichen Gesellschaft entscheidet, erlangt sie eine Schlüsselposition mit möglichem Exklusionseffekt, der durch den Umstand verstärkt wird, dass instrumentelle Bildung als Bildung der individuellen Besonderheit Ungleichheit erzeugt (Ricken 2006: 155, 176f.). Dieser instrumentelle Bildungsbegriff dominiert die gegenwärtigen Bildungsdebatten, in welchen Bildung einseitig als Wirtschaftsfaktor aufgefasst und als sozialpolitisches Instrument überbewertet wird. Durch seine enge Kopplung an die Prämissen und Rationalitäten des epistemologischen Individualismus wird eine einseitige Fokussierung auf den instrumentellen Bildungsbegriff einem umfassenden Bildungskonzept in der hier dargelegten Perspektive nicht gerecht.

5.3 Politische Bildung des *citoyen*

Ein solchermaßen umfassendes Verständnis von Bildung beinhaltet nicht nur die Bildung des Subjekts als *bourgeois*, sondern auch diejenige als *citoyen*, als Bürger eines politischen Gemeinwesens. Hier eröffnet sich nun ein weiterer Horizont dessen, was als politische Bildung in diesem Sinne verstanden werden kann. Es sollen daher an dieser Stelle nur zwei Vorschläge gemacht werden, welche sich an die oben getätigten Ausführungen zum Verständnis von Staatlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie anlehnen. Wie gezeigt wurde, beinhalten Hegels Bestimmungen des Not- und Verstandesstaates innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bereits einen Großteil der Funktionen, welche dem modernen Marktverwaltungs- und Sozialstaat zugesprochen werden. Daher fragt Gerhard Göhler zu Recht, welche Funktionen denn angesichts dessen noch dem politischen Staat zugesprochen werden müssten. Die beiden hier zu besprechenden Funktionen bestehen einerseits in der Integrationsleistung des Staates, andererseits in der Aushandlungsfunktion dessen, was öffentliche Güter sind. Beide implizieren unterschiedliche Auffassungen davon, was politische Bildung leisten muss.

Die erste Funktion der Integration der sittlichen Subjekte in ein politisches Gemeinwesen umfasst diejenige Dimension, welche von Hegel in den § 264 bis 269 der Rechtsphilosophie in Bezug auf die Gesinnung des Patriotismus abgehandelt wird und welche Gerhard Göhler als „Integration durch symbolische Repräsentation“ (Göhler 1994: 128) bezeichnet. Dabei besteht die zentrale Funktion des politischen Staates in der Überbrückung der selbstbezüglichen Einzelheit der bürgerlichen Gesellschaft und dem substantiellen Allgemeinen im Staat. Da die Sittlichkeit nicht mehr, wie in der griechischen Polis, unmittelbar hergestellt wird, sondern das Prinzip der subjektiven Besonderheit zwischen Einzelheit und Allgemeinheit tritt, bedarf es der Vermittlung zwischen beiden. Diese Funktion übernehmen die Institutionen des politischen Staates (vgl. Göhler 1994: 122–126). „Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger [...], daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er *ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität* wie deren Wohlfahrt, erhält“ (Hegel 1821: § 289, 458, Hervorh. A. B.).³¹ Aus diesem Grund

31 Die „besonderen Sphären“ sind identisch mit der negativen, subjektiven Freiheit.

bezieht sich der so verstandene Patriotismus nicht auf ein Staatsvolk, sondern auf die gleichermaßen die subjektive Freiheit wie das substantielle Allgemeine garantierenden sozialen und politischen Institutionen (vgl. Gordon 2000: 323):

„Diese Institutionen machen die Verfassung, d. i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, im Besonderen aus und sind darum die feste Basis des Staates sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die besondere Freiheit realisiert und vernünftig [...] ist“ (Hegel 1821: § 265, 412).³²

Von besonderer Bedeutung ist dabei der *vernünftige* Charakter dieses Patriotismus: „Patriotism as an attitude toward these institutions which sees them as guardians of the individual’s fullest freedom, is *rationally grounded*. The fact that this allegiance can be accounted for or grounded rationally [...] makes it modern, on Hegel’s view“ (Gordon 2000: 299, Hervorh. A. B.). Politischer Bildung kommt hierbei eine doppelte Funktion zu. Zunächst muss sie den Bezug zum vernünftigen Charakter der politischen Institutionen herstellen. Der Bürger als *citoyen* müsse „erst zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten und damit erst zu der *Fähigkeit, darüber vernünftig zu urteilen*“ (Hegel 1821: § 315, 482, Hervorh. i. Orig.)³³ kommen. Dieses vernünftige Urteilen geschieht im Modus der Affirmation nur dann, wenn es sich tatsächlich um eine vernünftige Konstellation handelt, im Modus der Kritik hingegen, wenn Anlass zur Vermutung einer eingeschränkt vernünftigen oder gar unvernünftigen Konstellation besteht.³⁴ Politische Bildung im Sinne Hegels kann nicht die Affirmation des Unvernünftigen zum Gegenstand haben, sondern muss die Fähigkeit zur Kritik daran stärken: „Nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern daß es nicht ist, wie es sein soll“ (Hegel 1800/1802: 463, zit. nach Avineri 1976: 54).³⁵

Darüber hinaus muss nach Hegel ein solcherart verstandener Patriotismus zur Gewohnheit, zu einer zweiten Natur werden, da nur so das besondere Subjekt im substantiellen Allgemeinen heimisch werden kann, es die Befriedigung erhält, „in [seinem] Selbstgefühl zugleich Mitglied des Ganzen zu sein“ (Göhler 1994: 124).³⁶ Die wesentliche Herausforderung an ein Konzept politischer Bildung besteht dabei darin, dass in dem Prozess der Habitualisierung dieses Zutrauens das vernünftige Urteilen nicht auf der Strecke

32 Der Begriff „Institutionen“ bezieht sich hier noch nicht auf die staatlichen Institutionen (Gewalten), sondern auf die sozialen Institutionen Eigentum und Familie sowie die Korporationen der bürgerlichen Gesellschaft. Später werden jedoch auch die getrennten und verschränkten staatlichen Institutionen (und die Erbmonarchie) als Garantien der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit thematisiert (vgl. Hegel 1821: § 286, 457).

33 Hier im Paragraphen bezieht sich die Aussage zwar auf die vernünftige Bildung der öffentlichen Meinung, damit aber indirekt natürlich auch auf den Bürger als *citoyen*. Hegel betont dabei die Notwendigkeit der Öffentlichkeit der Ständeversammlung, die es dem Bürger ermöglicht, sich über die politischen Belange zu informieren und zu bilden.

34 Der Aspekt der Kritik an Pathologien der Vernunft und daraus erwachsender sozialer Pathologien wird von Honneth (2007: 32 f.) als *das* Kernelement der Kritischen Theorie identifiziert – und explizit in die Tradition Hegelscher Philosophie gestellt.

35 Das Zitat nimmt Hegels bekannte Formulierung über das Vernünftige und Wirkliche in der Vorrede der Rechtsphilosophie vorweg, was besonders am zweiten Teil des Zitats deutlich wird: „Erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll.“

36 Diese Formulierung Göhlers unterstreicht auch noch einmal die Synthese von epistemologischem Individualismus und Holismus bei Hegel. So auch Gordon: „Hegel believes that within the context of the limited, modern state, one should live as part of a free ethical community, and that the modern citizen should feel zu Hause („at home“) in the state.“ (Gordon 2000: 308)

bleibt. Denn es geht nicht darum, bestimmte Handlungsmuster auf quasiinstinktiver Basis einzubläuen, sondern als „reflexive Gewohnheit“ (Ruda 2011: 163) das vernünftige (kritische) Urteilen und Handeln innerhalb der politischen Institutionen selbst zur Gewohnheit werden zu lassen (vgl. Gordon 2000: 303 f.; Siep 1992: 118 f., 128). „Die politische Gesinnung, der Patriotismus überhaupt, als [...] das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchen die Vernünftigkeit wirklich vorhanden ist, so wie sie *durch das ihnen gemäße Handeln ihre Betätigung erhält*“ (Hegel 1821: § 268, 413, Hervorh. A. B.). Kurz gesagt: Das politische Handeln im Rahmen vernünftiger politischer Institutionen selbst ist das wesentliche politische Bildungsmittel im Sinne einer Habitualisierung eines vernünftigen Patriotismus.

Die zweite Funktion des politischen Staates, die Ermöglichung der Aushandlung dessen, was öffentliche Güter sind, ist eng verknüpft mit der ersten, da sie die Integrationsleistung der politischen Institutionen zur Voraussetzung hat. Nur auf Basis einer gelungenen Integration können bindende politische Entscheidungen für die gesamte Bevölkerung getroffen werden, selbst wenn einzelne Mitglieder der Gesellschaft abweichende Positionen vertreten oder dadurch schlechter gestellt werden. Denn „die Unterstellung von Zustimmung zu gemeinsamen Gütern, die von vielen asymmetrische Opfer verlangen, setzt die Zustimmung zu einer Gemeinschaft mit bestimmten Werten und Normen voraus, die nicht auf die Interessen der Individuen außerhalb des ‚Wertehorizonts‘ dieser Gemeinschaft zurückzuführen sind“ (Siep 2003: 69).³⁷ Den Staat als „a potential source of irreducibly collective goods“ anzusehen, geht dabei also erneut deutlich über die Auffassung des „purely instrumental state“ (Gordon 2000: 308) der bürgerlichen Gesellschaft hinaus. Denn die Bereitstellung öffentlicher beziehungsweise kommunaler Güter verlangt von den Individuen, von ihren Selbstzwecken zumindest partiell abzusehen und stattdessen die Perspektive der Gemeinschaft in sozialer wie in historischer Dimension einzunehmen: Weder Wehrpflicht, progressive Besteuerung noch solidarische Sozialsysteme sind allein auf den Prämissen des epistemologischen Individualismus begründbar. Hieran wird deutlich, dass nicht nur die Bereitstellung öffentlicher Güter zur Funktion des Staates gehört, sondern auch die Aushandlung dessen, was eigentlich wünschenswerte öffentliche Güter sind und in welcher Form sie bereitgestellt werden sollen. Da sie „nicht auf private Interessen und auch nicht allein auf Rechte individueller Wahlfreiheit zurückzuführen sind“, bedarf es seitens der Bürger der „Betätigung in einem öffentlichen Leben der gemeinsamen ‚Willensbildung‘ über das Gerechte und Ungerechte, Nützliche und Schädliche für das Gemeinwesen“ (Siep 2003: 69). Diese Aushandlung wiederum kann vernünftigerweise nur in einem rationalen öffentlichen Diskurs stattfinden, als dessen notwendige Voraussetzung und Rahmen sich der politische Staat mit seinen vernünftigen Institutionen erweist. Entscheidend für einen von der rein instrumentellen Bildung abweichenden Begriff politischer Bildung ist an dieser Stelle, dass es hierfür mit der instrumentellen Vernunft des epistemologischen Individualismus nicht getan ist. Vielmehr muss sie ergänzt werden durch „eine deliberierende, reflektierende und kommunikative Vernunft, die sich im rationalen Umgang mit intersubjektiven Geltungsansprüchen aller Art manifestiert, im reflektierten Selbstverhältnis der Individuen ebenso wie im öffentlichen Diskurs [...] wie in den Formen gesellschaftlicher Solidarität und politischer Entscheidungsfindung“ (Wellmer 1993: 18).

37 Das Aufkommen der sogenannten ‚Wut-Bürger‘ deutet hier auf eine erkennbare Fehlentwicklung hin, die möglicherweise (zumindest teilweise) auf eine Dominanz des Freiheitsverständnisses des epistemologischen Individualismus zurückzuführen ist.

Hat die politische Bildung im Bereich der Integrationsfunktion des politischen Staates also wesentlich die Herausbildung von Urteils- und Handlungskompetenzen der Bürger zum Gegenstand, so verpflichtet die Aushandlungsfunktion den Bürger auf den öffentlichen, nicht-instrumentellen Vernunftgebrauch und die Herausbildung deliberativer Bürgerkompetenzen. Hieran wird deutlich, dass ein allein am epistemologischen Individualismus und seinen Implikationen orientierter Bildungsbegriff unzureichend ist, dass eine Ergänzung durch sittliche (das heißt auch und besonders politische) Bildung unerlässlich ist und dass eine einseitige Fokussierung auf instrumentelle Bildung letztlich zu einer pathologischen Verformung der Vernunft und damit zu einer sozialen Pathologie führt (vgl. Honneth 2007), deren Symptome auch der Gegenwart nur zu bekannt sind.

Literatur

- Arendt, Hannah, 1959: Freiheit und Politik. In: Albert Hunold (Hg.), *Erziehung zur Freiheit*, Erlenbach-Zürich / Stuttgart, 31–62.
- Arendt, Hannah, 1960/2008: *Vita activa oder: Vom tätigen Leben*, 7. Auflage, München.
- Avineri, Shlomo, 1976: *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt (Main).
- Berlin, Isaiah, 1958/1995: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Ders., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt (Main), 197–256.
- Constant, Benjamin, 1819/1972: Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen. In: Ders., *Werke in vier Bänden, Band IV: Politische Schriften*, Berlin, 363–396.
- Eichenhofer, Eberhard, 2010: Arbeit und Bildung. In: Ders. / Klaus Vieweg (Hg.), *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, (= *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Band 13), Würzburg, 63–71.
- Esfeld, Michael, 2002: *Holismus in der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik*, Frankfurt (Main).
- Fine, Robert, 2001: *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt*, London.
- Göhler, Gerhard, 1994: Hegel und das Problem der gesellschaftlichen Einheit – Die Staatslehre neu gelesen. In: Michael Th. Greven / Peter Kühler / Manfred Schmitz (Hg.), *Politikwissenschaft als kritische Theorie. Festschrift für Kurt Lenk*, Baden-Baden, 109–132.
- Goldstein, Leon J., 1958: The Two Theses of Methodological Individualism. In: *The British Journal for the Philosophy of Science* 9, 1–11.
- Gordon, Rupert H., 2000: Modernity, Freedom, and the State. Hegel's Concept of Patriotism. In: *The Review of Politics* 62, 295–325.
- Hayek, Friedrich August von, 1960/1991: *Die Verfassung der Freiheit*, 32. Auflage, Tübingen.
- Hegel, Georg W. F., 1800/1802/1994: *Die Verfassung Deutschlands*. In: Ders., *Frühe Schriften* (= *Werke in 20 Bänden, Band 1*), 3. Auflage, Frankfurt (Main), 461–581.
- Hegel, Georg W. F., 1821/1986a: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, (= *Werke in 20 Bänden, Band 7*), Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg W. F., 1837/1986b: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (= *Werke in 20 Bänden, Band 12*), Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1992: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2001: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart.
- Honneth, Axel, 2007: Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: Ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt (Main), 28–56.
- Honneth, Axel, 2011: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.

- Locke, John, 1690/2007: *Zweite Abhandlung über die Regierung. Über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck der staatlichen Regierung. Mit einem Kommentar von Ludwig Siep*, Frankfurt (Main).
- MacCallum, Gerald C., 1967: *Negative and Positive Freedom*. In: *The Philosophical Review* 76, 312–334.
- Macpherson, Crawford Brough, 1990: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, 3. Auflage, Frankfurt (Main).
- Matarrese, Craig, 2007: *Hegel's Theory of Freedom*. In: *Philosophy Compass* 2, 170–186.
- Nagel, Ernest, 1993: *Über die Aussage: „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“*. In: Ernst Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 12. Auflage, Frankfurt (Main), 225–235.
- Neuhouser, Frederick, 2000: *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge.
- Ricken, Norbert, 2006: *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*, Wiesbaden.
- Riedel, Manfred, 1970: *Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis*. In: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.): *Hegel und die Folgen*, Freiburg (Breisgau), 273–294.
- Rosa, Hartmut, 2009: *Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor*. In: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*, 3. Auflage, Opladen / Farmington Hills, 65–98.
- Ruda, Frank, 2011: *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘*, Konstanz.
- Saralegui, Miguel, 2008: *The Hegelian Origin of the Distinction between Negative and Positive Freedom*. In: Andreas Arndt / Paul Cruysberghs / Andrzej Przylebski (Hg.), *Hegels politische Philosophie. Erster Teil*, (= Hegel-Jahrbuch 2008), Berlin, 69–75.
- Schwarzenbach, Sibyl A., 1991: *Rawls, Hegel, and Communitarianism*. In: *Political Theory* 19, 539–571.
- Siep, Ludwig, 1979: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg (Breisgau) / München.
- Siep, Ludwig, 1992: *Hegels politische Anthropologie*. In: Otfried Höffe (Hg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart, 110–133.
- Siep, Ludwig, 2003: *Hegel und der Holismus in der politischen Philosophie*. In: Rolf Geiger / Jean-Christophe Merle / Nico Scarano (Hg.), *Modelle politischer Philosophie. Otfried Höffe zum sechzigsten Geburtstag*, Paderborn, 63–77.
- Taylor, Charles, 1993: *Hegel*, 2. Auflage, Frankfurt (Main).
- Taylor, Charles, 1995: *Der Irrtum der negativen Freiheit*. In: Ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, 2. Auflage, Frankfurt (Main), 118–144.
- Taylor, Charles, 1999: *Atomism*. In: Ders., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, 187–211.
- Tsao, Roy T., 2004: *Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in ‚The Origins of Totalitarianism‘*. In: *The Review of Politics* 66, 105–136.
- Vieweg, Klaus, 2010: *‚Wer sich nicht gedacht hat, ist nicht frei‘. Bildung und Freiheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Eberhard Eichenhofer / Klaus Vieweg (Hg.), *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, (= *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Band 13), Würzburg, 9–19.
- Watkins, J. W. N., 1952: *Ideal Types and Historical Explanation*. In: *The British Journal for the Philosophy of Science* 3, 22–43.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth, 2011: *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, München.
- Wellmer, Albrecht, 1993: *Freiheitsmodelle in der modernen Welt*. In: Ders., *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt (Main), 15–53.
- Winkler, Michael / Vieweg, Klaus 2012 (Hg.): *Bildung und Freiheit*, Würzburg (in Vorbereitung).

Das Recht auf Einwanderung und das Recht auf Ausschluss

*Oliviero Angeli**

Schlüsselwörter: Bewegungsfreiheit, Recht auf Einwanderung, Recht auf Ausschluss, Autonomie, Demokratie

Abstract: Der vorliegende Aufsatz setzt sich mit der moralischen Begründung zweier, gemeinhin als widersprüchlich aufgefasster Rechte auseinander: das Recht auf Einwanderung und das (demokratische) Recht auf Ausschluss. Es wird gezeigt, welche Funktion diese Rechte jenseits jeder konsequentialistischen Logik ausüben können. Die Begründung beider Rechte ist an die Idee der individuellen Autonomie angelehnt. Demnach eröffnen diese Rechte Freiheitsräume, innerhalb derer Menschen autonom entscheiden dürfen, wie sie ihr Leben gestalten oder welche (politischen) Ziele sie verfolgen wollen. Im letzten Teil des Aufsatzes wird schließlich dargelegt, weshalb das Recht auf Ausschluss dem Recht auf Einwanderung nicht widerspricht.

Abstract: This paper addresses the moral justification of two putatively contradictory rights: the right to immigration and the (democratic) right to exclude. It investigates their functions (consequentialist considerations aside) and anchors their justification on the idea of individual autonomy. Accordingly, these rights are thought to offer a range of options within which people can decide autonomously how they organize their lives or what (political) goals they wish to pursue. In the last part of the paper it will be argued that the right to exclude does not contradict the right to immigration.

1. Einleitung¹

In einer Entscheidung aus dem Jahr 1958 hebt der Supreme Court die Bedeutung der Bewegungsfreiheit² (*Freedom of Movement*) folgendermaßen hervor:

* Dr. Oliviero Angeli, Technische Universität Dresden
Kontakt: Oliviero.Angeli@tu-dresden.de

- 1 Dieser Artikel ist eine veränderte Version von Manuskripten, die ich im Rahmen der Tagung Die Unverfügbarkeit der Menschenrechte (TU Dresden) und des Forschungskolloquiums von Prof. Corinna Mieth (Uni Bochum) vorgetragen habe. Ich danke den Teilnehmern und Teilnehmerinnen dieser zwei Veranstaltungen und insbesondere Bernd Ladwig und Corinna Mieth für wertvolle Anregungen. Auch Gespräche mit Rainer Bauböck und Kieran Oberman haben mein Verständnis der Migrationsproblematik entscheidend geprägt. Ein besonderer Dank für die sorgfältige inhaltliche und redaktionelle Arbeit gebührt Marlen Gnerlich und Caroline Path.
- 2 Bewegungsfreiheit wird im Text gleichbedeutend mit dem angelsächsischen Verständnis von *Freedom of Movement* verwendet. *Freedom of Movement* umfasst das Überschreiten politischer, unter anderem natio-

“Travel abroad, like travel within the country [...] may be as close to the heart of the individual as the choice of what he eats, or wears, or reads. Freedom of Movement is basic in our scheme of values”.³

Nur wenige Jahre später sah sich das oberste Gericht der Vereinigten Staaten erneut mit der Frage nach der Rechtmäßigkeit von Einschränkungen der Bewegungsfreiheit konfrontiert. Der damalige Verfassungsrichter Douglas nahm sich der Frage nach der Bedeutung der Bewegungsfreiheit an und urteilte folgendermaßen:

“Freedom of movement is kin to the right of assembly, and to the right of association. [...] Like the right of assembly and the right of association, it often makes all other rights meaningful – knowing, studying, arguing, exploring, conversing, observing and even thinking. Once the right to travel is curtailed, all other rights suffer”.⁴

Beide Aussagen spiegeln ein Grundverständnis von Bewegungsfreiheit wider, das heute keineswegs selbstverständlich ist. Fragen wir nach dem Wert der Bewegungsfreiheit, so liegt er in erster Linie in ihrer *instrumentellen* Funktion (vgl. Bauböck 2011a). Bewegungsfreiheit dient als Mittel zur Verwirklichung erstrebenswerter Ziele – seien diese der Schutz vor Gewalt oder die Realisierung beruflicher Wünsche. Die oben zitierten Aussagen zeichnen sich durch ein anderes Verständnis der Bewegungsfreiheit aus. Demnach ist die Bewegungsfreiheit nicht nur deshalb wertvoll, weil sie die Gelegenheit bietet, gewisse Ziele zu verwirklichen. Wer in den Genuss der Bewegungsfreiheit kommt, weiß zunächst etwas ganz Anderes und Grundlegendes zu schätzen, nämlich, dass er oder sie die Person ist, die die Entscheidung zwischen mehreren Optionen treffen und in die Tat umsetzen kann. Dieses Verständnis von Bewegungsfreiheit entzieht sich der Dichotomie zwischen Mittel und Zweck, die der konsequentialistischen Auslegung der Bewegungsfreiheit zugrunde liegt. Bewegungsfreiheit wird als *konstitutiver* Bestandteil von Rechten betrachtet, die intrinsisch wertvoll sind.⁵ So nimmt Richter Douglas an, dass viele Rechte, die er als intrinsisch wertvoll betrachtet, an Bedeutung verlieren, wenn die Bewegungsfreiheit beschnitten wird („Once the right to travel is curtailed, all other rights suffer“).⁶

Ausgehend von einem kritischen Umriss der zwei in der Literatur vorherrschenden Auslegungen der Bewegungsfreiheit (Abschnitt 2) möchte ich im Abschnitt 3 auf die Auslegung der Bewegungsfreiheit als *konstitutiv wertvoll* eingehen. Meine erste These wird sein, dass dieses Verständnis von Bewegungsfreiheit ein generelles, moralisches Recht auf Einwanderung begründen kann. Unter moralischen Rechten verstehe ich Rech-

naler Grenzen. Im Vergleich zum Recht auf Einwanderung bleibt das Recht auf Bewegungsfreiheit insofern unbestimmt, als unklar ist, ob es sich gegen Staaten oder andere Menschen richtet.

3 Kent v. Dulles, 357 US 116, 126 (1958).

4 Aptheker v. Secretary of State, 378 US 500, 520 (1964).

5 Dieses Verständnis der Freiheit als „konstitutiv wertvoll“ ist angelehnt an Carter (1999: 54–61).

6 Ein ähnlicher Gedankenzug findet sich bei Martha Nussbaum. Nussbaum zufolge enthält die Idee des Gewissens (*conscience*) mehr als nur das Bedürfnis, in Einklang mit den eigenen ethischen Überzeugungen zu handeln. Sie umfasst auch die Suche nach den Antworten auf die sogenannten ‚letzten Fragen‘: „questions of life and death, the meaning of life, life’s ethical foundation and so forth“ (Nussbaum 2008: 168). Weil Menschen ein Interesse haben, diesen Fragen nachzugehen, würden sie auch gerne in die Lage versetzt werden, dies auch tun zu können. So schreibt Martha Nussbaum: „From the respect we have for the person’s conscience, the faculty of inquiring and searching, it follows that we ought to respect the space required by any activity that has the general shape of searching for the ultimate meaning of life, except when that search violates the rights of others.“ (ebd.: 169) Mit anderen Worten, wenn ein Staat die Bewegungsfreiheit einschränkt, schränkt er nicht nur unsere Suche nach Antworten auf die Fragen ein, die uns wichtig sind. Er tut noch schlimmeres: Er beraubt uns der Wahrheit.

te, die anders als positive Rechte vor und unabhängig von ihrer Anerkennung in einer sozialen oder rechtlichen Ordnung existieren. Unter generellen Rechten verstehe ich – in Anlehnung an H. L. A. Hart – Rechte, die ihren Trägern *generell* aufgrund ihres Status als Menschen oder Bürgern⁷ zukommen, das heißt ungeachtet kontingenter Umstände oder Handlungen (vgl. Hart 1984: 84; siehe auch Waldron 1988: 107).⁸ Generelle Rechte sind nicht notwendigerweise absolut, das heißt sie können durchaus eingeschränkt werden. Als *prima-facie*-Rechte ist ihre Beschränkung allerdings immer rechtfertigungsbedürftig.

Abschnitt 4 widmet sich der Begründung des vermeintlich entgegengesetzten Rechts auf Ausschluss. Im Rahmen dieses Abschnitts werde ich die (zweite) These aufstellen, dass sich auch das generelle Recht der Staaten auf Ausschluss als konstitutiv wertvoll begründen lässt. Dieses (generelle) Recht ist allerdings nicht das Recht der Staaten als *organische* Einheiten. Vielmehr dient das Recht auf Ausschluss – als demokratisches Recht – der Entscheidungsautonomie von Staatsbürgern in politisch nicht indifferenten Feldern einschließlich der Fragen der Zuwanderung und der Zugehörigkeit.⁹

Schließlich möchte ich im letzten Abschnitt (5) die dritte These aufstellen, dass das Recht auf Bewegungsfreiheit nicht notwendigerweise dem Recht auf Ausschluss widerspricht. Das Recht auf Bewegungsfreiheit und das Recht auf Ausschluss sind moralisch miteinander vereinbar. Diese letzte These ist – im Unterschied zu den ersten zwei – nicht substantiell, sondern analytisch, weil sie sich aus der Analyse der Bedeutung von Rechten ergibt.

2. Das Recht auf Einwanderung in den normativen Debatten

(1) Die vielleicht simpelste Begründung der Bewegungsfreiheit entspringt einer methodologischen Forderung – der Forderung nach logischer Konsistenz. Demnach hat die Bewegungsfreiheit einen von der Idee der logischen Konsistenz abgeleiteten Wert. In der einschlägigen Literatur nimmt diese Auslegung der Bewegungsfreiheit zumeist drei Formen an:

Die *erste* betrifft die sogenannte Asymmetrie zwischen dem Recht auf Auswanderung und dem Recht auf Einwanderung. Gewöhnlich messen liberale Demokratien dem Recht auf Auswanderung einen außerordentlich hohen Stellenwert bei.¹⁰ Allerdings läuft das Recht auf Auswanderung ins Leere, wenn es kein Recht auf Einwanderung involviert. Schließlich zieht die Auswanderung aus einem Land – in einer Welt, die in territoriale Staaten aufgeteilt ist – die Einwanderung in ein anderes Land notwendigerweise nach sich. Handeln liberale Demokratien also logisch inkonsistent, geschweige denn moralisch scheinheilig, wenn sie einerseits das Recht auf Auswanderung schützen, aber andererseits Ausländern das Recht auf Einwanderung verweigern?

Die *zweite* moralische Inkonsistenz lässt sich am besten anhand des Titels eines Aufsatzes von Robert Goodin (1992) auf den Punkt bringen: *If People were money...* Goodin nimmt

7 Zur besseren Lesbarkeit des vorliegenden Textes wird hier und im Folgenden überwiegend das generische Maskulinum verwendet. Es umfasst gleichermaßen männliche und weibliche Personen.

8 Als Beispiele können das Recht auf körperliche Unversehrtheit oder das Recht auf Meinungsfreiheit gelten.

9 Daraus folgt, dass Nicht-Demokratien allenfalls ein spezielles (beziehungsweise kontingentes), aber kein generelles Recht auf Ausschluss haben können.

10 Im Grundgesetz wird die Ausreisefreiheit durch Art. 2 Abs. 1 GG geschützt.

Anstoß an der Situation der Einwanderer in den USA. Er rechnet nach, dass im Jahr 1984 über 200 Milliarden Dollar ausländisches Kapital in die USA geflossen ist. Im gleichen Jahr sind circa eine Million illegaler Einwanderer aus den USA abgeschoben worden. Für Goodin lautet die schlichte Botschaft: Wären illegale Einwanderer Geld, wären sie sehr willkommen gewesen. Die Frage, die sich daran anschließt, ist: Ist es nicht widersprüchlich beziehungsweise moralisch anstößig, die Freizügigkeit von Kapital, Gütern und Dienstleistungen gegenüber der Freizügigkeit von Menschen zu privilegieren?

Die *dritte* Art der moralischen Inkonsistenz betrifft den unterschiedlichen Umgang liberaler Theorien mit zwei Formen der Bewegungsfreiheit: der innerstaatlichen und der zwischenstaatlichen Bewegungsfreiheit. Während die innerstaatliche Einschränkung der Bewegungsfreiheit in liberalen Demokratien die Ausnahme darstellt, gilt die Forderung nach der Öffnung der nationalen Grenzen als idealistisch beziehungsweise moralisch überzogen. Aber wieso eigentlich? Sprechen die Gründe für den Schutz der innerstaatlichen Bewegungsfreiheit nicht etwa auch für den Schutz der zwischenstaatlichen Bewegungsfreiheit?

Diese drei Auslegungen der Bewegungsfreiheit stellen eine normative Herausforderung mit ungewissem Ausgang dar. Logische Inkonsistenzen können zugunsten, aber auch zulasten der Bewegungsfreiheit beseitigt werden. So könnte die chinesische Regierung die teilweise bereits bestehenden Einschränkungen der Freizügigkeit und Niederlassungsfreiheit innerhalb Chinas¹¹ mit dem Argument rechtfertigen, dass es auch keine uneingeschränkte Bewegungsfreiheit zwischen Staaten gebe.

Aber das eigentliche Problem der Konsistenzargumente liegt tiefer. *Zum einen* liefern Konsistenzargumente genau genommen keinen Grund, weshalb Bewegungsfreiheit überhaupt als wertvoll zu betrachten ist. Sie sind deshalb ungeeignet, ein generelles *Recht* auf Einwanderung zu begründen.¹² *Zum anderen* kann eingewendet werden, dass die Forderung nach logischer Konsistenz durch den Verweis auf relevante Unterschiede zwischen moralischen Aussagen an Berechtigung und Bedeutung verliert. Mit anderen Worten, den Konsistenzargumenten liegen oftmals Analogien zugrunde (wie zum Beispiel der Analogie zwischen innen- und zwischenstaatlichen Grenzen), die sich bei näherer Betrachtung als ungenau erweisen können.

(2) Konsistenzargumente sind also keine geeigneten Kandidaten für die Begründung des Rechts auf Einwanderung. Ein aussichtreicherer Kandidat sind konsequentialistische Argumente. Diesen Argumenten zufolge dient die Bewegungsfreiheit als Mittel zur Erreichung bestimmter, als wertvoll betrachteter Zwecke. In Bauböcks Worten:

“Free movement is a liberty that individuals need instrumentally in order to satisfy basic needs and achieve important goals, such as searching for work where their skills are valued most, or looking for partners with whom they want to live together, or escaping from environmental, economic, social and political conditions under which they cannot flourish.” (Bauböck 2011a: 357)

11 Das sogenannte ‚Hukou‘-System gilt als offizielle Wohnsitzkontrolle und schränkt seit der Ära Mao die *Bewegungsfreiheit* der chinesischen Staatsbürger ein.

12 In ähnlicher Weise betont David Lyons, dass Konsistenzargumente ungeeignet sind, moralische Prinzipien zu begründen, selbst wenn sie unsere moralischen Überzeugungen adäquat zum Ausdruck bringen (vgl. Lyons 1975).

Bauböck zufolge dient die Bewegungsfreiheit instrumentell als Mittel zu individuellen Zwecken.¹³ Diese Zwecke können allerdings auch kollektiv gedacht sein. Für Theoretiker der globalen Gerechtigkeit beispielsweise hat die Bewegungsfreiheit nicht nur eine individuelle Funktion: Sie dient der Bekämpfung globaler Verteilungsgerechtigkeits. Dabei können sich diese Theoretiker auf empirische Studien stützen, die belegen sollen, dass eine konsequente Politik der *open borders* eine weitaus effizientere Alternative zur klassischen Entwicklungspolitik darstellt (vgl. Cheneval 2006). Dahinter steht die Annahme, dass ein Großteil der Arbeitskräfte, die von den Entwicklungsländern in die Industrieländer einwandern, durch Geldüberweisungen zu einer Steigerung des Bruttoinlandsprodukts im Heimatland beitragen kann.

Konsequentialistische Argumente sind in der normativen Migrationsdebatte zweifellos unumgänglich. Wenn das Recht auf Einwanderung Schutz vor Unterdrückung oder sonstigen unzumutbaren Nachteilen sichern kann, so steht seine Rechtfertigung moralisch außer Frage. Gleichwohl begründen solche Fälle nicht ein *generelles* Recht auf Einwanderung, das jedem Menschen ungeachtet seiner persönlichen Situation zusteht. Vielmehr kommt eine konsequentialistische Begründung des Rechts auf Einwanderung nur den Menschen zugute, für die dieses Recht nachweislich als Mittel zur Erzielung eines moralisch sanktionierten Zwecks dient. Dadurch handeln sich konsequentialistische Argumente mindestens zwei gravierende Probleme ein. Zum einen hängt deren Überzeugungskraft stets davon ab, ob die impliziten empirischen Annahmen, die ihnen zugrunde liegen, stichhaltig sind. Als Frage formuliert: Führt Bewegungsfreiheit immer die gewünschten Konsequenzen herbei? Es gibt genug Fälle, bei denen dies nicht zutrifft. Den Theorien der globalen Gerechtigkeit ist vor allem der sogenannte *Braindrain* – sprich die Abwanderung vieler hochqualifizierter Arbeitskräfte aus den Entwicklungsländern – ein Dorn im Auge (vgl. Ypi 2008). Zum anderen ist es unklar, wem es zusteht, die Zweckmäßigkeit eines Rechts zu bewerten. Wie geht man beispielsweise mit Fällen um, in denen klar ist, dass das Recht auf Einwanderung seinen Zweck nicht erfüllt? Sollten Staaten über die Zweckmäßigkeit des Rechts auf Einwanderung entscheiden, so setzt man sich der Gefahr des Paternalismus aus.¹⁴

Bei der Begründung des Rechts auf Einwanderung greift die konsequentialistische Sichtweise eindeutig zu kurz. Sie übersieht, dass der Sinn von Rechten nicht ausschließlich darin bestehen kann, spezifische, als wertvoll betrachtete Handlungen zu ermöglichen. Rechte können einen Freiheitsraum eröffnen, innerhalb dessen es der autonomen Entscheidung der einzelnen Menschen überlassen ist, was sie tun möchten. Dies gilt auch für vermeintlich triviale Rechte. Josef Raz verweist in diesem Zusammenhang auf das Recht, auf Händen zu laufen. Dieses Recht lässt sich nicht durch den Wert der Handlung, die es schützt, rechtfertigen. „[This right] is based on my interest in being free to do as I wish, on which the general right to personal liberty is directly based. The right to walk on

13 Für Bauböck hat die Bewegungsfreiheit auch einen ‚intrinsic‘ Wert (vgl. Bauböck 2011b: 7).

14 Christopher Wellman beschreibt dieses Problem anhand eines (hypothetischen) Beispiels: „Imagine [...] that if left to her own devices, Jezebel would quit her job and move to Santa Fe, where she would spend her time (and life savings) trying to pen the ‚Great American Novel‘. Suppose also that anyone who knows Jezebel (and her limited literary talents) even casually would recognize that such a move is a recipe for disaster. My view is that no one may rightfully interfere with *Jezebel’s* plans, even if it is abundantly clear that this interference would produce better consequences. That is to say, even if all of the evidence suggests that *Jezebel’s* move would be horribly detrimental to her well-being, she remains at liberty to make this move because it is *her life*.“ (Wellman 2005: 39)

my hands is one instance of my general right to personal liberty“ (Raz 1986: 169).¹⁵ Worauf also gründet das generelle Recht auf Einwanderung? Im nächsten Abschnitt werde ich den Versuch unternehmen, dieses Recht auf die Idee der individuellen Autonomie zu beziehen.

3. Das Recht auf Einwanderung und die Entscheidungsautonomie

Als generelles Recht bedarf die Bewegungsfreiheit einer breiten legitimatorischen Grundlage. Bewegungsfreiheit muss in jedermanns Interesse sein und dieses Interesse muss so bedeutsam sein, dass es die Begründung eines Rechts auf Einwanderung möglich macht.¹⁶ Natürlich haben die meisten Menschen ein starkes Interesse, in andere Staaten einzuwandern, weil sie damit bestimmte Ziele verwirklichen können. Als autonome Individuen haben sie allerdings zuallererst ein wesentliches Interesse daran, dass sie es sind, und nicht andere (insbesondere Staaten), die wichtige Lebensentscheidungen treffen – einschließlich der Entscheidung, irgendwohin zu ziehen. Sie haben – mit anderen Worten – ein Interesse, ihre *Autonomie* in wichtigen Lebensbereichen zu schützen. Diesem Interesse wird Rechnung getragen, wenn wir die Bewegungsfreiheit nicht mehr nur als Freiheit ‚etwas zu tun oder zu unterlassen‘, sondern auch als die Fähigkeit und Möglichkeit, ‚zwischen verschiedenen Optionen zu entscheiden‘ verstehen.

An dieser Stelle schließt sich die Frage nach der Bedeutung der (individuellen) Autonomie an. Der Einfachheit halber möchte ich mich im Folgenden an Joseph Raz' Verständnis von Autonomie und insbesondere an seine Idee der Unabhängigkeit („independence“) anlehnen (Raz 1986: 378). Raz definiert das Interesse an individueller Autonomie als das Interesse, sich selbst Ziele setzen zu können und sein Leben weitgehend selbstbestimmt zu gestalten. Damit ist der Anspruch verbunden, dass das Leben im faktischen Vollzug nicht in dem Sinne fremdbestimmt ist, dass es zum Beispiel den Wertsetzungen anderer (einschließlich der Staaten) folgt.¹⁷ Eine autonome Person ist in diesem Sinne zumindest als Mitautorin ihres eigenen Lebens zu verstehen. Sie ist ein Subjekt, dessen Biographie in grundlegender Weise als Ergebnis von Entscheidungen betrachtet werden kann, die es selbst getroffen hat (vgl. ebd.: 204).

Die Bewegungsfreiheit spielt dabei eine wichtige Rolle, weil sie konstitutiv zum Gelingen eines autonomen Lebens beiträgt, und zwar, indem sie allen Menschen eine Bandbreite an möglichen Zielen, unter denen sie frei entscheiden können, offenhält. Allerdings beschränkt sich die Funktion des generellen Rechts auf Bewegungsfreiheit nicht nur darauf, einen geschützten Raum von relevanten Handlungs- beziehungsweise Bewegungsoptionen bereitzustellen, unter denen die Träger frei wählen können. Es geht auch um das Interesse, von den anderen (insbesondere von den Staaten) als autonome Individuen an-

15 Ich habe diesen Gedanken in einem Aufsatz mit dem Titel *Taking Rights Territorially: On Territorial Rights and the Right to Exclude* (Angeli 2008) ausgeführt.

16 Ich unterstelle damit ein interessenbasiertes Verständnis des Rechts (vgl. Raz 1986: 165–192). Demnach wird das Recht auf Bewegungsfreiheit nur Menschen zugesprochen, von denen wir annehmen können, dass ihr Interesse, frei über Bewegungsoptionen zu entscheiden beziehungsweise sich frei zu bewegen, hinreichend stark ist, um gegenläufige Interessen zumindest in normalen Fällen aufzuwiegen.

17 Dieses Interesse ist intrinsisch, wenn es aus den Eigenschaften der Individuen selbst als autonome Individuen abgeleitet wird. Er kann aber auch als extrinsisch betrachtet werden, wenn es anderen Werten dient (wie zum Beispiel dem Wohlergehen der Individuen).

erkannt zu werden, die selber entscheiden wollen, mit wem sie sich treffen, was sie sagen, wen sie heiraten und wohin sie gehen.

Ein Beispiel kann diese Auslegung der Bewegungsfreiheit verdeutlichen: Zwei Personen verlassen Deutschland, um in den USA zu leben. Beide sind sich beim Verlassen ihres Heimatlandes darüber einig, dass die USA für sie der ideale Lebensort ist. Doch während die erste Person mehrere Auswanderungsziele zur Auswahl hat, kann die zweite Person nur in die USA einwandern, da alle anderen Staaten – einschließlich Deutschland – ihr die Einreise verweigern beziehungsweise mit Abschiebung drohen. Von einem konsequentialistischen Standpunkt aus gesehen, erfährt die zweite Migrantin zum Zeitpunkt ihrer Auswanderung keine Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit. Sie kann sich glücklich schätzen, dass sie ausgerechnet in das Land einwandern darf, das sie bevorzugt. Ist ihre Entscheidung, in die USA einzuwandern, deshalb als autonom zu betrachten? Aus Raz' Sicht ist diese Frage zu verneinen. Weder verfügte sie über eine Bandbreite unterschiedlicher Optionen, noch ist ihr die Anerkennung als autonome Person zuteilgeworden, die selber entscheiden möchte, wo sie in Zukunft leben wird. Doch inwieweit ist das Verfügen über weniger wertvolle Optionen überhaupt autonomierelevant? Eine Antwort auf diese Frage lässt sich erschließen, wenn man genauer untersucht, warum beide Migrantinnen die USA Ländern wie Frankreich oder Italien vorgezogen haben. Anders als die erste Migrantin wird die zweite Migrantin ihre Entscheidung nicht als eine Entscheidung *gegen* Frankreich beziehungsweise Italien begreifen. Dabei zeichnen sich wichtige Lebensentscheidungen oftmals gerade dadurch aus, dass sie nicht nur Entscheidungen für eine Option, sondern auch gegen andere, zur Verfügung stehende Optionen sind. Als besonders anschauliches Beispiel dient in diesem Zusammenhang der Unterschied zwischen Fasten und Hungern.¹⁸ Nimmt man einem fastenden Menschen die Option sich zu ernähren, so fastet er nicht mehr, sondern hungert. Denn das Fasten ist *per definitionem* ein willentlicher Verzicht auf Ernährung. Ähnlich verhält es sich mit anderen wichtigen Entscheidungen. Gleichgültig ob es um die Wahl der eigenen Lebenspartnerin, des eigenen Berufsweges oder eben des eigenen Wohnortes geht, stets geht es darum, den Individuen eine adäquate Bandbreite an Optionen offenzuhalten, unter denen sie entscheiden können, welche sie bevorzugen und welche sie ablehnen.

Begründet das Interesse an Autonomie als Entscheidungsfreiheit ein generelles Recht auf Einwanderung? Wenn wir an die massiven ordnungspolitischen Folgeprobleme offener Grenzen denken, mag uns dieses Interesse ausgesprochen schwach erscheinen – zu schwach jedenfalls, um ein Recht auf Einwanderung zu begründen. Bevor ich im vierten Abschnitt näher auf das Verhältnis zwischen dem Recht auf Ausschluss und dem Recht auf Einwanderung eingehe, möchte ich einige kurze Anmerkungen vorwegschicken.

Die von mir vorgeschlagene Begründung des generellen Rechts auf Einwanderung sagt prinzipiell noch nichts über dessen Durchschlagskraft im Einzelfall aus. Es mag durchaus sein, dass es viele Fälle gibt, in denen sich das Interesse an Autonomie als zu schwach erweist, um ein Recht auf Einwanderung zu begründen, weil gegenläufige Interessen moralisch gewichtiger erscheinen (man denke zum Beispiel an Fälle von Überbevölkerung oder politischer Instabilität). Wie ich eingangs betonte, kommt es mir auf die Begründung eines *prima-facie*-Rechts an – nicht eines absoluten Rechts. Als *prima-facie*-Recht zeichnet sich das Recht auf Einwanderung gerade dadurch aus, dass es legitimer-

18 Für eine Diskussion dieses Beispiels siehe Sen (1988: 290 ff.).

weise eingeschränkt werden kann.¹⁹ Im Rahmen einer normativen Debatte nehmen prima-facie-Rechte eine wichtige heuristische Funktion ein. Sie strukturieren den Rechtsdiskurs, indem sie die Beweislast in eindeutiger Weise verteilen: Die Einschränkung von prima-facie-Rechten ist schließlich immer rechtfertigungsbedürftig.

Ein weiterer möglicher Einwand betrifft die Vorzugswürdigkeit der von mir vorgeschlagenen Begründung des Rechts auf Einwanderung gegenüber der konsequentialistischen Begründung. Schließlich gibt es viele Fälle, in denen sich die konsequentialistische Begründung des Rechts auf Einwanderung als stärker beziehungsweise angemessener erweist. Ich denke hierbei vor allem an Flüchtlinge und im Ausland lebende Ehepartner, sprich Menschen, denen es auf die baldmöglichste Erreichung eines bestimmten Ziels und nicht auf die Verfügbarkeit alternativer Optionen ankommt. Dass in diesen Fällen die konsequentialistische Begründung des Rechts auf Einwanderung geeigneter erscheint, steht außer Frage. Es steht auch außer Frage, dass gerade in diesen Fällen der Sicherung der Bewegungsfreiheit besondere Beachtung zukommen muss.²⁰ In diesem Abschnitt ging es allerdings nicht darum, dringende von weniger dringenden Fällen zu unterscheiden. Das Ziel war es, die Bedeutung der Bewegungsfreiheit nicht auf Fälle zu reduzieren, in denen das Recht auf Einwanderung nachweislich als Mittel zur Erzielung eines moralisch sanktionierten Zwecks dient. Eine autonomiebasierte Begründung des Rechts auf Einwanderung zielt darauf ab, jedem Menschen ein grundsätzliches Interesse an Bewegungsfreiheit anzuerkennen – ohne Rücksicht auf kontingente Umstände. Das Recht auf Einwanderung soll dementsprechend generell gelten – nicht nur in besonderen Situationen.

4. Das Recht auf Ausschluss

Wie steht es nun mit dem Recht auf Ausschluss? Wie eingangs angeführt, besagt meine zweite These, dass das Interesse an individueller Autonomie auch das generelle Recht der Demokratien auf Ausschluss begründet. Auch dieses Recht ist *generell*, da es ihren Trägern generell aufgrund ihres Status als Bürger zukommt, aber keineswegs absolut, da es durchaus eingeschränkt werden kann. Um die Begründung des generellen Rechts auf Ausschluss nicht unnötig zu verzweigen, möchte ich vorwegnehmen, dass das Recht auf Ausschluss dort seine Grenzen findet, wo es sich gegen Menschen richtet, für die die Einwanderung in ein bestimmtes Land nicht nur eine Option unter mehreren darstellt, sondern eine konsequentialistisch gebotene Schutzhandlung, die die Minimierung von individuellem Schaden zum Zweck hat.²¹ Das heißt, ich werde im Folgenden das generelle Recht auf Ausschluss einschränkend als Recht auf Ausschluss von Menschen verstehen, die zwar ein autonomiebasiertes Recht auf Einwanderung genießen, aber sich nicht in einer Zwangs- oder Notlage befinden. Dies ist nicht als Zugeständnis an die Adresse liberaler beziehungsweise kosmopolitischer Theoretiker zu verstehen. Die Trennungslinie zwi-

19 In der angelsächsischen Rechtssprache ist von einem *infringement of a right* die Rede. Die unberechtigte Verletzung eines Rechts heißt dahingegen *violation of a right*.

20 Im folgenden Kapitel werde ich diesen Punkt noch einmal aufgreifen und zeigen, dass ein Recht auf Ausschluss in diesen Fällen nicht beansprucht werden kann.

21 Ich denke dabei vor allem an Flüchtlinge und im Ausland lebende Ehepartner, sprich Menschen, denen es – wie ich oben erwähnte – auf die baldmöglichste Erreichung eines bestimmten Ziels und nicht auf die Verfügbarkeit alternativer Optionen ankommt.

schen dem vorliegenden Beitrag und vielen kosmopolitischen Beiträgen verläuft über die Frage, ob das Recht auf Ausschluss als *generelles* Recht gedacht werden kann. Aus der Sicht von Joseph Carens beispielsweise ist dieses Recht als *speziell* beziehungsweise kontingent anzusehen, da dessen Legitimation stets davon abhängt, dass der Grund des Ausschlusses moralisch gerechtfertigt ist (vgl. Carens 2011).²²

Zum Zweck der Begründung des generellen Rechts auf Ausschluss ist es hilfreich, über moralisch fragwürdige Fälle nachzudenken. Was ist beispielsweise mit dem Steuerflüchtling, der seine Wahlheimat nach der Höhe des Steuersatzes aussucht? Was ist mit dem friedfertigen Agitator, der die politisch instabile Lage in einem anderen Land für seine politischen Ziele nutzen möchte oder mit dem Hedonisten, der seine ausschweifenden sexuellen Phantasien gerne in einem Land ausleben möchte, in dem die Gesetzgebung es ihm möglich macht? Solange sich diese Menschen rechtmäßig verhalten, gibt es für liberale Theoretiker keinen Grund, ihnen das Recht auf Einwanderung abzuspochen. Nicht jeder Bürger in liberalen Gesellschaften mag das so sehen. Wie ist mit diesem Dissens umzugehen?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es vielleicht hilfreich, sich auf den Standpunkt einer beliebigen Bürgerin zu stellen, die als politisch aktiver Mensch überlegen soll, ob die drei oben erwähnten Personen die Chance erhalten sollen, in ihr Land einzuwandern und damit nach einer gewissen Zeit – aufgrund der in Europa vorherrschenden Einbürgerungspraktiken – zu einem ihrer Mitbürger zu werden. Welche Bedeutung hat für sie das Vorhandensein verschiedener, alternativer Optionen, schlechte eingeschlossen? Welche Bedeutung hat für sie der Umstand, dass sie sich gegen, aber auch für den Ausschluss entscheiden kann? Wie ich bereits im vorangehenden Abschnitt deutlich gemacht habe, ist das Vorhandensein verschiedener Optionen in moralisch und politisch relevanten Feldern wesentlich für ihre Einstellung als eine autonome Person, die selber entscheiden will, ob eine Option richtig oder falsch ist. Zur Verdeutlichung dieser These kann man sich die Situation vorstellen, dass die Frage nach dem Einschluss oder Ausschluss der drei Einwanderer nicht von der Bürgerin selbst – mit ihren Mitbürgern – entschieden wird, sondern von Platons Philosophenkönig, der unbedingt gewährleisten möchte, dass nichts moralisch Schlechtes entschieden wird. Was würde die Bürgerin denken, wenn sie erführe, dass ihr die Entscheidungskompetenz deshalb nicht zusteht, weil sie möglicherweise die moralisch falsche Entscheidung trifft?

Um es kurz zu machen: Meine Behauptung ist, dass die Identifizierung einer Person als Inhaberin demokratischer Rechte ein gewisses Maß an Wertschätzung dieser Person ausdrückt, insbesondere ihrer Fähigkeit, verantwortungsvoll mit der moralischen Beziehung zwischen ihren Interessen und den Interessen der anderen umzugehen. Dementsprechend muss eine auf der Entscheidungsautonomie basierende Begründung demokratischer Rechte den Bürgern notwendigerweise ein Recht darauf gewähren, ‚moralisch Schlechtes‘ tun zu können – was Jeremy Waldron (1981) als „right to do wrong“ bezeichnet hat. Die grundlegende Idee dabei ist, dass demokratische Rechte, einschließlich der Meinungsfreiheit, den Bürgern nicht deshalb zugestanden werden, weil wir davon ausgehen, dass sie immer das moralisch Richtige sagen werden (vgl. Waldron 1999: 222,

22 Demnach kommt den Staatsbürgern demokratischer Staaten das Recht Einwanderer auszuschließen nicht qua Staatsbürger zu. Voraussetzung für die Inanspruchnahme dieses Rechts ist die Verhinderung eines moralisch nicht hinnehmbaren Schadens. Als Musterbeispiel einer solchen *causa iusta* dient die Gefahr des einwandernden Terroristen.

250). Der Grund, weshalb man den Bürgern dennoch das Recht zugesteht, moralisch schlechte Entscheidungen zu treffen, liegt vielmehr in der Überzeugung, dass sie es selbst sind – und niemand anderes –, die über Dinge entscheiden sollen, die sie direkt als Bürger betreffen.

An dieser Stelle drängen sich zwei Einwände auf. Der erste Einwand weist darauf hin, dass der Ausschluss von Einwanderern unter Wahrung der Anonymität erfolgt. Das heißt, das Recht auf Ausschluss hat nicht einzelne Individuen, sondern stets Gruppen von Individuen zum Gegenstand, die nach höchst allgemeinen Kriterien definiert sind.²³ Die oben genannten Beispiele mit dem Steuerflüchtling oder dem Hedonisten sind daher irreführend, weil sie suggerieren, dass es um Personen geht, deren Wertorientierungen oder politischen Einstellungen erfahrbar sind. Ist dies der Fall, so stellt sich die Frage, ob Staatsbürger ein autonomiebasiertes Interesse haben können, eine Person auszuschließen, deren Wertorientierungen oder politische Einstellungen sie nicht kennen. Daran schließt sich der zweite Einwand an: In demokratischen Verfassungsstaaten entscheiden Staatsbürger in der Regel nicht direkt über Einwanderungsbeschränkungen. Meine Auffassung des Rechts auf Ausschluss scheint daher ein basisdemokratisches Verständnis von Politik zu implizieren, das traditionell mit vielen Problemen behaftet ist.

Der erste Einwand bringt mich noch einmal zu der Frage zurück, ob ein Recht nur dann gerechtfertigt ist, wenn es Handlungen gestattet oder verbietet, die ihrerseits im Interesse des Rechtsinhabers sind. Wie ich bereits erwähnte, greift dieses konsequentialistische Verständnis des Rechts eindeutig zu kurz. Das Recht auf Meinungsfreiheit ist ein gutes Beispiel: Dieses Recht steht nicht in Funktion moralisch sanktionierter Aussagen. Es schützt auch grundlose und wertlose Meinungsäußerungen, die als polemisch oder gar verletzend empfunden werden können. Seine Legitimation lässt sich aus dem Wert der individuellen Autonomie ableiten. Ähnlich wie das Recht auf Meinungsfreiheit eröffnen politische Rechte einen Entscheidungsspielraum, innerhalb dessen ihre Inhaber festlegen können, welche politische, gesellschaftliche Ordnung sie bevorzugen. Sind Einwanderungsbeschränkungen notwendigerweise Teil dieser Gesellschaftsvorstellungen? Man muss nicht so weit gehen wie Michael Walzer, für den „Zulassung“ und „Ausschluss“ das „Herzstück“ der Selbstbestimmung sind (vgl. Walzer 1998: 106), um den Zusammenhang zwischen Autonomie und Einwanderungsbeschränkungen ersichtlich zu machen. Es reicht die kontrafaktische Annahme, dass die demokratische Autonomie und Urteilkraft des Bürgers Schaden nehmen würde, wenn Fragen der politischen Mitgliedschaft außerhalb des politischen Willensbildungsprozesses (zum Beispiel auf der Grundlage verbindlicher Rechtsvorschriften einer internationalen Organisation) entschieden werden würden. In diesem Sinne dient das Recht auf Ausschluss – als demokratisches Recht – tatsächlich der Entscheidungsautonomie von Bürgern.

Zum zweiten Einwand: Ich will nicht bestreiten, dass die Unterscheidung zwischen repräsentativer und direkter Demokratie wichtig ist. Möglicherweise kommt die politische Autonomie im Rahmen einer direkten Demokratie stärker zum Ausdruck. Allerdings ist diese Akzentuierung für die Begründung des generellen Rechts auf Ausschluss letztlich nicht entscheidend. Es geht um die grundsätzlichere Frage, wann Bürger einen normativ gehaltvollen, öffentlichen Gebrauch ihrer Autonomie machen können. Auch in einer repräsentativen Demokratie nimmt die individuelle Autonomie der Staatsbürger

23 Es geht beispielsweise um die Unterscheidung zwischen Einwanderern, die zu den politisch Verfolgten gehören, und Einwanderern, die dieser Kategorie nicht angehören.

Schaden, wenn der moralische Entscheidungsspielraum der von ihnen demokratisch gewählten Organe so eingeengt ist, dass nur über moralisch indifferente beziehungsweise pragmatische Themen entschieden werden kann. Mit anderen Worten: Wenn die Bürgerin nicht über Fragen der Zuwanderung und der Zugehörigkeit entscheiden kann, möchte sie wenigstens, dass die von ihr demokratisch gewählten Repräsentanten das tun können.

5. Widerspricht das Recht auf Ausschluss dem Recht auf Einwanderung?

Meine Überlegungen bis zu diesem Punkt legen die paradoxe Schlussfolgerung nahe, dass das Interesse an Autonomie zwei Rechte begründet, die sich gegenseitig widersprechen: das Recht auf Einwanderung und das Recht auf Ausschluss. Das bringt mich zu meiner dritten und letzten These: Diese zwei Rechte stehen nicht notwendigerweise in Widerspruch zueinander. Im Gegenteil, eine *kompatibilistische* Interpretation dieser zwei Rechte scheint mir die moralisch überzeugende zu sein.

Aber der Reihe nach: Was heißt, dass die Staatsbürger eines demokratischen Staates (X) das Recht haben, den Einwanderer (Y) auszuschließen? Deutet man dieses Recht im Sinne von Hohfelds „Freiheitsrecht“ (*liberty*), so ergibt sich folgende Schlussfolgerung: Wenn X über das (moralische) Recht verfügt, Y auszuschließen, dann heißt es, dass X nicht in der (moralischen) Pflicht gegenüber Y steht, ihm Einlass zu gewähren. Denn ein Freiheitsrecht zu haben, heißt für Hohfeld nichts anderes als ‚frei‘ von einer entgegengesetzten Pflicht zu sein (Hohfeld 1919: 28 f.).²⁴

Ist das Recht auf Ausschluss als moralischer Freibrief zum Übertreten von Pflichten zu betrachten? Diese Interpretation des Rechts auf Ausschluss beißt sich mit meiner Begründung des generellen Rechts auf Einwanderung. Ziel dieser autonomiebasierten Begründung bestand darin, jedem Menschen ein grundsätzliches und schützenswertes Interesse an Bewegungsfreiheit anzuerkennen. Wer diesem Interesse nicht Rechnung trägt, verletzt seine moralische Pflicht beziehungsweise das *prima-facie*-Recht auf Einwanderung.

Was also bedeutet es, dass demokratische Staaten das Recht auf Ausschluss haben? In meiner Begründung dieses Rechts habe ich betont, dass eine auf der Entscheidungsautonomie basierende Begründung demokratischer Rechte den Bürgern notwendigerweise ein Recht darauf gewähren muss, ‚moralisch Schlechtes‘ zu tun, sprich etwas zu tun, was *gegen* ihre moralische Pflichten ist. ‚Etwas gegen die eigene Pflicht zu tun‘ bedeutet nicht ‚frei von einer Pflicht‘ zu sein. Das schließt also aus, dass das Recht auf Ausschluss ein Freiheitsrecht in Hohfelds Sinne sein kann. In der Tat meint das Recht auf Ausschluss etwas fundamental anderes, nämlich dass der Rechtsinhaber – das heißt die Staatsbürger demokratischer Staaten – bei der Ausübung seines Rechts nicht gehindert werden darf – und zwar selbst dann, wenn die Ausübung des Rechts gegen moralische Pflichten verstößt. Dies entspricht dem, was Hohfeld (1919: 38) unter einem „Anspruchsrecht“ (*claim*) verstanden hat. Grob gesagt, heißt Recht in diesem Fall nichts anderes, als dass andere eine entsprechende Pflicht haben.

24 Hohfeld bezog seine Einteilung der Rechte in *claims*, *liberties*, *powers* und *immunities* auf positive Rechte. Im Folgenden wird die Unterscheidung zwischen *claims* und *liberties* auf moralische Rechte angewandt.

Das Recht auf Ausschluss bedeutet also nur, dass die Bürger eines Staates das Recht haben, dass ihre Entscheidung respektiert wird. Es impliziert nicht, dass sie nicht in der Pflicht stehen, die Rechte der Einwanderer anzuerkennen. Diese Interpretation des Rechts auf Ausschluss mag widersprüchlich erscheinen, entspringt aber unserer moralischen Intuition. Es gibt viele (moralische) Rechte, die auszuüben ‚unrecht‘ sein kann. Wählt jemand eine Partei, die sich ausschließlich für die Interessen einer privilegierten Gruppe von Menschen einsetzt, so mögen wir das moralisch verurteilen, der betreffenden Person aber das moralische Recht gewähren, ihr Wahlrecht frei auszuüben. Moralisch verwerflich ist es auch, wenn Wahlkämpfer mit einseitigen, obschon nicht unwahren, Aussagen die Wähler bewusst in die Irre führen. Allerdings würden nur die wenigsten diesen Wahlkämpfern das moralische Recht auf diese Aussagen absprechen. Ähnliches gilt für das Recht auf Ausschluss: Schon aus biographischen Gründen begegne ich diesem Recht mit äußerster Skepsis. Nur in äußersten Fällen ist es meines Erachtens moralisch zulässig, Einwanderer auszuschließen.²⁵ Gleichwohl würde ich das Recht auf Ausschluss nicht auf diese Fälle reduzieren. Ein ‚Recht‘ darf nicht mit dem, was wir als moralisch ‚rechters‘ betrachten, verwechselt werden. „Eine solche Verwechslung liegt etwa dann vor, wenn jemand annimmt, er oder sie tue in der Ausübung ihres moralischen Rechtes auch das pro tanto moralisch Richtige.“ (Wolf 1992: 20) Dies würde zur weiteren Verwechslung führen, nämlich zur Unterstellung, dass ‚ein Recht zu haben‘ gleichbedeutend ist mit ‚einen guten Grund haben, ein Recht auszuüben‘. Dahinter steht die Überzeugung, dass Rechte als solche keine spezifischen Werte vorgeben, und die Freiheitsräume, die sie bereitstellen, sind an keinen bestimmten, dem Individuum vorgegebenen Zweck gebunden.

Eine Bemerkung am Ende: Die Rede vom (moralischen) Recht der Demokratien, gegen moralische Pflichten zu verstoßen, bietet für zwei entgegengesetzte Einwände offene Flanken. Manch ein Philosoph mag darin ein Abgleiten in den Werterelativismus erkennen. Der politischen Philosophie geht es schließlich vor allem um die Bestimmung des moralisch Richtigen und nicht so sehr um die Rechtfertigung der Ermessensfreiheit in moralisch kontroversen Politikbereichen. Empirisch arbeitende Demokratietheoretiker haben hingegen ganz andere Sorgen: Die Rede vom *moralischen* Recht der Bürger, gegen moralische Pflichten zu verstoßen, zeugt von einem schwerwiegenden Spannungsverhältnis zwischen philosophischem Denken und demokratischen Entscheidungen. Mit Michael Walzer gesprochen: „Philosophers claim a certain sort of authority for their conclusions; the people claim a different sort of authority for their decisions.“ (Walzer 1981: 379)²⁶ Dabei kann die Autorität philosophischer Erkenntnisse nicht nur die Anerkennung untergraben, die demokratischen Entscheidungen zuteilwird. Sie lenkt zugleich den Blick von dem, was die Demokratie wesentlich ausmacht, nämlich die Pluralität und Konkurrenz politischer Ansichten.

An diesen zwei Einwänden zeigt sich die methodologische Grundausrichtung des vorliegenden Beitrags. Dessen Ziel war es nicht, das Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Demokratie in Abrede zu stellen oder einseitig zugunsten bestimmter substantieller (sprich ‚philosophischer‘) Werte gänzlich aufzulösen. Im Gegenteil: Mit diesem Spannungsverhältnis fruchtbar umzugehen, gehört zum methodologischen Selbstver-

25 Das schließt freilich nicht aus, dass Einwanderung beispielsweise zur Bekämpfung des sogenannten *Brain Drain* besteuert werden kann (vgl. Angeli/Kolb 2011).

26 Ein ähnliches Problem stellte bereits Richard Wollheim fest, als er in den 1960er Jahren von einem ‚Paradox in der Theorie der Demokratie‘ sprach (vgl. Wollheim 1962).

ständnis der normativen Politischen Theorie als eine den Grundwerten der Demokratie und des Pluralismus verpflichtete Teildisziplin (vgl. Niesen 2007). Daher ist es nicht widersprüchlich, die Erkenntnis und Bestimmung moralischer Rechte *außerhalb* des demokratischen Prozesses zu gewinnen, deren gerechtfertigte Umsetzung aber *innerhalb* des demokratischen Prozesses auszuhandeln. Mit Wertelerativismus hat dies nichts zu tun. In der Tat ist die Versuchung groß, die Bedeutung der Entscheidungsautonomie von Bürgern damit zu begründen, dass es mehrere moralische Auffassungen vom Guten gibt, die man nicht vergleichen, geschweige denn nach moralischer Priorität ordnen kann. Eine autonomiebasierte und demokratieaffine Begründung des Rechts auf Ausschluss nimmt aber genau diese Priorisierung moralischer Vorstellungen vor. Sie räumt der individuellen Entscheidungsautonomie einen Vorrang vor der Bewegungsfreiheit ein – freilich nur solange die Rechte von Menschen gewahrt bleiben, die sich in einer Zwangs- oder Notlage befinden.

Literatur

- Angeli, Oliviero, 2008: Taking Rights Territorially: On Territorial Rights and the Right to Exclude. In: EUI SPS Working Paper SPS No. 2008/09 (European University Institute).
- Angeli, Oliviero / Kolb, Holger, 2011: Nicht nur effizienter, sondern auch gerechter? Ein Modell preisbasierter Zuwanderungssteuerung. In: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik 8, 254–258.
- Aptheker vs. Secretary of State, 378 U.S. 500 (1964).
- Bauböck, Rainer, 2011a: Citizenship and Freedom of Movement. In: Rogers M. Smith (Hg.), Citizenship, Borders, and Human Needs, Philadelphia, 343–376.
- Bauböck, Rainer, 2011b: Global Justice, Freedom of Movement and Democratic Citizenship, European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie 50, 1–31.
- Carens, Joseph H., 2011, Who Belongs? Immigration, Democracy and Citizenship, unveröffentlichtes Manuskript.
- Carter, Ian, 1999: A Measure of Freedom, Oxford.
- Cheneval, Francis, 2006: Umverteilung als Entwicklungshilfe. In: Zoon Politikon 2, 6–9.
- Goodin, Robert, 1992: If People Were Money... . In: Brian Barry / Robert Goodin (Hg.), Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money, Hemel Hempstead, 6–22.
- Hart, Herbert L. A., 1984: Are there any natural rights? In: Jeremy Waldron (Hg.), Theories of rights, Oxford, 77–82.
- Hohfeld, Wesley N., 1919: Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning, hrsg. von Walter Wheeler Cook, New Haven.
- Kent v. Dulles, 357 US 116 (1958).
- Lyons, David, 1975: Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments. In: Norman Daniels (Hg.), Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice, Oxford, 141–167.
- Niesen, Peter, 2007: Politische Theorie als Demokratiewissenschaft. In: Hubertus Buchstein / Gerhard Göhler (Hg.), Politische Theorie und Politikwissenschaft, Wiesbaden, 126–155.
- Nussbaum, Martha, 2008: Liberty of Conscience. In: Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York.
- Raz, Joseph, 1986: The Morality of Freedom, Oxford.
- Sen, Amartya, 1988: Freedom of Choice: Concept and Content. In: European Economic Review 32, 269–294.
- Waldron, Jeremy, 1981: A Right to do Wrong. In: Ethics 92, 21–39.
- Waldron, Jeremy, 1988: The Right to Private Property, Oxford.
- Waldron, Jeremy, 1999: Law and Disagreement, Oxford.

- Walzer, Michael, 1981: Democracy and Philosophy. In: Political Theory 9, 379–399.
- Walzer, Michael, 1998: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt (Main).
- Wellman, Christopher, 2005: A Theory of Secession. The Case of Political Self-Determination, Cambridge.
- Wolf, Jean-Claude, 1992: Ethik zwischen Kantianismus und Utilitarismus. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17, 1–25.
- Wollheim, Richard, 1962: A Paradox in the Theory of Democracy. In: Peter Laslett / Walter G. Runciman (Hg.), Essays in Philosophy, Politics and Society, New York, 71–87.
- Ypi, Lea, 2008: Justice in Migration: A Closed Borders Utopia? In: Journal of Political Philosophy 16, 391–418.

Die Politik der Entpolitisierung als Problem der Politikwissenschaft und der Demokratie

*Veith Selk**

Schlüsselwörter: Entpolitisierung, Politisierung, Politische Theorie, Herrschaft, Demokratie

Abstract: Das Phänomen der Entpolitisierung ist in jüngster Zeit vermehrt zum Gegenstand politikwissenschaftlicher Forschung und Diskussion geworden. Dieser Aufsatz liefert zunächst eine Darstellung und Analyse zeitgenössischer politiktheoretischer Beiträge zu diesem Thema. Anschließend erfolgt ein Vorschlag zur Sortierung der Ergebnisse, indem unterschiedliche Dimensionen der Entpolitisierung differenziert werden. Hiernach wird auf offene Fragen im Kontext der bisherigen Diskussion des Phänomens hingewiesen und in thesenhafter Form eine Antwort auf diese Fragen skizziert. Abschließend wird auf die Bedeutung der Entpolitisierungsthematik für die Demokratie eingegangen.

Abstract: Recently the phenomenon of depoliticization has become an object of political science and political theory. This article offers a critical discussion on contemporary scientific contributions dealing with this subject matter and it proposes a distinction between different dimensions of depoliticization. In this context, it will point out some open questions of this debate and sketches some answers. In conclusion, the paper seeks to show that a certain features of depoliticization processes are of importance for democratic politics.

1. Einleitung

Entpolitisiert wird ständig.¹ Wir leben in einer Gesellschaft, in der nahezu alles zum Gegenstand politischer Willensbildung und Entscheidung gemacht werden kann. Wo so etwas aber möglich ist, da kann das, was als politisch gilt, auch entpolitisiert werden. In diesem Sinne ist Entpolitisierung eine Aktivität, die sich von unpolitischen Verhaltensweisen unterscheidet.

Auf die Frage, wie Entpolitisierungsprozesse genau aussehen und wie sich diese begreifen lassen, liegen bereits einige politiktheoretische Antworten vor.² Diese jüngeren

* Veith Selk, M.A., Universität Hamburg
Kontakt: veithselk@yahoo.de

- 1 Ich danke den beiden anonymen Gutachterinnen und Gutachtern für treffende Kritik und nützliche Hinweise.
- 2 Im Folgenden werde ich diesem Aspekt nicht weiter nachgehen, möchte aber trotzdem kurz darauf hinweisen: die Debatte um die Postdemokratisierungsthese lässt sich auch als ein Entpolitisierungsdiskurs lesen; so beschreibt beispielsweise Chantal Mouffe den Prozess der Postdemokratisierung als einen Entpolitisierungsprozess (vgl. Mouffe 2011). Ausgelöst hat die Debatte vor allem der breit rezipierte zeitdiagnostische Essay Colin Crouchs (vgl. Crouch 2008). Die Diskussion (vgl. Buchstein/Nullmeier 2006; Jörke

sozialwissenschaftlichen Beiträge zur „postpolitischen Epoche, in der wir leben“ (Mouffe 2007: 142), zum „Verschwinden der Politik“ (Fach 2008) in der „Post-Demokratie“ (Rancière 2002: 111 f.), zu der „Entpolitisierung der Legitimität“ (Bonavides 1996), den „zwei Seiten der Entpolitisierung“ (Hirsch 2007), zu „politics of depoliticisation“ (Burnham 2001), der „Ökonomisierung“ als „Entpolitisierung“ (Schaper-Rinkel 2006) oder zur „Transformation“ (Meyer 1994) beziehungsweise „Erfindung des Politischen“ (Beck 1993), schließlich zu den „Explorations into Modern Antipolitics“ (Schedler 1997), sind allerdings durch eine Heterogenität in ihren Befunden und Methoden gekennzeichnet, die durch eine allgemeine Uneinigkeit darüber, was denn das Politische überhaupt sei, noch verstärkt wird. Es ist nicht immer klar, ob in diesen Texten vom gleichen Sachverhalt die Rede ist, wenn das Wort ‚Politik‘ Verwendung findet und Entpolitisierungsprozesse und -resultate beobachtet, gedeutet, erklärt und bewertet werden. Zudem existieren zwar viele Beiträge, die einen erhellenden Blick auf Entpolitisierung ermöglichen und unterschiedliche Dimensionen von Entpolitisierungsprozessen freilegen, es hat sich aber bisher keine wechselseitige Debatte entwickelt, welche die Ergebnisse und offenen Fragen der Diskussion zusammengeführt hätte. Dies resultiert nicht zuletzt aus der Tatsache, dass in einigen dieser Beiträge nicht explizit von Entpolitisierung gesprochen wird, obwohl sie diese zumindest der Sache nach zum Thema machen.

Die daraus entstehende semantische und begriffliche Verwirrung möchte ich beheben, indem ich zunächst einige dieser Beiträge etwas ausführlicher hinsichtlich ihrer spezifischen Perspektive auf Entpolitisierung vorstelle und daran anschließend analytische Unterscheidungen vorschlage, die dabei behilflich sein können, das Diskussionsfeld zu sortieren und unterschiedliche Dimensionen der Entpolitisierung zu identifizieren (2). Nach dieser Aufschlüsselung der Entpolitisierung möchte ich zunächst auf einige Fragen hinweisen, die sich im Anschluss an die bisherige Diskussion des Phänomens stellen und dann politiktheoretisch informierte Thesen im Hinblick auf diese Fragen entwerfen (3). Abschließend werde ich auf die Bedeutung der Entpolitisierungsthematik für die Demokratie eingehen (4).

2. Die gegenwärtige Diskussion der Entpolitisierung

2.1 Entpolitisierung und Konflikt

Der Zeitdiagnose Chantal Mouffes zufolge leben wir gegenwärtig in einer „postpolitischen Epoche“ (Mouffe 2007: 142), insofern der Konfliktverhältnisse konstituierende Charakter des Politischen verdrängt werde und harmonistische Politikvorstellungen die

2006; Blühdorn 2006; kritisch Richter 2006) kreiste um die kritisch oder deskriptiv gemeinte These, die demokratischen Normen und Verfahrensregeln entsprächen *gegenwärtig* nicht mehr der politischen Wirklichkeit. Diese These hat allerdings einige historische Vorläufer. Marcuses „Abriegelung des Politischen“ (Marcuse 1967: 39 ff.), Kirchheimers „Verfall der Opposition“ (Kirchheimer 1966: 74), Agnolis These der „Transformation der Demokratie“ zu einem „autoritären Staat rechtsstaatlichen Typus“ (Agnoli/Brückner 1968: 10) und Helmut Schelskys „Technokratietheese“ (Schelsky 1961; vgl. auch Gehlen 1961) gehören hierzu.

Für einen Vergleich der konservativen Theorien und Thesen über ‚Unregierbarkeit‘ mit den neomarxistischen Theorien des ‚Spätkapitalismus‘ vor dem Hintergrund der Debatte um ‚Postdemokratie‘ und der empirischen Entwicklung des Wohlfahrtsstaates im OECD-Raum siehe Schäfer 2008.

Einsicht in das Wesen des Politischen verdeckten. Die Aufgabe der Demokratie – die Transformation der agonalen Feindschaft in agonistische, das heißt normgehegte und auf Anerkennung beruhende Gegnerschaft – sei so nicht zu lösen.

Nach Mouffe lasse gerade eine harmonistische Leugnung des Konfliktcharakters des Politischen die Politik agonal werden. Denn, und hier variiert sie einen Gedankengang Carl Schmitts (ebd.: 11 ff.; vgl. Schmitt 1932: 24 ff.), der Konflikt sei ein wesentliches Element realer Politik, auch wenn dieser in scheinbar unpolitischen Begriffen und moralischen Feindbildern ausgetragen werden könne. In diesen drohe der politische Gegner jedoch als Feind begriffen zu werden, dem man infolgedessen nicht mehr politisch begegnen könne, sondern den man bekämpfen oder gar vernichten muss. Um dieser Gefahr vorzubeugen, komme es darauf an, den agonalen Charakter des Politischen nicht zu verdrängen, wie dies Mouffe zufolge in deliberativen oder kosmopolitischen Theorien der Politik geschieht, sondern ihn zu Bewusstsein zu bringen und in demokratische („agonistische“) Formen der Gegnerschaft zu transformieren. Entpolitisierung ist für Mouffe mithin ein Prozess, der das Bewusstsein von der Agonalität des Politischen auslöscht und die pazifizierende Aufhebung der Agonalität in demokratische Gegnerschaft unmöglich macht.

2.2 Entpolitisierung und Ideologie

Demgegenüber thematisiert Wolfgang Fach einen anderen Aspekt von Entpolitisierungsprozessen (vgl. Fach 2008). Seine Diagnose des bloß scheinbaren Verschwindens von politischer Herrschaft und machiavellistischer Machtpolitik hinter der Maske der Politik des Gemeinwillens für das Gemeinwohl im heroisch-großen Stil und schönen Schein lässt sich als eine ideologiekritische Deutung der Entpolitisierung lesen. Fach setzt damit einen anderen Akzent als Chantal Mouffe. Mit seinem Begriff der ‚POLITIK‘ bezeichnet er zwar auch Argumentationsmuster, die das reale politische Geschehen – also die Politik wie sie wirklich ist – verzerrt darstellen, aber er nimmt vor allem die damit verbundene ideologische Funktion in den Blick: die politischen Verhältnisse vor Kritik abzuschirmen. Die Ideologie der ‚POLITIK‘ übertünche die schmutzige Seite politischen Handelns durch überblendende Ästhetisierung, vordergründig idealistischen Moralismus und harmonistische Gemeinwohrrhetorik.

Anhand diverser Stränge der Ideengeschichte und der politischen Theorie analysiert Fach solche ideologischen Strategien, bei denen eine Problemstellung politischer Herrschaft – beispielsweise die Rechtfertigung der Monarchie – von interessierten politischen Akteuren und Theoretikern durch einen argumentativen Schachzug im Dienste der ‚POLITIK‘ beantwortet wird, den Fach schließlich mit kaltem ideologiekritischem Blick als Herrschaftsprozesse ausblendende Ideologie entlarvt. Ideologische Entpolitisierung ist für Fach ein Prozess, der auf der Bewusstseins-ebene den Prozess des herrschaftsförmigen Regierens als historisch bisher unvermeidbare (aber in der Form kontingente) Tatsache der Vergesellschaftung unsichtbar mache und so Herrschaft absichere und legitimiere.³

3 An anderer Stelle hat Wolfgang Fach den neoliberalen Angriff auf demokratische Kollektiventscheidungen und die damit verbundenen sozialpolitischen Umverteilungseffekte als antipolitische Politik bezeichnet (vgl. Fach 1997): „Die neue Politik ist Anti-Politik“ (ebd.: 10, Hervorhebung im Original). Neoliberale Politik und ihr Modell rechtsförmiger Marktvergesellschaftung sei notwendigerweise mit einer autoritären

In eine ähnliche Richtung geht ein Beitrag von Michael Hirsch (vgl. Hirsch 2007). Er diagnostiziert im Rahmen seiner Lektüre und Kritik ausgewählter Teile der politik-, rechts- und staatstheoretischen Diskussion der letzten dreißig Jahre eine zweiseitige Entpolitisierung auf der theoretischen Reflexionsebene der Gesellschaft. Diese bestehe aus der „Aufspaltung der Politik in eine entpolitisierte Steuerung der *Gesellschaft* durch Verwaltungs- und Gerechtigkeitsexperten einerseits, eine symbolische Funktion der Präsentation der *Gemeinschaft* auf der anderen Seite“ (ebd.: 10, Hervorhebung im Original). Das heißt, im Rahmen der von ihm kritisch diskutierten Theorien werde Politik einerseits auf die symbolische und ästhetische Konstruktion von Gemeinschaft reduziert, andererseits werde die herrschafts- und machtförmige, nicht demokratisch legitimierte Verflechtung von öffentlichen und privaten Akteuren in netzwerkförmigen Regimen als einzig zeitgemäße und problemadäquate Form des Regierens unkritisch affirmiert. Beide Diskurse sind für Hirsch zwei zusammenhängende Seiten eines ideologischen Entpolitisierungsprozesses.

Das *fundamentum in re* dieser Entpolitisierung – das normative Gerüst der Demokratie ist Hirsch zufolge tatsächlich nur noch eine bloße Fassade – werde in beiden Diskursen diagnostisch zwar eingeholt, jedoch als unüberschreitbare Faktizität positiviert. Gerade darin besteht laut Hirsch das Ideologische dieser Entpolitisierung. Dies lasse sich auch an der Ersetzung demokratietheoretisch-normativer Begriffe in der politiktheoretischen und allgemeinen politischen Diskussion durch andere Begriffe ablesen.⁴ Seien jene Begriffe erst einmal durch theoriestrategische Interventionen erfolgreich dekonstruiert und als rein symbolische Selbstbeschreibungsformeln eines undemokratischen, ironischen Staates ‚entzaubert‘, ließen sich die Aushöhlungen demokratischer Verfahren nicht mehr als normativ problematische Prozesse beschreiben. Hirsch setzt daher der Affirmation der „Technokratie“ (ebd.: 10), die Politik als zweckrationales Problemlösungshandeln begreife, und der Affirmation der „politischen Ontologie“ (ebd.), die Politik als Gemeinschafts- und Identitätsstiftung denke, eine an Kant und die kantianische Demokratietheorie Ingeborg Maus’ angelehnte Auffassung von Politik als demokratische Selbstgesetzgebung entgegen.⁵

2.3 Entpolitisierung und Kontingenz

Richard Rorty⁶ hat sich in diversen Publikationen mehr oder minder explizit (am explizitesten in Rorty 1988a und Rorty 2007, vgl. auch Rorty 1989) zu der Frage geäußert, ob wir zu einem nicht-politischen, das heißt nicht entscheidbaren, Fundament unseres Welt-

Erziehung und Dressur der Bürger und Bürgerinnen verbunden und führe entweder zu einer „formierten Gesellschaft“ (ebd.: 14) oder habe einen gesellschaftlichen Struktur- und Normzerfall zu Folge.

4 *Polyzentrische Gesellschaft und ironischer Staat* statt *Staat und Gesellschaft*; *streitende Öffentlichkeit* statt *Volkssouveränität*; *Heterarchie* statt *Hierarchie*; *Ausnahme/Entscheidung* statt *Gesetz*; *Macht/Bewegung* statt *Vertrag*; *Masse/Publikum/Gemeinschaft* statt *Volk*; *Differenz* statt *Gleichheit*; *Widerstand/Ver-söhnung* statt *Emanzipation*; *Gemeinschaftsbezug* der Politik statt *Gesellschaftsbezug* der Politik (ebd.: 186 ff., Hervorhebung im Original).

5 Die Tendenz Hirschs, Politik ausschließlich als *demokratische* Politik zu konzeptualisieren, überzeugt nicht so recht. Hirsch kritisiert Entpolitisierungsprozesse als *Entdemokratisierungsprozesse*. Für eine kritische Analyse politischer Praktiken der ‚Entpolitisierung‘ als Entdemokratisierung siehe auch Schaper-Rinkel 2006.

6 Ich folge hier der Interpretation von Dirk Auer (vgl. Auer 2003).

zuganges gelangen können. Er eröffnet so eine Perspektive auf Entpolitisierung, in der diese als Verdrängung von Kontingenz beschrieben wird. Rorty zufolge sind unser Weltzugang, unsere Selbstbeschreibungen und die Beschreibungen unseres politischen Gemeinwesens, abhängig von Vokabularen, die historisch und kontingent sind. Private Selbstdeutungen und Selbstbeschreibungen von Individuen seien kontingent und entscheidbar, als private jedoch unpolitisch. In der Öffentlichkeit hingegen sei unser Weltzugang immer schon potentiell politisch und auch prinzipiell entscheidbar. Entpolitisierung ist dieser Auffassung zu Folge das Vergessen der Entscheidbarkeit und Kontingenz des politischen Gemeinwesens, welches sich in der Öffentlichkeit konstituiert. ‚Vergessen‘ werde diese Kontingenz dann, wenn kein Vokabular zur Verfügung steht, mit dem sich politische Sachverhalte als kontingent beschreiben lassen.⁷

Einen ähnlichen Blick auf Entpolitisierung als Kontingenzverdrängung bietet Jacques Rancière an (vgl. Rancière 2002). Politik im Sinne Rancières basiert auf dem „Unvernehmen“ (ebd.: 9 ff.), einem vor allem mit Worten ausgefochtenen Streit, bei dem jedoch die Streitregeln, Streitobjekte und Streitteilnehmer kontingent und selbst Gegenstand des Streites sind. Politik, so Rancière, ist die öffentliche Austragung dieses Unvernehmens. Die verbindliche Entscheidung über die Geltung und Verteilung von Werten, ferner die damit verknüpfte Verwaltung und Durchführung der Entscheidungsinhalte hingegen nennt Rancière, in Anlehnung an die absolutistische Polizey, „Polizei“ (ebd.: 40). Die Polizei setze bestehende Identitäten und bestimmte Anerkennungsverhältnisse voraus, wohingegen die Politik jene festen Identitäten und Anerkennungsverhältnisse verflüssige und im Rahmen eines Kampfes um Subjektivierung und Anerkennung neu schaffe. Wer also Teil, und damit Gewinner oder Verlierer der Polizei ist, das entscheide sich politisch.

Entpolitisierung erscheint als ein Prozess, der zur Stillstellung des Unvernehmens führt. Rancière tendiert dazu, die Politik mit demokratischer Politik zu identifizieren (vgl. ebd.: 111) und er kommt zu der Diagnose, die gegenwärtige „Post-Demokratie“ (ebd.: 105) habe mit der Stillstellung des Unvernehmens die Politik abgeschafft (vgl. ebd.: 112). Der Prozess der Entpolitisierung komme also gesamtgesellschaftlich zu einem Abschluss.

Auch Peter Burnham begreift Entpolitisierung als Strategie der Kontingenzausblendung (vgl. Burnham 2001). Er beschreibt die Politik New Labours als eine Politik der Entpolitisierung durch rhetorische T.I.N.A.-Strategien (*There Is No Alternative*). Die Politik der Entpolitisierung im Sinne Burnhams bezeichnet damit politische Strategien, in denen politische Entscheidungen so dargestellt werden, als seien sie gar keine politischen Entscheidungen, sondern notwendige Folge angeblicher ‚Sachzwänge‘. Burnham zufolge habe New Labour auf diese Weise Liberalisierungs- und Deregulierungsmaßnahmen durchgeführt und legitimiert. Mit Entpolitisierungsrhetoriken ließen sich mithin bestimmte Politiken immer dann durchsetzen und legitimieren, wenn sie erfolgreich als nicht kontingent beschrieben und *geframed* werden können.

Michael Th. Greven schließlich hat eine Analyse von „Strategien der Kontingenzverleugnung“ in „rhetorischen Strategien und programmatischen Versuchen, [...] wie sie heute in der Politikwissenschaft anzutreffen sind: Enthistorisierung, Deliberation und Expertokratie“ (Greven 2010: 70) vorgelegt. Er zeichnet in unterschiedlichen Strängen politikwissenschaftlicher Theoriebildung und Forschung nach, wie dort auf dreierlei Arten

7 Roland Barthes bezeichnete solche Vokabulare als mythologisch. Ein Mythos ist ihm zufolge „eine entpolitierte Aussage [...] Die Dinge verlieren in ihm die Erinnerung an ihre Herstellung“ (Barthes 1964: 130; vgl. Hirsch 2007: 52, Fn. 144).

die Kontingenz des Politischen zum Verschwinden gebracht wird. Erstens, indem die historische Dimension, das heißt, die Geschichtlichkeit der Politik und politischer Regime ausgeblendet werde; zweitens, indem der kontingente Entscheidungscharakter der Politik gelegnet und mit Verweis auf die angeblich rationalisierenden Verfahren der Deliberation das Politische „dem universellen Geltungsanspruch von Vernunft und Rationalität unterstellt“ (ebd.: 80) werde; drittens schließlich, indem „die durch die gesellschaftlichen Modernisierungen und strukturellen Entwicklungen bedingte empirische Pluralisierung von artikulierten Interessen, normativen Präferenzen und politischen Meinungen“ (ebd.: 81) in expertokratischen Politikentwürfen verdrängt werde, was unvermeidlich antidemokratische Implikationen habe. Greven entwirft einen kritischen Blick auf „Strategien der Kontingenzverleugnung und -verschleierung [...], die auf eine ideologische Verklärung der Gegenwart hinauslaufen“ (ebd.: 73), indem er Entpolitisierung als Verschleierung von Handlungsalternativen begreift.⁸

2.4 Entpolitisierung und Demokratie

Eine andere Dimension der Entpolitisierung wird von Thomas Meyer besonders hervorgehoben (vgl. Meyer 1994). Ausgehend von einem republikanischen Politikbegriff deutet er das Verschwinden republikanisch-partizipatorischer Elemente der Politik als einen Entpolitisierungsprozess. Politik als strategisches Machthandeln, so konzediert Meyer, gäbe es zwar weiterhin, nur eben die ‚eigentliche‘ Politik – das heißt republikanische Politik – nicht. Diese sei sehr voraussetzungsreich und ihre Voraussetzungen erodierten gegenwärtig oder seien zu einem großen Teil sogar schon verschwunden. Dazu zählten zunächst die Gestaltungsmacht und Steuerungsfähigkeit des Staates sowie die subjektiven und habituellen Ressourcen der Bürgerschaft: „Gerechtigkeitssinn, Bürgermut und Urteilskraft“ (ebd.: 65, Hervorhebung entfernt). Der Verlust von Teilhabechancen und praktischen Einübungsmöglichkeiten bürgerschaftlichen Engagements sowie die Auflösung eines bestimmten sozialstrukturellen Substrats der Politik in Form von Großgruppen und Kollektividentitäten führten ebenfalls zum Abschleifen dieser Voraussetzungen. Diese Erosionsprozesse und ihre Folgen würden nun laut Meyer noch verstärkt durch die Herausbildung einer isolierten „politischen Klasse“ (ebd.: 103), einer „Kundenmentalität“ (ebd.: 114) bei den Bürgern und Bürgerinnen sowie durch die Untergrabung von Mündigkeit, sozialer Orientierungsfähigkeit und Urteilskraft infolge einer Ästhetisierung und symbolischen Überzeichnung von Politik. Zudem führte die Entstehung einer „kopernikanischen Medienwelt“ (ebd.: 144) zur „Entpolitisierung“ (ebd.: 149, Hervorhebung ent-

8 Greven illustriert anhand der Beschreibung von politischen Verflechtungsprozessen, welche Folgen eine solche Ausblendung der Kontingenz des Politischen haben kann: „[S]o dient die Darstellung der ‚Globalisierung‘ als eines politisch nicht zu beeinflussenden und unverantwortbaren Quasi-Naturprozesses doch eindeutig jenen Interessen, die eine mögliche Intervention – etwa in die Freiheit des Kapitaltransfers – zu befürchten hätten. Dazu gehören längst nicht mehr nur die Vertreter privater Kapitalinteressen, sondern inzwischen auch jene im Hinblick auf Herrschaftsausübung und Demokratie zahlen- und einflussmäßig nicht mehr zu vernachlässigende inter- und supranationale Bürokratenklasse, die sich innerhalb wie jenseits der EU in einem immer dichter werdenden Netzwerk von Hunderten von inter- und supranationalen Organisationen eingerichtet hat. Von niemandem direkt gewählt, mit zahlreichen Privilegien und hohem Einkommen aus letztlich nationalem Steueraufkommen ausgestattet, üben ihre Mitglieder inzwischen im Wechselspiel mit nationalen Regierungen die Herrschaft über eine Mehrzahl der öffentlichen Angelegenheiten auch in den nach wie vor nationalstaatlich organisierten Regimen aus.“ (Greven 2010: 87)

fernt), da jene die öffentliche politische Kommunikation Marktgesetzen und Mechanismen der Informationsselektion unterworfen habe, die ihre demokratische Willensbildungsfunktion massiv beschädigten. Der Verfall der politischen Sprache und ein erstarkender Fundamentalismus täten Übriges (vgl. ebd.: 168 ff.).

Entpolitisierung wird von Meyer als ein Prozess beschrieben, bei dem kollektive Handlungsmacht verloren geht und demokratische Partizipationschancen schwinden. Diesem setzt Meyer eine Reformperspektive entgegen, die hauptsächlich auf eine partizipatorische Reform der Volksparteien zielt. Flankiert werden solle sie durch lebensweltlich ansetzende Beteiligungsforen, die politisches Handeln und dessen Funktionserfordernisse für nicht zur politischen Klasse gehörige Bürger und Bürgerinnen überhaupt erst erfahr- und verstehbar mache.

2.5 Entpolitisierung und performative Praxis

Der performative Aspekt von Entpolitisierungsprozessen wird von Detlef Georgia Schulze et al. hervorgehoben, sie begreifen Entpolitisierung als eine notwendig performative Praxis (vgl. Schulze et al. 2006). Also als etwas, das im (Sprach-)Handeln immer wieder neu hervorgebracht werden muss und nur dort verändert werden kann. Im – allerdings nicht weiter theoretisch und forschungspraktisch bestimmten – Rekurs auf die Sprechakttheorie Austins (vgl. Austin 2002) wird von ihnen das Forschungsprogramm formuliert, Texte und Äußerungen auf ihre politisierende und entpolitisierende Performativität hin zu befragen.

Politisches Handeln könne sich auf keine ontologisch vorgängigen Essenzen beziehen, stets seien es performative Konstruktionsleistungen, die bestimmten, was als politisch und was als unpolitisch gilt: Nichts *ist* unpolitisch, es muss unpolitisch *gemacht werden*. Entpolitisierung lasse sich als ein sozialer Prozess analysieren, der im alltäglichen Sprachhandeln stets neu vollzogen, reproduziert und angefochten werden könne. Die alltägliche Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit impliziere die alltägliche Konstruktion von Entpolitisierung durch performative Sprachhandlungen. Das Medium dieser Entpolitisierungspraxis sei die Sprache und ihre Institutionalisierungsformen, seien dies sozialwissenschaftliche Theorien oder ganz alltägliche, symbolisch aufgeladene (Deutungs-)Praktiken.

2.6 Entpolitisierung und die Ritualisierung von Institutionen

Ulrich Beck schließlich beobachtet vor dem Hintergrund seines Begriffs reflexiver Modernisierung (vgl. Beck 1993: 12 ff.) einen epochalen Wandel der Politik und politischer Institutionen. Damit geht, so lässt sich Becks Diagnose lesen, die Entpolitisierung von Institutionen einher: „Die politische Konstellation der Industrieepoche wird *unpolitisch*, während das, was im Industrialismus unpolitisch war, *politisch* wird. Es handelt sich um einen Kategorienwandel des Politischen bei *konstanten* Institutionen, intakten und nicht ausgewechselten Machteliten“ (ebd.: 157, kursiv im Original. Das gilt auch für alle folgenden Hervorhebungen). Es entstehe „Subpolitik“ (ebd.: 162), die von Individuen, Akteuren und Organisationen außerhalb des institutionalisierten und korporativen Gefüges ausgeübte Gestaltungsmacht.

Die Moderne ist Beck zufolge eine genuin „politische Moderne“ (ebd.: 196), da sich in ihr „alles in Entscheidungen“ (ebd.) verwandele oder verwandeln könne. Sie bringe gegenwärtig zwei verschiedene Typen der Politik hervor: Die übliche Politik im Rahmen der hergebrachten Institutionen, Akteurskonstellationen und Handlungsrationalitäten, und die erwähnte „Subpolitik“. Quer zu dieser Unterscheidung beobachtet Beck „einfache (regelgeleitete)“ und „reflexive (regelverändernde)“ Politik (ebd.: 206 ff.), wobei letztere durch ihren Regeln verändernden Charakter die Operationsweise hergebrachter Institutionen transformiere.⁹ Dies hat laut Beck eine „Entkernung des Politischen“ (ebd.: 212) zur Folge; das heißt, die gewohnten, öffentlich verwendeten politischen Begriffe und Selbstbeschreibungen blieben weiterhin gebräuchlich, doch ihr Referent verändere sich unbemerkt, zugleich verlören die klassischen, weiterhin bestehenden Institutionen des politischen Systems ihre Funktion. Es komme zu einer „Veränderung der Qualität des Politischen bei konstanten Institutionen des politischen Systems“ (ebd.: 214), und es entstünden deshalb „Zombie-Institutionen, die historisch längst tot sind, aber doch nicht sterben können – beispielsweise Klassenparteien ohne Klassen, feindlose Armeen oder ein staatlicher Apparat, der in vielen Feldern in Gang setzt und hält, was sowieso geschieht“ (ebd.: 217). Entpolitisierung hat die Ritualisierung von Institutionen zur Folge. Ehemals politische Institutionen verlieren ihre Funktion politische Prozesse zu vermitteln, sie werden gewissermaßen trockengelegt und gerinnen zu inhaltsleeren Ritualen, weil sich andere Institutionen oder Praktiken herausbilden, in die die Politik abwandert; die alten Institutionen hingegen bleiben als entpolitierte tote Hülle oder rein symbolische Staffage zurück.

2.7 Dimensionen der Entpolitisierung. Ein analytisches Zwischenfazit

Bei der obigen Darstellung ist schon deutlich geworden, dass sich die in den skizzierten Beiträgen beschriebenen Entpolitisierungsprozesse hinsichtlich verschiedener Dimensionen unterscheiden lassen.¹⁰ Ich möchte sie im Folgenden kurz rekapitulieren und ein begriffliches Raster entwerfen, mit welchem sie sich sortieren lassen. Zu diesem Zweck mache ich einige analytische Unterscheidungen; die Dimensionen selbst müssen in der empirischen Wirklichkeit nicht zwangsläufig alle zusammen vorkommen, sie können ein Teil von Entpolitisierungsprozessen sein. Performativität indes ist immer ein Element von Entpolitisierungsprozessen. Insofern lässt sich die Dimension der Performativität als notwendiger *Modus* der Entpolitisierung begreifen, wohingegen die anderen Dimensionen mögliche *Folgen* oder *Effekte* der Entpolitisierung bezeichnen. Ob und in welchem Ausmaß diese jeweils eintreten, ist eine empirische Frage. Rein begrifflich kann jedenfalls zwischen *manifesten* und *latenten* Entpolitisierungsprozessen unterschieden werden, insofern jede Gesellschaft einen im Willensbildungsprozess umkämpften sowie einen ‚selbstverständlich‘ unpolitischen Bereich der Meinungen und Auffassungen aufweist. Latente Entpolitisierung ist im Bereich des Umkämpften angesiedelt, manifest entpolitiert ist hingegen nur, was als selbstverständlich unpolitisch gilt.

9 Für einen überzeugenden Lösungsvorschlag der problematischen Dichotomie von ‚Subpolitik‘ und ‚Politik‘ siehe Grande 2004.

10 Die Darstellung orientierte sich anhand der in den skizzierten Beiträgen dominant thematisierten Dimensionen; damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, sie thematisierten jeweils ausschließlich eine dieser Dimensionen.

Entpolitisierung erfolgt stets im Modus der *Performativität*, da sie durch performative Entpolitisierungsrhetoriken und -strategien vollzogen werden muss. Das heißt, es handelt sich hierbei um Sprechakte, die die Entpolitisierung eines Sachverhaltes nicht nur beschreiben, sondern durch diese Beschreibung den beschriebenen Sachverhalt zugleich hervorbringen. So beispielsweise, wenn eine politisch gestaltbare Materie entpolitisiert wird, indem sie erfolgreich als unveränderbar und unbeeinflussbar beschrieben wird.

Zu den möglichen Folgen der Entpolitisierung zählt zunächst die Ausblendung von Konfliktverhältnissen, die *Entagonalisierung*. Politik erscheint durch sie als ein harmonisches, kooperatives und prinzipiell konfliktfreies Geschehen. Die agonale Dimension der Politik – der Konflikt widerstreitender Interessen, Werte und Meinungen, der Kampf um Lebenschancen und die Verteilung materieller und immaterieller Güter – wird hierbei überdeckt. Eine weitere Folge von Entpolitisierung stellt die Dimension der *Ideologie* dar. Es ist eine mögliche Wirkung von Entpolitisierungsprozessen, illegitime, kritisierbare und kontingente Herrschaftsverhältnisse unsichtbar zu machen. In diesem Fall wird der Herrschaftscharakter politischer Entscheidungen oder institutioneller Verhältnisse überblendet und die Selektivität von Entscheidungen oder politischen Institutionen zum Verschwinden gebracht. Politik erscheint dann als eine herrschaftsfreie soziale Praxis. Hieran schließt sich die nächste mögliche Folge von Entpolitisierung an, die *Kontingenzverdrängung* beziehungsweise *Kontingenzverleugnung*. Durch Entpolitisierung wird der kontingente Charakter von politischen Subjektivitäten, Institutionen, Verfahren und Entscheidungen verdrängt oder verleugnet. Das Design von politischen Ordnungen, die Identität eines politischen Gemeinwesens, die Mitgliedschaftsregeln, Bürgerrollen und die Zugehörigkeiten zur Aktivbürgerschaft sowie die materialen Politiken erscheinen in diesem Fall als naturgegeben, unabänderlich, dem praktischen Zugriff entzogen oder als notwendiges Ergebnis sachlicher Zwänge und nicht als historische Prozessgrößen, die prinzipiell anders sein können als sie sind: ihre Entscheidung und Änderbarkeit wird ausgeblendet. Des Weiteren kann Entpolitisierung in einer Demokratie zur *Entdemokratisierung* führen. Durch einen solchen Entpolitisierungsprozess wird die gleichheitsbasierte Ausgestaltung von Partizipationschancen eingeschränkt: Kontingenzräume werden für einen Teil der Bürgerschaft geschlossen, gesellschaftliche Problemlagen aus einem demokratisch strukturierten Entscheidungsprozess herausgenommen, soziale Materien werden der gleichheitsbasierten politischen Gestaltung entzogen und damit in einer die ‚gleiche Freiheit‘ verletzenden Art und Weise selektiv nur bestimmten Gruppen vorbehalten. Durch die der Entpolitisierung eigentümlichen Ausblendungseffekte wird diese Selektivität und Ungleichheit politischer Partizipation zugleich vor Kritik abgeschirmt. Die letzte mögliche Folge von Entpolitisierung schließlich ist die *Ritualisierung*. Entpolitisierung kann zur Entkernung von Institutionen führen, die ihre politische Funktion nicht mehr erfüllen, aber als „Zombie-Institutionen“ (Beck 1993: 217) in der Form inhaltsleerer, politisch folgenloser Rituale weiterbestehen.

Zu diesen Folgen der Entpolitisierung, die sich aus den dargestellten theoretischen Perspektiven auf Entpolitisierung analytisch herausarbeiten lassen, möchte ich abschließend noch eine weitere explizit machen, die vielen der diskutierten Beiträge zumindest implizit zugrunde liegt. Es handelt sich um *Privatisierung* als Folge erfolgreicher Entpolitisierungsprozesse. Gesellschaftliche Sach- und Verhaltensmaterien werden aus dem Bereich der öffentlichen Gewalt und der kollektiv verbindlichen Regelung dann herausgenommen, wenn sie, als entpolitisierte, für privat gelten. Insofern die Grenze zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen nicht unverrückbar und für alle Zeit feststeht, sind es Entpolitisierungsprozesse, die über den Verlauf dieser Grenze mitentscheiden.

In dem folgenden Teil meines Aufsatzes möchte ich die Diskussion der Entpolitisierung nun ein wenig weitertreiben, indem ich zunächst auf offen gebliebene Fragen im Zusammenhang mit dem Phänomen der Entpolitisierung hinweise und anschließend in thesenhafter Form Antworten auf diese Fragen skizziere.

3. Thesen zur Politischen Theorie der Entpolitisierung

3.1 Einige offene Fragen der Debatte

Die bisherige Analyse des Phänomens der Entpolitisierung hat auf der phänomenologischen und auf der diagnostischen Ebene zu einigen aufschlußreichen Ergebnissen geführt und begrifflich-theoretisches Rüstzeug bereitgestellt, Entpolitisierungsprozesse hinsichtlich unterschiedlicher Dimensionen ins Blickfeld zu bekommen. Gleichwohl stellen sich bei genauerer Betrachtung der Diskussion noch einige bisher offen gebliebene Fragen. Ich möchte diese Fragen im Folgenden kurz umreißen und dann im Anschluss einen thesenförmigen Antwortversuch wagen.

Auf der ganz basalen Ebene der Genese des Phänomens stellt sich zunächst die Frage: Wieso kommt es überhaupt zu Entpolitisierungsprozessen? Zweitens, so lässt sich weiter fragen, ist Entpolitisierung ein historisches Phänomen, welches mit bestimmten, geschichtlich herausgebildeten politischen Vergesellschaftungsprozessen einhergeht oder ist es ein zeitloses, ahistorisch und immer schon mit dem ‚Wesen‘ des Politischen verbundenes Phänomen? Drittens, kann Entpolitisierung – entweder als ein gesamtgesellschaftlicher oder als ein auf bestimmte gesellschaftliche Bereiche beschränkter Prozess – zu einem endgültigen Ende und Abschluss kommen? Ist also eine total entpolitierte Gesellschaft oder ein letztgültig entpolitisierter sozialer Lebensbereich möglich?

3.2 Thesen zu einem Antwortversuch

Die Bedingung der Möglichkeit von Entpolitisierung ist Politisierung. Die Frage zu beantworten, wieso es überhaupt zu Entpolitisierungsprozessen kommen kann, heißt deshalb zugleich die Frage zu beantworten, warum es zu Politisierungsprozessen kommen kann.

Die moderne Gesellschaft ist eine „politische Gesellschaft“ (Grevén 2009), in ihr kann jeder gesellschaftliche Sachverhalt einer kollektiv verbindlichen Entscheidung zugeführt werden, die für einen politischen Raum mit identifizierbaren Mitgliedschaftsregeln, Grenzen und wirkmächtigen Regierungs- und Verwaltungsinstitutionen erfolgreich (wenn auch stets nur vorläufig) Geltung beanspruchen und gegen Widerstreben, notfalls gewaltsam, durchgesetzt werden kann. Die Entstehung der politischen Gesellschaft als politischer Vergesellschaftungsprozess lässt sich als ein Zusammenlaufen einiger historischer Entwicklungen rekonstruieren (vgl. zum Folgenden ebd.: 31–72), die Politisierung und Entpolitisierung mithin zu historischen Phänomenen machen. Neben der wohlfahrtsstaatlichen Inklusion und der Fundamentalpolitisierung der Gesellschaft, die nahezu jeden Menschen zum Objekt und Subjekt politischen Handelns machen; der Interessenrationalisierung, die Ansprüche, Bedürfnisse, Normen und Ziele in Form eines Interesses organisierbar und politikfähig macht; der Pluralisierung, die diese Ansprüche, Bedürfnisse

Normen und Ziele widersprüchlich und irreduzibel ausdifferenziert; der Herausbildung eines weit verzweigten Netzes von gewaltmächtigen und ressourcenstarken Regierungs- und Verwaltungsinstitutionen sowie der Herausbildung eines unterschiedlichste Kommunikationen verzahnenden und weiträumige Flächen überwölbenden Medienapparates, ist eine zentrale Voraussetzung der Entpolitisierung wie der Politisierung ein kulturell-sozialisatorisch vermitteltes, gesellschaftlich breit ausstrahlendes Kontingenz- und Könnensbewusstsein, welches in der Moderne vor allem durch die Säkularisierung ermöglicht wurde (vgl. ebd.; Holzinger 2007). Diese Prozesse, insbesondere die Herausbildung des Kontingenz- und Könnensbewusstseins, hatten in dem hier interessierenden Zusammenhang zur Folge, dass Menschen die Identifikation, Diskussion und Gestaltung ihrer öffentlichen Angelegenheiten als eine Sache kollektiver Praxis begreifen können; also als etwas, das aus dem kontingenten Zusammenhandeln von Menschen erwächst und als solches im Rahmen von bewusst gewordenen Möglichkeitshorizonten immer schon anders sein könnte, als es ist. Diese reflexive und zugleich prospektive Haltung zu dem eigenen Handeln eröffnet politisch das Bewusstsein für kollektive Gestaltungsspielräume, zugleich wirft sie ein in der politischen Gesellschaft dauerhaft bestehendes Legitimationsproblem auf: Wenn erst einmal eingesehen ist, dass politische Entscheidungen kontingent sind, dann steht jede Entscheidung – auch die Entscheidung, nicht zu entscheiden – unter einem potentiellen Rechtfertigungsdruck: es hätte ja auch anders entschieden werden können, als entschieden wurde.

Die Radikalität und Bedeutung dieses strukturellen Legitimationsproblems erhellt sich aus der Tatsache, dass das reflexive Bewusstsein der Kontingenz politischen Entscheidens sich nicht nur auf der Ebene materialer *Policies* stellt, sondern ebenso die Ebenen der *Polity* und der *Politics* betrifft. Nicht nur konkrete materiale Politiken sind kontingent und können als solche bewusst werden, sondern ebenso die Verfassungs- und Verfahrensformen der Politik. Die moderne Politik steht somit vor einem stets latenten, phasenweise aktuellen Gründungs- und Rechtfertigungsproblem. Nicht nur materiale *Policies* könnten anders aussehen, als sie faktisch aussehen, auch die basalen Verfassungsnormen, Mitgliedschaftsregeln, formalen und informellen Verfahrensregeln und personalen Ämterbesetzungen der Politik stehen potentiell immer schon und immer wieder zur Disposition. Da Politik somit, überspitzt gesagt, eine kontingente Gründung aus dem Chaos darstellt, wird Entpolitisierung nicht nur möglich, sondern aus funktionalen Gründen auch notwendig: nicht alle Entscheidungen können zugleich wieder zur Disposition gestellt werden. Aus funktionaler Sicht ist sie deshalb notwendig, da Politik in der modernen Gesellschaft die Funktion erfüllt, für einen politischen Raum über die Verteilung von materiellen und die Geltung von immateriellen Werten allgemeinverbindlich zu entscheiden und die so entschiedenen Zielbestimmungen operativ durch Regierungs- und Verwaltungshandeln umzusetzen. Diese Funktion kann indes nur dann erbracht werden, wenn alle bereits getroffenen Entscheidungen nicht zugleich wieder politisiert, das heißt entscheidbar oder entscheidungsbedürftig gemacht werden.

Doch Entpolitisierung findet nicht nur aus funktionalen Gründen statt. Denn politische Entscheidungen sind nur in den seltensten Fällen interessen- und wertneutral und der politische Prozess ist in allen gegenwärtigen politischen Regimen in unterschiedlichem Umfang durch personale und systemische Herrschaft charakterisiert. Personale Herrschaft ist gekennzeichnet durch das „über die funktional notwendige Autorität, Leitung oder auch Amtsgewalt hinausgehende Maß an persönlich oder von einer Gruppe gemeinsam beanspruchter oder innegehabter Dispositions- und Verfügungsmacht über andere, das

sich durch eine gewisse Dauerhaftigkeit und durch Elemente der Anerkennung bei den Herrschaftsunterworfenen von bloßer Macht abhebt, und dessen untrügliches Kennzeichen die Befriedigung von Bedürfnissen auf Seiten der Herrschaftsausübenden darstellt.“ (Greven 2009: 123) Systemische Herrschaft hingegen bemisst sich daran, ob ein politisches System durch institutionalisierte Filterschleusen „bestimmte Handlungsbereiche, die partikularen Interessenformationen entsprechen, aus dem Anwendungsbereich öffentlicher Gewalt faktisch ausnimmt“ und „ob die verschiedenen Kategorien der miteinander in Widerspruch stehenden gesellschaftlichen Interessen, Bedürfnisse und Ansprüche in gleicher oder nur in verzerrter, spezifisch gewichteter Weise die Chance politischer Berücksichtigung genießen“ (Offe 1970: 162). Da Herrschaft über die in einer arbeitsteiligen und komplexen Gesellschaft funktional notwendige Leitungs- und Koordinierungsarbeit hinausgeht, ist sie unter funktionalistischem Gesichtspunkt betrachtet überflüssig, dem immanenten Sinn der demokratischen Norm der „gleichen Freiheit“ (Greven 2009: 123) nach betrachtet ist sie zudem illegitim, sie steht deshalb in einer Demokratie potentiell unter Rechtfertigungsdruck und wird kritisierbar.¹¹

Entpolitisierung ist ein – wenn auch keineswegs das einzige – Mittel, das damit verbundene Legitimationsproblem der Herrschaft zu umgehen, indem durch Entpolitisierungsstrategien Herrschaftsphänomene entweder ausgeblendet oder als angeblich notwendig oder natürlich gerechtfertigt werden. Durch Entpolitisierung können bisher aus dem politischen Entscheidungsprozess herausgehaltene Bedürfnisse, Ansprüche und Interessen weiterhin aus diesem herausgehalten und herrschaftliche – das heißt auf Dauer gestellte – Dispositions- und Verfügungsmachtchancen verteidigt werden.

Kann die Entpolitisierung, als gesamtgesellschaftlicher oder als ein auf bestimmte gesellschaftliche Bereiche beschränkter Prozess, zu einem endgültigen Abschluss kommen?

11 Mir ist bewusst, dass meine Begriffsbestimmung der Politik als funktionale Koordination sozialen Handelns, die historisch bisher immer mit Herrschaftsprozessen einherging, keineswegs alternativlos ist. Auch der von mir verwendete Herrschaftsbegriff ist ein ganz spezifischer (vgl. den Überblick in Aden 2004). Dies kann zu einigen Missverständnissen führen. Ein mögliches Missverständnis bezieht sich auf den Begriff der Demokratie, der, von seinem Wortstamm her betrachtet, keineswegs auf Herrschaftsfreiheit, sondern nur auf eine bestimmte Form der Herrschaftsorganisation zu zielen scheint. Dieses Missverständnis beziehungsweise dieser etymologisch begründete Einwand basiert allerdings auf der Verwechslung der Bedeutungsgeschichte eines *Wortes* mit dem Sinn eines *Begriffs*. Ein anderes Missverständnis kann aus der Gleichsetzung von Macht mit Herrschaft entstehen. Illegitim ist unter Voraussetzung der Geltung der Demokratie keineswegs jede Ausübung von Macht, sondern bloß institutionalisierte und damit auf Dauer gestellte, *für notwendige Koordinations- und Leitungstätigkeit überflüssige Macht*, i. e. Herrschaft. Insofern gelten meine Ausführungen diesem Aspekt der Machtausübung. An dieser Stelle soll deshalb die Notwendigkeit einer über legitime Amtsgewalt, funktionale Autorität und Leitungstätigkeit vermittelte Ausübung von Steuerung in einer komplexen Gesellschaft überhaupt nicht bestritten werden. Allerdings besteht, wie Jürgen Habermas vor seiner Wende zur deliberativen Demokratietheorie noch betont hat, der immanente Sinn der Demokratie darin, personale und systemische Herrschaft in rationale Autorität zu überführen (vgl. Habermas 1969). Eine vollständig demokratisierte Gesellschaft würde mithin Politik auf die Steuerung kollektiven Handelns begrenzen. Dass die Demokratie dieser Utopie historisch niemals entsprochen hat, ist offenkundig. Offenkundig ist aber auch, dass die Demokratie nicht ausschließlich anhand ihres empirischen Apparats, sondern maßgeblich von ihrem Sinn her gedeutet werden muss. Auch wenn die sogenannte realistische Demokratietheorie im Anschluss an Weber und Schumpeter genau diesen Fehler begeht, so hat sie doch die Gewaltstreiche der identitären Demokratietheorie zu recht attackiert und die substantialistische Vorstellung eines homogenen Volkswillens als metaphysisch zurückgewiesen. Mit den Bedingungen von Politik in einer komplexen Gesellschaft, etwa der Notwendigkeit von Mehrheitsregel und Repräsentation, ist diese überdies unvereinbar. Herrschaftsfreiheit kann insofern nicht die Identität von Regierenden und Regierten bedeuten, sondern meint die Verwirklichung ‚gleicher Freiheit‘.

Alles, was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Insofern ist auch eine total entpolitisierte geschichtliche Phase des menschlichen Zusammenlebens möglich. Lässt man eine solche, in mögliche Zukünfte ausgreifende Spekulation (deren Zutreffen im Übrigen das Ende der Politikwissenschaft zur Folge hätte) jedoch beiseite und fasst die zeitgenössischen Lebensverhältnisse einer durchpolitisierten, „durchstaatlichten“ (Weber) und durch ein hohes Maß an kulturell vermitteltem Kontingenz- und Könnensbewusstsein geprägten Gesellschaft ins Auge, so sieht man, dass ein letztgültiger Abschluss der Entpolitisierung unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen gesamtgesellschaftlich nicht möglich ist. Gerade das Kontingenz- und Könnensbewusstsein, als Bewusstsein über Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten, erzeugt nämlich ein reflexives Verhältnis zu Entpolitisierungsprozessen, in dessen Rahmen der reversible und kontingente Charakter dieser Prozesse bewusst werden kann. Dies gilt gesamtgesellschaftlich wie auch im Hinblick auf bestimmte gesellschaftliche Bereiche; Entpolitisierungsprozesse, die nur einzelne soziale Materien und Lebensverhältnisse betreffen, lassen sich deshalb ebenfalls nicht letztgültig zu einem Abschluss bringen.

Einige Begriffe politischer Praxis lassen sich in ihrem Sinngehalt auf einen Zustand *und* einen Prozess zugleich beziehen. Sie bezeichnen Tätigkeiten, die in einem fortlaufenden Prozess weiter vollzogen werden müssen, wenn ihr Resultat weiter Bestand haben soll. Entpolitisierung zählt, wie etwa Legitimation auch, zu diesen Begriffen. Soziale Sachverhalte sind nur solange entpolitisiert, wie sie entpolitisiert *werden*. Gleichwohl kann das Resultat von Entpolitisierungsprozessen auch durch Prozesse zustande kommen, die von niemandem bewusst intendiert wurden. Traditionalisierung und Fetischisierung sind solche Prozesse. Sie sind hinsichtlich ihres Resultats Entpolitisierungsprozessen eng verwandt, denn sie laufen auf das Ergebnis hinaus, politisch entscheidbare Sachverhalte nicht zu entscheiden beziehungsweise nicht als entscheidbar zu erkennen.

Traditionalisierung ist ein Prozess bei dem die Verfügbarkeit von sozialen Sachverhalten und Verhältnissen gewissermaßen ‚vergessen‘ wird. Im politischen Leben hat dies zur Folge, eine historisch bewusst hervorgebrachte, unter Umständen sogar schwer erkämpfte politische Institution – etwa die allgemeine, freie, gleiche und geheime Wahl – später als selbstverständlich und immer schon gegeben wahrzunehmen. Traditionalisierung setzt ein, sobald das Bewusstsein für die Kontingenz und den praktischen Ursprung dieser Institution allmählich verloren geht, die Erinnerung an ihre Entstehung verblasst und ihre Veränderung oder gar ihr Verschwinden in der Zukunft nicht mehr als Möglichkeit aktualisiert wird. Durch Traditionalisierung verblasst das Bewusstsein für Kontingenz, Traditionalisierung ist ‚Selbstverständlichung‘. Fetischisierung hingegen liegt vor, wenn eine soziale Praxis überhaupt nicht als soziale Praxis begriffen wird, sondern generell als menschlichem Zugriff unverfügbar erscheint. Auf politisches Handeln bezogen hat Fetischisierung zur Folge, dass politische Ereignisse oder politische Institutionen überhaupt nicht als durch das Handeln der beteiligten Menschen hervorgebrachte erkannt werden. Ihr Zustandekommen erscheint stattdessen in verzierter Form, es wird als ein Resultat übermenschlicher Naturmächte, göttlicher Eingriffe oder automatisch ablaufender Sachzusammenhänge gedeutet.

4. Schlussbetrachtung

Ich möchte zum Ende meines Aufsatzes auf einen bestimmten Aspekt zu sprechen kommen, der in der manchmal auf rein akademische und szientistisch verengte Fragestellungen fokussierten Politikwissenschaft zu kurz zu kommen droht. Aus der Perspektive der akademischen Politikwissenschaft sind Entpolitisierungsprozesse zunächst ein fruchtbares Forschungsproblem. Ist das Thema Entpolitisierung aber nicht nur für die akademische Politikwissenschaft, sondern auch für die Demokratie relevant? Was ist, mit anderen Worten, das Politische an Entpolitisierungsprozessen in der Demokratie?

Zunächst steht die Demokratie, wie jede politische Ordnung, vor dem Problem mit der Kontingenz ihrer eigenen Gründung umgehen zu müssen. Entpolitisierung als Kontingenzverdrängung stellt eine mögliche Antwort auf dieses Konstitutionsproblem dar. Zudem muss in der Demokratie ständig entschieden werden, wo die Grenze zwischen dem Öffentlichen und Privaten verläuft. Was soll kollektiv verbindlich reguliert werden, und was nicht? Insofern eine politische Ordnung private Sozialbereiche aufweist, muss es in ihr auch eine Entpolitisierung geben, die zu der Privatisierung von sozialen Sachbereichen und Verhaltensweisen führt.

Entpolitisierungsprozesse sind für demokratische Ordnungen indes dann normativ problematisch, wenn sie die politische Kultur entagonalisieren und die irreduzible Pluralität von widerstreitenden Interessen, Auffassungen und Meinungen ignorieren und mithin das Bewusstsein für die Legitimität der Differenz schwindet. Ebenfalls problematisch ist die Ritualisierung demokratischer Institutionen, seien dies beispielsweise Parlamente, Parteitage oder Öffentlichkeiten, so dass diese ihre Funktion einbüßen, demokratisch legitime Entscheidungen zu vermitteln oder vorzubereiten. Die ritualisierten Institutionen verbleiben dann als tote Hülle oder pseudo-demokratisches Feigenblatt eines politischen Prozesses, der sich in anderen Institutionen und Praktiken abspielt und anderen, undemokratischen Gesetzen gehorcht.

Kritikwürdig sind Entpolitisierungsprozesse, die die Dimension der Entdemokratisierung aufweisen, indem sie die gleichheitsbasierte Ausgestaltung von Partizipationschancen einschränken, gesellschaftliche Problemlagen aus dem demokratisch strukturierten Entscheidungsprozess herausnehmen oder in einer die ‚gleiche Freiheit‘ verletzenden Art und Weise selektiv nur bestimmten Gruppen vorbehalten. Dies wird noch verstärkt, wenn sie zugleich ideologisch diese die ‚gleiche Freiheit‘ untergrabende Selektivität und die in der empirischen Demokratie vorkommenden Herrschaftsverhältnisse ausblenden.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die empirische Demokratie als politische Ordnungsform nicht nur funktional notwendige Steuerungsfunktionen übernimmt, sondern auch durch Herrschaftsprozesse gekennzeichnet ist, obwohl Herrschaft – im Gegensatz zur legitimen Amtsgewalt – in der Demokratie prinzipiell illegitim und kritisierbar ist. In der politischen Wirklichkeit der Gegenwart kann von einer herrschaftsfreien Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten gleichwohl keine Rede sein. Entpolitisierung trägt nun aber gerade dazu bei, diesen Sachverhalt aus dem demokratischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen herauszuhalten und illegitime Herrschaftspositionen vor Kritik abzuschirmen und so zu verfestigen. Wie vielfach kritisch angemerkt worden ist, tendiert die zeitgenössische Politikwissenschaft manchmal sogar noch dazu, diesen Sachverhalt zu verstärken, indem sie den funktionalen Steuerungscharakter der Politik übermäßig betont, ihren Herrschaftscharakter hingegen ausblendet. Dieser „Problemlösungsbias“ (Mayntz 2001: 18) wurde beispielsweise bereits anhand der ‚Selektivität‘ der

Governance-Perspektive gezeigt, die Renate Mayntz zufolge durch eine „Ausblendung wichtiger herrschaftssoziologischer Aspekte bei der Analyse des politischen Geschehens“ (Mayntz 2004: 74) gekennzeichnet ist. Überdies wurde sie bereits mit guten Argumenten dem Mainstream der policy-Forschung attestiert (vgl. Greven 2007).

Diese Tendenz in der Politikwissenschaft lässt sich im Sinne der ideologischen Dimension der Entpolitisierung als eine ‚Politik der Entpolitisierung‘ verstehen, da durch sie gerade der problematische Charakter der Politik ausgeblendet wird, auf den die Demokratie doch eine Antwort sein soll – eben das Problem der Herrschaft. Das Resultat ist ein verzerrtes Bild der Politik, welches normativ betrachtet die Darstellung der Politik in der Demokratie um eine wichtige Dimension bringt und empirisch betrachtet ein ‚halbierendes‘ Portrait der Politik zeichnet. Entpolitisierungsprozesse sind Teil der politischen Kommunikation der Gesellschaft und sie sind deshalb politisch, da sie reale politische Folgen haben, zu denen gehören kann, dass kontingente und illegitime Herrschaftsverhältnisse nicht mehr als solche erscheinen. Gerade dieser Aspekt macht Entpolitisierung nicht nur zu einem wichtigen Thema der Politikwissenschaft, sondern vor allem zu einem Problem der Demokratie.

Literatur

- Aden, Hartmut, 2004 (Hg.): Herrschaftstheorien und Herrschaftsphänomene, Wiesbaden.
- Agnoli, Johannes / Brückner, Peter, 1968: Die Transformation der Demokratie, Frankfurt (Main).
- Auer, Dirk, 2003: Politisierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antiessentialismus, Wiesbaden.
- Austin, John L., 2002: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words), Stuttgart.
- Barthes, Roland, 1964: Mythen des Alltags, Frankfurt (Main).
- Beck, Ulrich, 1993: Die Erfindung des Politischen, Frankfurt (Main).
- Bernschneider, Wolfgang, 1997: Die Politik der Nicht-Politik. In: *Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung* 7, 34–61.
- Blühdorn, Ingolfur, 2006: Billig will Ich. Post-demokratische Wende und simulative Demokratie. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 19, 72–83.
- Bonavides, Paulo, 1996: Die Entpolitisierung der Legitimität. In: *Der Staat* 35, 581–598.
- Buchstein, Hubertus / Nullmeier, Frank, 2006: Einleitung: Die Postdemokratie-Debatte. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 19, 16–22.
- Burnham, Peter, 2001: New Labour and the Politics of Depoliticisation. In: *British Journal of Politics and International Relations* 3, 127–149.
- Crouch, Colin, 2008: Postdemokratie, Frankfurt (Main).
- Fach, Wolfgang, 1997: Anti-Politik. Anzeige und Gegenanzeige. In: *Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung* 7, 7–16.
- Fach, Wolfgang, 2008: Das Verschwinden der Politik, Frankfurt (Main).
- Gehlen, Arnold, 1961 (1971): Über kulturelle Kristallisation. In: Ders., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 2. durchgesehene und veränderte Auflage, Neuwied / Berlin, 282–300.
- Grande, Edgar, 2004: Politik gegen Institutionen? Die neuen Souveräne der Risikogesellschaft. In: Angelika Pöferl / Natan Sznaider (Hg.), Ulrich Becks kosmopolitisches Projekt. Auf dem Weg in eine andere Soziologie, Baden-Baden, 137–148.
- Greven, Michael Th., 2007: ‚Politik‘ als Problemlösung und vernachlässigte Problemursache. Anmerkungen zum Verhältnis zwischen der policy-Forschung und einem veränderten Reformverständnis in Gesellschaft und Politikwissenschaft. In: Klaus Dieter Wolf (Hg.), *Staat und Gesellschaft – fähig zur Reform?* 23. wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Baden-Baden, 329–339.
- Greven, Michael Th., 2009: Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie, 2. ergänzte Auflage, Wiesbaden.

- Greven, Michael Th., 2010: Verschwindet das Politische in der politischen Gesellschaft? Über Strategien der Kontingenzverleugnung. In: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin, 68–88.
- Habermas, Jürgen, 1969 (1961): Über den Begriff der politischen Beteiligung. In: Jürgen Habermas / Ludwig von Friedeburg / Christoph Oehler / Friedrich Weltz (Hg.), *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, Neuwied / Berlin, 11–55.
- Hirsch, Michael, 2007: Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart, Stuttgart.
- Holzinger, Markus, 2007: Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie, Bielefeld.
- Jörke, Dirk, 2006: Warum ‚Postdemokratie‘? In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 19, 38–46.
- Kirchheimer, Otto, 1966: Deutschland oder der Verfall der Opposition. In: Ders., *Politische Herrschaft. Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat*, Frankfurt (Main), 58–91.
- Marcuse, Herbert, 1967: *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied / Berlin.
- Mayntz, Renate, 2001: Zur Selektivität der steuerungstheoretischen Perspektive. In: Hans P. Burth / Axel Görlitz (Hg.), *Politische Steuerung in Theorie und Praxis*, Baden-Baden, 17–27.
- Mayntz, Renate, 2004: Governance im modernen Staat. In: Arthur Benz (Hg.), *Governance – Regieren in komplexen Regelsystemen*, Wiesbaden, 65–76.
- Meyer, Thomas, 1994: *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt (Main).
- Mouffe, Chantal 2011: ‚Postdemokratie‘ und die zunehmende Entpolitisierung. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1–2, 3–5.
- Mouffe, Chantal, 2007: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt (Main).
- Offe, Claus, 1970: Politische Herrschaft und Klassenstrukturen. Zur Analyse spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme. In: Gisela Kress / Dieter Senghaas (Hg.), *Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme*, Frankfurt (Main), 155–189.
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Richter, Emanuel, 2006: Das Analysemuster der ‚Postdemokratie‘. Konzeptionelle Probleme und strategische Funktionen. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 19, 23–37.
- Rorty, Richard, 1988: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: Ders., *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, 82–125.
- Rorty, Richard, 1989: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt (Main).
- Rorty, Richard, 2007: *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers IV*, Cambridge.
- Schäfer, Armin, 2008: Krisentheorien der Demokratie. Unregierbarkeit, Spätkapitalismus und Postdemokratie. MPIfG Discussion Paper 08/10, Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln.
- Schaper-Rinkel, Petra, 2006: Die Ökonomisierung Europas. Performative politische Praxen zur Entpolitisierung. In: Detlef G. Schulze / Sabine Berghahn / Frieder O. Wolf (Hg.), *Politisierung und Entpolitisierung als performative Praxis*, Münster, 118–131.
- Schedler, Andreas, 1997 (Hg.): *The End of Politics? Explorations into Modern Antipolitics*, Houndmills.
- Schelsky, Helmut, 1961 (1979): *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. In: Ders., *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik*, München, 439–480.
- Schmitt, Carl, 1932: *Der Begriff des Politischen*, München.
- Schulze, Detlef G. / Berghahn, Sabine / Wolf, Frieder O., 2006 (Hg.): *Politisierung und Ent-Politisierung als performative Praxis*, Münster.

Kants Theorie der Geschichte

Maria Merseburger*

Schlüsselbegriffe: Geschichtsphilosophie, Koselleck, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Fortschritt, Weltrepublik

Abstract: An der Schwelle zum 19. Jahrhundert schuf Kant eine Reihe kürzerer Werke zu geschichtsphilosophischen Fragen, in denen er über Verlauf und Ziel der menschlichen Geschichte nachdenkt. Anliegen dieses Beitrags ist es, unter Rückgriff auf Reinhart Kosellecks semantische Untersuchungen, die Weiche für die immer wieder bezweifelte Rückbindung der Kantischen Geschichtsphilosophie an die erkenntnistheoretische ‚kopernikanischen Wende‘ aus der *Kritik der reinen Vernunft* zu stellen. Schließlich wird damit ein neues Licht auf den Kantischen Fortschrittsbegriff und die Idee einer Weltrepublik geworfen.

Abstract: On the threshold of the 19th century Kant produced a number of short works on questions dealing with the history of philosophy and reflecting about the goals of human history. Linking the Kantian history of philosophy to the epistemological turn in Kant's *Critique of Pure Reason* has always been a problematic issue. This paper focusses on paving the way for this task by reference to Koselleck's semantic studies. Thus, a new light will be shed both to the Kantian concept of progress and the idea of a world republic.

1. Einleitung

Geschichtsphilosophische Forschungen im 20. Jahrhundert versetzten der Geschichtsphilosophie der Aufklärung einen herben Rückschlag. Im Zuge dessen galt sie nicht nur als wissenschaftlich überholt, sondern wurde als politisch-moralisch bedenklich eingestuft (vgl. Lyotard 1986: 184; Marquard 1982: 21). Dass Kant die Weltgeschichte als Fortschrittsgeschichte konzipiert, ist nach wie vor fast eine Provokation. Mit welchem epistemologischen Anspruch kann daher heute die Politische Theorie auf die Kantische Geschichtsphilosophie zugehen? An dieser Stelle steht Kants geschichtsphilosophisches Erkenntnisinteresse zur Diskussion.

Das übergeordnete Thema, unter dem alle Kantische Betrachtung von Geschichte erfolgt, ist die Frage, wie es überhaupt möglich sein kann, eine empirische Geschichte der Menschen zu verfassen. Kants kardinale Frage lautet daher, wie die Bedingungen für das Verfassen einer Geschichte der Menschen bestellt sind. „Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinktmäßig, wie Tiere, und doch auch nicht, wie vernünftige

* Maria Merseburger, M. A., Humboldt-Universität Berlin
Kontakt: maria.merseburger@gmail.com

Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im ganzen verfahren: so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein.“ (Kant IaG: 34)¹

Als explizit von geschichtsphilosophischem Interesse kann die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* identifiziert werden, in der Kants grundlegende Annahmen zur Geschichte in neun Sätzen vorgestellt werden und der Zusammenhang zwischen historischer Erfahrung und praktischer Philosophie erläutert wird. Sie ist für die Erforschung der Bedeutung des einzelnen Menschen für den Geschichtslauf erste Anlaufstelle. Dabei sollen im Folgenden Begrifflichkeiten, die Koselleck bei der Untersuchung geschichtlicher Zeiten verwendet, versuchsweise als Interpretationswerkzeuge fungieren.

In der Literatur zur Interpretation der Kantischen Geschichtsphilosophie hat sich über viele Jahre hinweg eine Lesart etablieren können, die in erster Linie einen ontologischen Determinismus herauszustellen versucht (vgl. Vorländer 1924: 314 ff.; Steinvorth 1981: 53, 137; Ottmann 2008: passim). Es wird davon ausgegangen, dass die Natur bei Kant auch ohne Beteiligung der Menschen für eine Geschichtsentwicklung sorgen wird, die automatisch irgendwann ‚zum ewigen Frieden‘ führen wird. Mit diesem Verständnis von Kants Vorstellung des Menschen in der Geschichte kann seine Geschichtsphilosophie kaum Antwortmöglichkeiten auf Fragen des 21. Jahrhunderts nach Gerechtigkeit und Freiheit in einer globalisierten Welt bereitstellen. Im Zuge dessen wurden seine geschichtsphilosophischen Schriften für die Politische Theorie uninteressant und Kant in die Reihe der unkritischen und idealistischen Geschichtsphilosophen der Aufklärung eingereiht. Der Anspruch dieser Untersuchung ist es, Impulse dafür zu liefern, dass sich die gemeinhin als Schriften zur *Geschichtsphilosophie* apostrophierten Gedanken Kants nicht in philosophischer Reflexion erschöpfen, sondern eine eigene *Geschichtstheorie* entwerfen und damit Anknüpfungspunkt für Fragen der Politischen Theorie sein können.² Auf die Frage, wie die Menschen mit ihrer Geschichte umgehen, hat die Politische Ideengeschichte unterschiedliche Antworten gefunden. Um einen Zugang zu Kants politischer Theorie zu finden, ist es sinnvoll, sich zu vergegenwärtigen, in welcher Zeit und in welchem Kontext er seine Geschichtstheorie entwickelt. Das Verständnis derselben ist dann Voraussetzung für die Analyse von Kants Vorschlägen auf grundlegende Fragen der politischen Philosophie: Wie soll sich der Mensch im Staat verhalten? Was kann der Mensch aus seiner Erfahrung in der Geschichte lernen? Was kann er für die Zukunft erwarten?

1 Mit Ausnahme des handschriftlichen Nachlasses werden Kants Schriften durchgängig aus Weischedels Werkausgabe zitiert. Die Belegstellen aus Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, *Zum Ewigen Frieden*, *Der Streit der Fakultäten*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *Über Pädagogik* sowie *Handschriftlicher Nachlass* werden mit der jeweiligen Abkürzung statt der Jahreszahl zitiert, also (Kant IaG) und so weiter. Die handschriftlichen Aufzeichnungen aus Kants Nachlass sind in den Bänden 14–19 der Abteilung III in der Akademie-Ausgabe zusammengestellt (Kant HN: 1968).

2 In Bezug auf Funktion und Bedeutung von Kants Geschichtsphilosophie hat kürzlich Werner Flach eine geeignete Hilfestellung bereitgestellt. Flach nimmt an, dass die Zielgerichtetheit des Weltlaufs als Teil der Bemühungen Kants um den „Begriff der Geschichte“ (Flach 2005: 168) behandelt werden muss. Er untersucht die Kantische Theorie auf ihren Charakter als wissenschaftstheoretische Methode. Ergebnis seiner Studien ist, dass Kants Geschichtsphilosophie als Theorie und damit Methode für eine mögliche empirische Geschichtsschreibung funktioniert. Flachs Forschungen stellen sicher, dass dieses neue Modell nicht hinter Kants kritische Erkenntnisse zurückfällt.

2. Das neue geschichtliche Bewusstsein

Bei der Erforschung der Kantischen Geschichtsphilosophie kommt man nicht umhin, sich Fragen nach der Perception von Geschichte *an sich* am Ende des 18. Jahrhunderts zu stellen. Es ist nicht leicht, Wahrnehmungen von Zeit in Worte zu fassen beziehungsweise Erfahrungen in einem bestimmten geographischen Raum zu einer bestimmten Zeit zu identifizieren. Dafür soll mit Hilfe der Begriffsgeschichte die Mehrschichtigkeit der Begriffe der Kantischen Geschichtsphilosophie sichtbar gemacht werden, um so deren politisch-sozialen Sinngehalt nach ihrem historisch-konkreten Gebrauch und ihrem Kontext zu decodieren. Koselleck selbst hat sein metahistorisches Kategorienpaar Erfahrungsraum und Erwartungshorizont nur „exemplarisch“ (Koselleck 1978: 188) auf Kant angewendet. Einen Vorstoß unternimmt Claudia Langer, eine Schülerin Kosellecks, die mit ihrer Analyse des Kantischen Reformbegriffs bereits neue Wege zur Situierung der Geschichtsphilosophie in Kants Werk betreten hat (vgl. Langer 1986).

Unsere erste erkenntnisleitende Fragestellung lautet: Was ist Geschichte bei Kant? Welche Erwartungen kann Kant überhaupt an die Begriffe Geschichte und Fortschritt knüpfen?

Vor diesem Hintergrund folgen wir der These, dass die Verarbeitung der Erfahrung einer neuen Zeit gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Verbindung mit der Ausdifferenzierung von Geschichte zu einer autonomen wissenschaftlichen Disziplin mit eigenem Erkenntnisinteresse steht. Das hierin entstandene neue geschichtliche Bewusstsein bildet wohlgerne die Rahmenhandlung für das Kantische Geschichtsverständnis.

2.1 Geschichte – Geschichten

Im 18. Jahrhundert tritt die Geschichtswissenschaft aus der hilfswissenschaftlichen Funktion für Theologie und Rechtswissenschaft heraus und wird zu einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin (vgl. Vierhaus 1992: 273; Oexle 2001: 225 f.). Im Zuge dieser Entwicklung erhält der Begriff Geschichte seit rund 1770 eine doppelte Bedeutung: Zuvor gab es lediglich historische Ereignisse, die als Geschichten erzählt wurden. Fortan wurde die Geschichte als überzeitliche Kategorie wahrgenommen, die an die Stelle der vielen einzelnen Regional- oder Herrschergeschichten trat. Mit dieser gegenseitigen Verschränkung der Begrifflichkeiten wird der Begriff Geschichte ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem „Kollektivsingular“ (Koselleck 1992: 47 ff.; Koselleck 2000: 29 f.).³

Mit der sprachlichen und wissenschaftlichen Ausdifferenzierung tritt ein verändertes Erkenntnisinteresse an die Geschichte heran: Zusehends entwickelt sich ein gesteigertes Bedürfnis nach geschichtsphilosophischer Deutung, wodurch sich *Geschichtsphilosophie* und Geschichte als *Historiographie* allmählich als gegensätzliche Projekte profilieren (vgl. Zedelmaier 2003: 293; Langer 1986: 33). Während die Historiographie bestrebt ist, die Einheit der Geschichte nachzuweisen und systematisch darzustellen, geht die Geschichtsphilosophie einen Schritt weiter und bemüht sich, diese Einheit in der temporalen Struktur des geschichtlichen Geschehens zu erkennen und gleichzeitig in der Deutung des weltgeschichtlichen Prozesses die Sinnfrage zu thematisieren. Damit ist Geschichte als

3 1775 wird Geschichte als Singular zum ersten Mal lexikalisch bei Johann Adelung (1775: 600 f.) vermerkt, der die Verdrängung der Historie zugunsten der Geschichte registriert.

Untersuchungsgegenstand zu Kants Zeit nicht neu, wohl aber die Ebene der Auseinandersetzung mit Geschichte. Der Begriff der Geschichtsphilosophie indiziert folgerichtig eine neue Reflexionsstufe.

2.2 Eine neue Zeit

Mit der Abkehr von tradierten geschichtlichen Zeitvorstellungen wird erstmals neuzeitlichen Deutungsmöglichkeiten von Vergangenem der Weg bereitet. Der Geschichtsverlauf wird als offen verstanden: „Schädlich Vorurtheil: daß alles ehemals eben so gewesen und künftig bleiben werde“ (Kant HN: 896, R. 1524). Das von Kant in Frage gestellte eschatologische Modell gewinnt Wissen über Anfang und Ende der Geschichte durch die Exegese der Bibel, in der die heilsrelevanten Geschehnisse festgeschrieben waren (Paradies, Sündenfall, apokalyptisches Weltende). Im Zuge geschichtsphilosophischer Bemühungen jedoch wird die Selbstverständlichkeit, mit der sich die Erwartungen des Christentums und die damit verbundenen Weissagungen in politische Handlungen über Jahrhunderte hinweg umgesetzt hatten, ihres legitimatorischen Fundaments beraubt (vgl. Angeli 2004: 32; Seifert 1986: 81–118).

Mit der Erkenntnis, dass die erwartete apokalyptische Endzeit nicht eintritt, eröffnet sich eine neue, andere Zeiterfahrung: die „Neuzeit“ (Koselleck 2000: 197). Durch die „Präteritisierung“ (Stockhorst 2006: 168) konnten theologische Verlaufsmuster ihre Wirkmächtigkeit verlieren. Kant definiert nun in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* die Geschichte als „Erzählung“ der „Erscheinungen“ der „Freiheit des Willens“ (Kant IaG: 33): Die Entwicklung der Menschheit wird also auf einmal als eine neue, spezifisch von Menschen produzierte Zeit erfahren. Erst dadurch, dass der Sinn der Schöpfung von Gott auf den Menschen übertragen wird, kann Kant die zuvor angenommene Ereilung des Menschen von seinem „Schicksal“ (Kant Anth: 492) als „Hirngespinnst“ (ebd.) entlarven. Die Vernunft wird als hermeneutischer Schlüssel verstanden und gewertet. Es handelt sich hier um die „Verzeitlichung“ (Koselleck 1992: 58; 2000: 10 ff.) von Geschichte, die sich seitdem von der an die Naturzeit gebundenen Chronologie abhebt. Die gedachte historische Einheit ermöglicht ihre Systematisierung und die Freilegung eines inneren Zusammenhangs. So eröffnet sich noch ein weiterer Bedeutungsraum, den Kant ausnutzt: Geschichte als Handlungsfeld und Aktionsbegriff. Geschichte wird damit als Bedingung möglicher Erfahrung und Erwartung gesetzt.

2.3 Erfahrung und Erwartung

Mit dem neuen geschichtlichen Bewusstsein geht eine Differenzbestimmung zwischen Vergangenheit und Zukunft oder – anthropologisch formuliert – zwischen Erfahrung und Erwartung einher: „[...] genauer, daß sich die Neuzeit erst als eine neue Zeit begreifen läßt, seitdem sich die Erwartungen immer mehr von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben“ (Koselleck 1992: 359). Theoretische Prämisse der erfahrenen Neuzeit ist folglich die Neuartigkeit und damit die Einmaligkeit der Ereignisse. Da Kant demzufolge nicht von einem zirkulären Geschichtsmodell ausgeht, wird nun mit Handlungsanweisungen, die aus gemachten Erfahrungen resultieren, gebrochen. Unter der Voraussetzung der Wiederkehr analoger Situationen war nämlich die Historie in Antike und Mittel-

alter ‚magistra vitae‘, insbesondere für die Politik. Bis ins 18. Jahrhundert galt noch die Formel, dass die Historie „die Lehrmeisterin des Lebens“ sei, „eine Schule, ohne Schaden klug zu werden“ (ebd.: 38 f.). Der Bedeutungsgehalt dieser Wendung wird unter anderem von Kant ausgehöhlt. Kants Anliegen ist, nicht die Politik von der Geschichte loszureißen, sondern einer veränderten Geschichtsauffassung beizuordnen. Geschichte soll nicht Beispiele für politische Praktiken liefern, sondern den Bezugsrahmen bereitstellen. Kant betritt neues erfahrungsgeschichtliches Terrain.

3. Geschichte und Anthropologie bei Kant

Kosellecks Angebot, Kants Geschichtsphilosophie über semantische Zusammenhänge aufzuschlüsseln, hat verdeutlicht, dass Kant Geschichte als menschlichen Verfügungsraum wahrnehmen kann: Wenn die Geschichte Werk des Menschen ist, wird die Menschheit zum Austragungsort von Geschichte. Es stellt sich die Frage, in welcher Form die veränderten Wahrnehmungsbedingungen in Kants geschichtsphilosophischen Schriften Ausdruck fanden und insbesondere wie sich unter dem Eindruck der neuen Zeit Kants Fortschrittskonzept entwickelt. Vor diesem Hintergrund kann das Konstrukt der Naturteleologie als Werkzeug für die Hantierung mit Geschichte und Verortung des Menschen identifiziert werden.

3.1 Naturteleologie

„Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln.“ (Kant IaG: 35) Mit diesem für das Verständnis der gesamten Kantischen Geschichtsphilosophie entscheidenden ersten Satz der *Idee*-Schrift nimmt Kant eindeutig einen Standpunkt ein, der von einer zweckgerichteten Entwicklung der Menschheit auf der Ebene der Natur ausgeht. Kants geschichtsphilosophische Bestrebungen zielen darauf ab, den „geheimen“ (Kant IaG: 48) Plan der Natur offenzulegen. Die Entwicklung ist wohlgerneht nicht von den Menschen beabsichtigt, sondern geschieht sozusagen „hinter dem Rücken der Menschen“ (Kersting 1993: 84 f.) und kann damit nicht als primär vernunftbewirkt identifiziert werden. Geschichte wird zum Realisationsmoment eines verborgenen Vorhabens der Natur. Das ist die ‚List der Natur‘ bei Kant: „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.“ (Kant IaG: 34)

Wie ist das Konzept des Naturplans nun zu bewerten? Was ist und was will Kants Naturteleologie?

Vor allem die ältere Forschung konstatiert häufig die Unaufhaltsamkeit der historischen Entwicklung und wendet sich enttäuscht von Kants geschichtsphilosophischem Entwurf ab (vgl. statt vieler Vorländer 1924: 314 ff.). Aber auch jüngere Interpretationen stufen Kants Naturteleologie als Entwicklung „mit theoretischer Gewissheit“ (Steinvorth 1981: 53) ein. Eine verbreitete Meinung ist, dass Kants Geschichtsphilosophie angesichts der Erfahrungen der Weltkriege des 20. Jahrhunderts heute keine fruchtbaren Ansätze im

Umgang mit Politik und Geschichte mehr liefern kann. Die Hypothese eines Plans der Natur sei zu optimistisch und nicht mehr zeitgemäß, so der Tenor der Forschungsliteratur. Dieser Standpunkt in der Kantdeutung soll hier eine Überprüfung erfahren.

Bei Kants Vorhaben, eine *allgemeine Geschichte* der Menschen abzufassen, soll keineswegs nachgewiesen werden, dass es einen Naturplan *gibt*, sondern dass die Annahme von Teleologie als methodische Prämisse *brauchbar* ist. Gerade weil Kant von einem offenen Weltverlauf ausgeht, ist es für ihn wichtig, in der Behandlung von Geschichte mit einer *als-ob*-Konstruktion zu arbeiten, das heißt, er stellt sich die Natur vor, „als wollte sie“ (Kant IaG: 36) etwas. Kants Geschichtsmethode besagt demgemäß nicht, dass Geschichte Progress ist, sondern nur, dass sie als Progress gedacht werden sollte. In Kants Worten „soll und kann die Menschengattung selbst Schöpferin ihres Glücks sein, nur daß sie es sein wird, läßt sich nicht a priori [...] schließen“ (Kant Anth: 683). Kants methodische Pointe besteht demnach darin, nicht zu behaupten, dass Organismen zweckmäßig strukturiert *sind*, sondern dass wir sie so *beurteilen müssen*.

Es drängt sich die Frage auf, wieso es sinnvoll ist, wenn Kant die Natur als ein Quasi-subjekt darstellt. Nur so eröffnet sich die Möglichkeit, den geschichtlichen Horizont systematisch zu erfassen und zu historisieren. Demnach ist der Naturplan das Systematisierungsprinzip aller möglichen Geschichte. Um zu vermeiden, dass „das trostlose Ungefähr [...] an die Stelle des Leitfadens der Vernunft“ (Kant IaG: 35) tritt, wird der Teleologie die Funktion zuteil, historische Beobachtungen zu koordinieren und einzuordnen. Die Zweckgerichtetheit der Natur muss bei Kant so gedacht werden, *als ob* sie eine apriorische Idee wäre. Kants „Versuch“ (Kant IaG: 47) einer *allgemeinen Geschichte* will nicht den objektiven Gang der historischen Entwicklung aufdecken, sondern kann als heuristisches Modell identifiziert werden (vgl. Gerhardt 1991: 321). Bei Kant tritt das Wahrheitspostulat der traditionellen Geschichtsschreibung in den Hintergrund: „Es ist zwar ein befremdlicher und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; [...] so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden“ (Kant IaG: 48).

Kant kann die Frage nach der historischen Wahrheit hinten anstellen, weil die neue geschichtliche Qualität seiner Zeit die Erfahrung ermöglichte, dass sich Wahrheiten ändern beziehungsweise überholt werden können (vgl. Koselleck 1987: 179 f.). In dieser Sicht fordert Kant in seinem Geschichtsbild nicht die Annahme, die Geschichte selbst vollziehe sich notwendigerweise nach Maßgabe einer vernünftigen Naturabsicht. Aber er verlangt den Nachweis, dass für ein wissenschaftliches Erforschen der Geschichte die Unterstellung einer solchen Gerichtetheit der geschichtlichen Entwicklung notwendig ist.

Hier wird die Ansicht vertreten, dass der Mensch bei Kant trotz Teleologie sein eigenes Handeln frei bestimmt, ja sogar dazu aufgerufen wird, autonom in seinen Entscheidungen zu werden. Der Vorwurf, dass dem Menschen durch Vorbestimmtheit die Freiheit zu handeln geraubt wird und er somit als Mittel zur Erreichung eines dem einzelnen Individuum verborgenen Ganzen instrumentalisiert wird, kann entkräftet werden: Denn, wie die *als-ob*-Konstruktion gezeigt hat, ist Entwicklung kein konstatierbares Gesetz der Geschichte, sondern eine *Erwartung* an die Zukunft. Für die Vernunft bleibt offen, ob diese Erwartung eintrifft, weil frei handelnde Menschen Gegenstand der Entwicklung sind. Kant legt Wert darauf, dass sich der Mensch „aus der Rohigkeit seiner Naturanlagen selbst“ (Kant MAM: 95) herausarbeitet. Es wird damit deutlich, dass die geschichtsphilosophische Konzeption Kants einen hohen Anspruch an das Individuum stellt. Denn „[e]s

kommt hiebei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht“ (Kant Anth: 634).

So wird der Mensch frei *und* verantwortlich dafür, seine Zukunft zu gestalten: Geschichte verwirklicht sich nicht gemäß eines notwendigen Plans, sondern muss hergestellt werden. Die Kantische Geschichtsargumentation läuft also nicht konträr zu seiner transzendentalen Neubestimmung des Subjekts.

Vor dem Hintergrund, dass Geschichte bei Kant als Erwartungsbegriff verhandelt wird, stellt sich die Frage nach Gestalt und Funktion des Kantischen Fortschrittsbegriffs.

3.2 Fortschritt

Koselleck stellt fest, dass gegen Ende des 18. Jahrhunderts in der deutschen Sprache auch der Kollektivsingular des Fortschritts entsteht (vgl. Koselleck 1992: 33). Der Fortschritt kann als die erste genuin geschichtliche Kategorie verstanden werden und verdeutlicht in dieser Rolle die Wahrnehmung, dass Alt und Neu aufeinanderprallen. Wie die Geschichte bestreitet auch die Kategorie des Fortschritts die zunehmende ‚Verzeitlichung‘ aller Geschichte zur Einmaligkeit.

Die Vorstellung von Fortschritt, der im Gang der Zeit festgestellt werden kann, bewegt sich in den Bahnen der Fortschrittsgeschichtsschreibung der Aufklärung.⁴ Was Kant aber vom klassischen aufklärerischen Idealismus abhebt, ist seine Behauptung, dass Fortschritt – analog zur Teleologie – nicht objektiv in der Welt anzutreffen sei. Fortschritt zum Besseren ist demnach durch keine Theorie gesichert, sondern allein ein Postulat der praktischen Vernunft. Unterschieden werden die Vorgaben von Teleologie und Fortschritt darin, dass die Naturteleologie den Menschen als Naturwesen behandelt, während hingegen die Fortschrittsidee den Menschen als Vernunftwesen anspricht. Der Mensch wird von Kant als Wesen „zweier Welten“ (Lüthe 1997: 247) beschrieben. Einerseits ist er Teil der Sinnenwelt, in der er sich von den Tieren nicht wesentlich unterscheidet, andererseits gehört er zur intelligiblen Welt. Durch dieses Spannungsfeld, das Kant zwischen Natur und Kultur feststellt, entsteht eine Gleichzeitigkeit des Wunsches nach sozialer Zugehörigkeit und eine ebenso „basale Tendenz zur Vereinzelung“ (Honneth 2004: 94). Diesen Umstand nennt Kant „ungesellige Geselligkeit der Menschen“ (Kant IaG: 37). Fortschritt ist so das Resultat eines Kampfes um Anerkennung, Position und Profit. Erst diese Widerstände in der Gesellschaft erwecken „alle Kräfte des Menschen“ (Kant IaG: 38). Der „Antagonismus“ (Kant IaG: 37), der letztlich zur Gesellschaftsbildung und Gesetzesunterwerfung führt, ist nach Kant für die Entwicklung der Gattung Mensch von großer Bedeutung. Vergangene Kriege sowie generell Eitelkeit, Begierde zum Haben und Herrschen werden als Ereignisse und Eigenschaften unserer politischen Vergangenheit betrachtet, die dazu beitragen, die menschliche Geschichte auf eine höhere Kultivierungsstufe zu bringen (vgl. Kleingeld 1995: 176). Insbesondere den Egoismus, die Unfriedlichkeit und die Aggressivität der Menschen setzt die Natur ein, um einen Zustand herbeizuführen, in dem diese Eigenschaften einer gesetzlichen Disziplinierung unterworfen werden können (vgl. Höffe 2001: 197 f.). Hier erfolgt der Übergang zur Bedingung der Möglichkeit der Erreichung von Moralität, „ein moralisches Ganzes“ (Kant IaG: 38).

4 Siehe etwa Condorcet (1794: 394) als klassischen Vertreter des optimistischen Fortschrittsprogramms. Weiterführend vgl. Mittelstraß (1980: 664 ff.).

In der Konsequenz ist die Technik, wie die Natur mit dem Menschen verfährt, nicht einfach die eines „überlegenen und listigen Pädagogen“ (Kaulbach 1975: 73 f.), der den Menschen gegen seinen Willen zum Gesellschaftsvertrag zwingt. Diese Interpretation ist nicht falsch, umspannt aber nicht den erkenntnistheoretischen Vorbehalt, dass die historische Entwicklung durch keine Theorie gesichert ist. Im Gegensatz zu den klassischen Aufklärern (Mendelssohn, Garve) wird der Mensch bei Kant deshalb also im Geschichtsprozess nicht grundlegend *besser* durch Aufklärung.⁵ Entscheidender Punkt ist folglich, dass die „ungesellige Geselligkeit“ im Prozess dieser Kultivierung nicht verschwinden wird. Die zweckgerichtete Natur erreicht ihren letzten Zweck – die Autonomie des Menschen – durch einen „Akt der Selbsttranszendenz“ (Budelacci 2003: 21). In der Natur und mit ihrer Hilfe kann der Mensch zur Befreiung von Natur gelangen: „Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab: so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht“ (Kant IaG: 36). Die Pointe liegt darin, dass der Mensch durch Natur auf ein von Naturdetermination freies Verhalten vorbereitet werden soll (vgl. Kleingeld 1995: 183).

3.3 Geschichtszeichen – Vernunft in der Geschichte?

Bei Kants wiederkehrender Frage nach den Möglichkeiten für die Untersuchbarkeit von moralischem Fortschritt in der menschlichen Geschichte ist das Geschichtszeichen aus dem *Streit der Fakultäten* ein entscheidendes neues Instrument, mit dem Kant vorschlägt, empirische Ereignisse im Hinblick auf moralischen Progress zu überprüfen.

Das Geschichtszeichen wird heute für viele denkwürdige Ereignisse benutzt. Bachmann-Medick bezeichnet 2006 sowohl den Fall der Berliner Mauer als auch 9/11 als Geschichtszeichen (vgl. Bachmann-Medick 2006: 360). François und Schulze beschreiben das Brandenburger Tor und die Quadriga als Erinnerungsorte, die durch den Einzug Napoleons 1806 und der darauffolgenden preußischen Wiedereroberung zu Geschichtszeichen wurden (vgl. François/Schulze 2001: 70). Interessanterweise ist gerade das Geschichtszeichen zu einem wirkmächtigen Wort geworden, hinter dessen Bedeutung die wissenschaftlichen Analysen weit zurückfallen.⁶ Die Selbstverständlichkeit, mit der mit dem Begriff hantiert wird, spiegelt nicht wider, was Kant ursprünglich darunter verstand.

Es wurde gezeigt, dass kaum eine von Kants Ideen sowohl in der zeitgenössischen als auch in der aktuellen Literatur so kritisch aufgenommen wurde wie die eines universalen geschichtlichen Fortschritts. Es war an Schlegel, mit seinem Aufsatz *Versuch über den Begriff des Republikanismus. Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden* die von Kant vorgebrachten Argumente für einen geschichtlichen Fortschritt in Zweifel zu ziehen (vgl. Schlegel 1979: 93–109). Darauf reagierte Kant im *Streit der Fakultäten* mit dem Konzept des Geschichtszeichens, „mit Hilfe dessen sich das fragile Gleichgewicht zwischen Wissen und Hoffen seiner Meinung nach bewahren lasse“ (Arndt 1995: 152).

5 So behauptet es u. a. Ottmann (2008: 150).

6 Kittsteiner (2006; 2004; 1999) widmet sich in mehreren Aufsätzen den Implikationen des Geschichtszeichens. Allerdings zielen seine Auslegungen vor allem darauf ab, die Annahme von Geschichte als unverfügbaren Raum der Menschen zu zementieren (s. exemplarisch Kittsteiner 2006: 13). In einiger Seriosität hat sich Arndt (1995: 152) mit der Kontroverse zwischen Schlegel und Kant über den Fortschritt auseinandergesetzt.

Kant sucht nach einer Begebenheit, „die auf das Fortschreiten zum Besseren, als unausbleibliche Folge, schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortschritt gewesen sei) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*) angesehen werden müsse, und so die *Tendenz* des menschlichen Geschlechts im ganzen, d. i., nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern, wie es in Völkerschaften und Staaten geteilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte“ (Kant Str. d. Fak.: 357 (k. i. O.)).

Kant entwickelt hier ein Verfahren, dem es gelingen soll, die geschichtlichen Fakten nicht nur aus der empirischen Perspektive heraus zu untersuchen und infolge dessen einen allgemeinen Weltzusammenhang der Geschichte sichtbar zu machen. Im Sinne seiner Herangehensweise an vergangene Geschehnisse lässt er es nicht zu, dass sich die Geschichtsschreibung mit der Erzählung von Einzelgeschichten begnügt, sondern verlangt die Darstellung der Geschichte als Ordnungseinheit. Im gleichen Akt kann in jeder Begebenheit das ihr Zugrundeliegende abgelesen werden, ein Zeichen oder Anzeichen auf das System.

Das eigentliche Geschichtszeichen ist allerdings nicht das Ereignis selbst, sondern konkret die „Denkungsart der Zuschauer“ (ebd.). Diese feine Unterscheidung ist grundlegend für das Verständnis des Geschichtszeichens. Wie kann man die Terreur der Französischen Revolution mit einer Ausweitung der Legalität in Einklang bringen? Fragen dieser Natur tauchen auf, wenn man außer Acht lässt, dass das Ereignis nicht für sich genommen schon synonym mit einem Geschichtszeichen ist. Aus der „öffentlich[en]“ (ebd.)⁷ Reaktion der Beobachtenden kann man ableiten, ob ein Ereignis zu einem Geschichtszeichen taugt (vgl. Kittsteiner 2006: 16). Paradigmatisch stellt Kant die Französische Revolution vor: „Die Revolution eines gestreichenen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohl denkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmen, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann“ (ebd.: 358).

Damit wird die öffentliche Solidaritätsbekundung für die Ideen der Französischen Revolution, nicht die Revolution selbst, zum Geschichtszeichen. Anders als Rousseau beispielsweise verweigert Kant dem Staat die Autorität über die Gesinnungen, weil sie erstens mit Gewalt nicht erzwingbar sind und zweitens aus Furcht vor staatlichem Gesinnungsterror. Aber auf der anderen Seite will Kant Moral nicht zur Privatangelegenheit machen, deshalb rekurriert er auf die Instanz der Öffentlichkeit, deren Zwang im Unterschied zum Staatlichen nicht von unwiderstehlicher Gewalt begleitet, aber darum nicht unwirksam ist.

Am Anfang steht die Frage, wie es möglich ist, Meilensteine in der Entwicklung der Menschengattung zu erkennen. In erster Linie ist eine ausreichende Distanz zu den Ereignissen notwendig, die im Hinblick auf das Beispiel der Französischen Revolution für

7 Zur Öffentlichkeit bei Kant siehe ausführlich Langer (1986: 42 f.), die die Öffentlichkeit beziehungsweise das Publikum bei Kant als den „Rezipientenkreis, der von seiner Vernunft öffentlichen Gebrauch macht“, charakterisiert.

Kant in doppelter Hinsicht gegeben ist: Einerseits handelt es sich um die Denkungsart des „Publikums“ (ebd.: 360), dessen Anteilnahme sich wie ein Filter vor die Realität schiebt. Andererseits, was die Filterwirkung nur verstärkt, hebt Kant die Bedeutung der Sicherheit der Beobachtenden hervor. Die räumliche Distanz (hier: Paris – Königsberg) ist unerlässlich, um den Zusammenhang zu begreifen – anders kann man das Geschichtszeichen nicht empfinden (vgl. Kittsteiner 2006: 17).

Um genauer zu prüfen, welche Funktion das so gefasste Geschichtszeichen besitzt, soll hier auf die drei Möglichkeiten zur Geschichtssicht eingegangen werden, die Kant im *Streit der Fakultäten* vorstellt.

In Hinsicht auf eine mögliche Zukunft der Menschheit kann man drei verschiedene Positionen einnehmen: Rückschritt, Fortschritt oder Stillstand. Entweder befinden sich die Menschen also erstens „im kontinuierlichen Rückgange zum Ärgeren“ (Kant Str. d. Fak.: 352 f.) oder zweitens „im beständigen Fortgange zum Besseren“ oder drittens „im ewigen Stillstande“ (ebd.: 353). Kant bezeichnet den Rückschritt als „moralischen Terrorismus“, den Fortschritt als „Eudämonismus“ und die letzte Variante als „Abderitismus“ (ebd.). Diese Dreiteilung bezieht sich auf die Entwicklung der Vernunftanlagen, also auf den Stand der Moralisierung. Kants leitende Fragen lauten: Wie kann der Mensch, der als Geschichtsforscher agiert, wissen, welchen Pfad die Menschheit einschlagen wird? Oder anders: Kann der Mensch aus der Erfahrung lernen, Prognosen zu erstellen? Wie sind die Bedingungen der Möglichkeit für diese „Geschichte a priori“ (ebd.: 351)?

In der *Idee* verweist Kant darauf, dass es für die astronomischen Wissenschaften ausreicht, wenige Koordinaten zu kennen, um die Laufbahn der Sterne vorauszusagen. Im *Streit der Fakultäten* hofft er, dass es ebenfalls ausreicht, einige Ereignisse mit positiver Signalwirkung auf die Entwicklung der Moral zu identifizieren, um moralischen Fortschritt annehmen zu dürfen.

Entscheidend ist hier für Kants Fortschrittsbegriff, dass Fortschritt nicht „von der eudämonistischen Vorstellungsart“ (Kant IaG: 353) propagiert wird, sondern kritisch gewendet wird. Kant entwirft keine Theorie, um zu beweisen, dass die Fortschrittsannahme wahr ist, sondern eine Theorie dafür, wie Fortschritt festgestellt werden kann. Die Frage nach dem „Wie“ zeigt, dass Kant die Möglichkeiten von Vorhersagen in Bezug auf die moralische Sittengeschichte aufdecken möchte. Es geht ihm um einen nichtschwärmerischen, also kritischen „Chiliasmus“ (ebd.: 353).

Genau dieser Zusammenhang erklärt die Funktion des Geschichtszeichens. Kant erstrebt eine kritische Begründung seiner Fortschrittsthese, wobei er nicht ins „[S]chwärmerisch[e]“ (Kant IaG: 42) verfallen möchte.

4. Regulative Ideen für die Urteilskraft – die Weltrepublik

Im Laufe der Untersuchung ist deutlich geworden, dass Kant die Geschichte der Menschen unter der Vorgabe untersucht, *als ob* sie eine Annäherung an Idealvorstellungen ist. Zielvorgabe ist eine Gesellschaft, in der die Menschen in ihren Handlungen autonom werden und sich wechselseitig in diesem Prozess respektieren. Für den Weg dahin entwirft Kant überzeitliche, ideale Ideen, an denen sich die Menschen orientieren können. In diesem Fall meint ‚ideal‘, dass die Idee am besten für die Entwicklung der Vernunftanlagen des Menschen geeignet ist. Die Idealvorstellungen, zum Beispiel die Autonomie des einzelnen Menschen oder die weltbürgerliche Republik, sind Ideen der Vernunft, die „ohne Rücksicht auf

empirische Beweggründe“ (Kant KrV: 678) funktionieren. Vor aller Erfahrung liegend, hat der Mensch, bedingt durch seine Vernunftbestimmtheit, schon eine Vorstellung von einer idealen Welt und ein Interesse, sich den überzeitlichen Idealen anzunähern.

Die A-priori-Ideen (ebd.: 678) dienen als Regulativ für die Urteilskraft, das heißt, sie stellen Handlungsorientierungen für den einzelnen Menschen bereit. Ohne Zweifel ist die Frage nach dem Verhältnis von (regulativer) Idee und Realität grundlegend für Kants Geschichtsbetrachtung und politisches Verständnis: „Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ (Kant IaG: 39).

Mit der Idee der „Erreichung“ der vollkommenen bürgerlichen Gesellschaft, die Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* als „Weltrepublik“ (Kant ZeF: 213) bezeichnet, formuliert Kant eine Leitvorstellung. In diesem Sinne ist der politische Begriff der Weltrepublik keine reale Möglichkeit, sondern ein „bloßes Wunschbild“ (Angeli 2004: 16). Sein Konzept postuliert ein prinzipienorientiertes, allgemeingültiges, politisches Ideal, das überzeitliche Gültigkeit hat.

Die gänzliche Verwirklichung eines „allgemeine[n] weltbürgerliche[n] Zustand[s]“ (Kant IaG: 47) ist unmöglich, denn jedes Oberhaupt einer Regierung ist ein Mensch, der seine Herrschaft potentiell missbrauchen wird (Kant IaG: 40; Kleingeld 1995: 184). Aber Kant stellt fest, dass im Rahmen der republikanischen „Regierungsart“ (Kant ZeF: 223 f.)⁸ die Annäherung an die Idealvorstellung am wahrscheinlichsten ist: Denn die Menschen müssten sich nicht einer fremden Gewalt unterwerfen, wenn sie die Gesetze der Republik befolgten, sondern würden nur ihre „wilde“ (Kant IaG: 40; Belwe 2000: 15) Freiheit aufgeben, was insgesamt die Entwicklung der kulturellen Anlagen fördert. Geschichte als progressive Verwirklichung eines verborgenen Vorhabens der Natur fällt somit inhaltlich mit der Erreichung einer Republik zusammen (vgl. Kersting 1993: 85).

Der „weltbürgerliche Zustand der öffentlichen Staatssicherheit“ (Kant IaG: 44) ist als Ideal der Vernunft zu verstehen, weil er erstens aufgrund seiner Unbedingtheit und seines Absolutheitsanspruchs nur approximativ verwirklicht werden kann. Zweitens, weil dieser Form von Vollkommenheit nichts in der Erfahrung entspricht. „Eine Idee ist nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht findet. Z.E. die Idee einer vollkommenen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik! Ist sie deswegen unmöglich? Erst muß unsere Idee nur richtig sein, und dann ist sie bei allen Hindernissen, die ihrer Ausführung noch im Wege stehen, gar nicht unmöglich.“ (Kant Päd: 700 f.)

Kant stellt also eine grundlegende Divergenz zwischen Empirie und Theorie fest, das heißt ein Spannungsfeld zwischen normativen Prinzipien und ihrer institutionellen Implementierung. Die Weltrepublik stellt keine faktische Beziehung zwischen den Staaten dar, sondern ist ein theoretisches Konstrukt. Sie dient dementsprechend als Erwartungsbegriff (vgl. Koselleck 1987: 188). Aus der Problematik des Verhältnisses von Geschichte (Veränderlichkeit) und Gesetz (Allgemeingültigkeit) ergibt sich „ein dialektischer Prozess des Hin- und Hergehens zwischen Sein und Sollen“ (Budelacci 2003: 38).

8 Zur systematischen Strukturierung unterscheidet Kant die Regierungsformen (Monarchie, Aristokratie und Demokratie) von den Regierungsarten (Republik und Despotismus). Beides schließt einander nicht aus, aber es handelt sich um zwei unterschiedliche Analyseebenen: Die Regierungsart lässt sich auf der Ebene der Ideen ansiedeln, die Regierungsformen hingegen sind Modelle der Empirie.

Die Weltrepublik ist für Kant damit eine unerfüllbare, gleichwohl moralisch und rechtlich zwingende Vernunftordnung, von Koselleck (2000: 191) als „irdisches Dauerziel“ bezeichnet. Die Idee einer vollkommen gerechten Weltrepublik ist folglich die Aussicht politischen Handelns. Dieser Argumentation folgend, kann auch eine *Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* nur eine regulative ‚Idee‘ sein, wie der Titel der Schrift bereits impliziert.

Aber auch mit diesem Nexus gelangt Kant nicht zu einem gesicherten Geschichtsverlauf, der auf das Ziel des *ewigen Friedens* zuläuft⁹ – im Gegenteil – die Geschichtsentwicklung ist weiterhin offen. „Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann.“ (Kant KrV: 324)

So wird verständlich, dass die Lehre vom weltbürgerlichen Zustand nicht eine endzeitliche Erwartung ist, die der Erfahrung der Offenheit des Geschichtsprozesses widerspricht. Für sein Vorhaben, die Bedingungen der Möglichkeit einer empirischen Geschichtsschreibung zu untersuchen, muss Kant demzufolge aber von einem möglichen vollkommenen weltbürgerlichen Zustand ausgehen. Die Lehre vom weltbürgerlichen Zustand, der „dereinst einmal zu Stande kommen werde“ (Kant IaG: 47), definiert, wie Flach feststellt, „kein historisch faßbares Ziel“ (Flach 2005: 170), ist aber eine „methodisch notwendige Lehre“ (ebd.). Diese Lehre lässt sich verorten innerhalb Kants Bemühen um eine „Methodologie der Geschichtswissenschaft“ (ebd.).

Wie im Kapitel über das Geschichtszeichen dargelegt wurde, richtet sich Kants Hauptaugenmerk auf die Frage, wie moralischer Fortschritt in Richtung auf die Weltrepublik überhaupt stattfinden und wie dieser sichergestellt werden kann. Bedingung und zugleich Ziel der Moralisierung ist eine republikanische Verfassung, die erstens die „Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen)“, zweitens die „Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertanen)“ und drittens die „Gleichheit derselben (als Staatsbürger)“ garantiert (Kant ZeF: 204). In der Friedensschrift entwirft Kant ein ideales Modell des Friedens. Charakteristikum seiner Vorstellung von Frieden ist nicht die bloße Gewaltabwesenheit, sondern die Herrschaft des Rechts. Wenn bei Kant der Fortschritt auf das „rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist“ (Kant Str. d. Fak.: 359), ist es folglich auf der pragmatischen Argumentationsebene nicht verkehrt zu behaupten, dass Fortschritt bei Kant zunächst einmal Rechtsfortschritt heißt. Wie aber hängt Rechtsfortschritt dann mit Moralisierung zusammen? Entscheidend ist, dass Progress in Richtung auf eine rechtlich verfasste bürgerliche Gesellschaft für Kant auf eine fortschreitende Moralisierung der Menschen *verweist*. Die Einhaltung des Rechts in einer Gesellschaft wird damit zur crucialen Bedingung für moralischen Fortschritt. Der entscheidende Punkt des Kantischen Reformkonzepts ist damit die Frage nach den Prinzipien der Möglichkeit zur Annäherung an das Ziel, nicht so sehr die Frage nach dem Ziel selbst. Vielmehr hat Kants Geschichtstheorie eine Perspektive eingenommen, die Langer in der Konsequenz dadurch charakterisiert, dass die republikanische Verfassung aus „systemischen Gründen“, die „seinem Reformkonzept immanent“ (Langer 1986: 23) sind, nicht inhaltlicher wird. Letzter Zweck der Schöpfung und der Natur werden also zunächst rein formal, das heißt vor jeglicher Erfahrung liegend, konzipiert.

9 So aber nimmt es Richert (2001: 53 f.) an.

Mit der regulativen Idee einer rechtlich verfassten Republik machte Kant auf die Differenz zwischen Realität und Ideal aufmerksam. Gleichzeitig weist die Republik als beständige Annäherung an die Idealvorstellung eine zeitliche Dimension auf. Analog zu der Kategorie Fortschritt wird so auch der Begriff Republik zu einem Bewegungsbegriff aufgeladen, verstärkt durch die Verwendung des Ausdrucks „Republikanism“ (Kant ZcF: 206). Das Suffix „-ismus“¹⁰ temporalisiert das Wort zu einem Bewegungsbegriff: „Der Republikanismus indizierte das Prinzip geschichtlicher Bewegung, die voranzutreiben ein moralisches Gebot politischen Handelns ist“ (Koselleck 1992: 373). Damit wird alles, was bisher als Reich Gottes auf Erden erwartet wurde, in eine politische Zielbestimmung überführt. Der Republikanismus dient dazu, die kommende geschichtliche Bewegung theoretisch vorwegzunehmen und praktisch zu beeinflussen.

Wenn nun die Weltrepublik bei Kant, ebenso wie der Fortschritt, als Erwartungs- beziehungsweise Hoffnungsbegriff für die Menschengattung verstanden wird, inwiefern kann er dann noch als Handlungsanleitung für den einzelnen Menschen gelten? Der Vergleich zwischen dem fünften und dem siebten Satz der *Idee* wird Aufschluss über diesen Zusammenhang geben.

Im fünften Satz der *Idee* bemüht Kant den Plan der Natur für die „Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ (Kant IaG: 39). Entscheidend ist, dass wir die „Erreichung“ der Weltrepublik so denken müssen, als hätte sie die Natur für den Menschen vorgesehen. Genauso aber, wie der Mensch als empirisches Naturwesen nie ganz dem Ideal der Moral entsprechen wird, kann er auch als Individuum nicht die Weltrepublik stiften. „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden.“ (ebd.: 41) In diesem siebten Satz der *Idee* geht es auf einmal um „Errichtung“, also die kreative Schaffung einer bürgerlichen Rechtsverfassung. Das ist die pragmatische Ebene, auf der der einzelne Mensch moralisch agieren kann und muss. Wenn also die Idee der vollkommenen Republik von Kant als ein „Problem ohne alle Auflösung“ (Kant KrV: 331) charakterisiert wird, verhindert die praktisch-politische Perspektive, dass bei den Menschen Resignation entsteht. Der Mensch wird von Kant im Unterschied zum fünften Satz hier als Vernunftwesen angesprochen, der zur Schaffung einer legalen „äußeren“ Ordnung beitragen soll. Er darf nicht darauf warten, dass die bürgerliche Verfassung evolutiv entsteht. Das ist die Aufforderungsdimension, die hinter dem Verhältnis von Idee und Realität steht.

Die Übertragung dieser zwei Herangehensweisen im Hinblick auf die Staatenverhältnisse ist folgendermaßen vorstellbar:

Da Kant die Weltrepublik als ein Leitbild, nicht als ein „realisierbares Noch-nicht“ (Höffe 1995: 17) verstand, entwarf er ein zweistufiges Schema: Mit dem Völkerbundmodell entwickelt Kant die Zwischenstufe, um die Kluft zwischen dem apriorischen Ideal und dem Geschichtlichen zu überbrücken. Die Vorstellung von einer zwangsfreien Föderation souveräner Staaten bedeutet „aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten“ (Kant IaG: 42). Kant stellt sich den Völkerbund (beziehungsweise die repräsentative Demokratie) nicht als Endpunkt vor – im Gegenteil – er versteht darunter einen institutionellen Ausgangspunkt für die Realisierung der formalen, *unhistorischen* Prinzipien der Freiheit und Gleichheit.

10 Ausführlicher zu Bewegungsbegriffen siehe Koselleck (1979: 594; 2000: 334). In Bezug auf *Liberalismus* vgl. Koselleck (1987: 189).

Bei der regulativen „Idee der Weltrepublik“ (Kant ZcF: 213) handelt es sich daher keineswegs um ein Projekt zur Gründung eines Völkerbundes, sondern um eine andere Interpretationsebene: „Die Idee der Weltrepublik ist keine Alternative für den Völkerbund, sondern eine Ergänzung auf einer zweiten Sollensebene.“ (Budelacci 2003:54) Kant schwankt nicht „zwischen den Alternativen von Weltstaat und Völkerbund hin und her“ (Richert 2001: 55), sondern entwickelt eine pragmatische (Völkerbund) und eine prinzipielle (Weltrepublik) Begründungsebene. Hier wird verständlich, warum Kant eine Reform nach Prinzipien anstrebt, wobei die Orientierung an der Idee der Weltrepublik als „focus imaginarius“ (Kant KrV: 565) eine einheitliche Ausrichtung gibt. In dieser Hinsicht muss zwischen einer praktisch-politischen und einer apriorischen Argumentationsebene unterschieden werden.

Die Funktion der regulativen Idee einer friedlichen Weltrepublik ist es demnach, zwischen Ideal und Wirklichkeit zu vermitteln, wobei Kants teleologische Geschichtsphilosophie das Bindeglied zwischen regulativer Idee und empirischer Realität darstellt. Stünde über dem praktischen Handeln der Menschen keine Idee, wären Vorstellungen von einer sittlichen Welt „zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ (ebd.: 682).

5. Fazit

Können wir Kant im Spiegel dieser Ergebnisse von einem aufklärerischen Zukunftsglauben freisprechen?

In jedem Falle kann konstatiert werden, dass es „unkantisch“ (Flach 2005: 172) ist, den weltbürgerlichen Zustand als gesichert zu betrachten. Das Ideal der *bürgerlichen Gesellschaft* in Form der *Weltrepublik* ist „allein der definierte Vernünftigkeitzustand“ (ebd.). Die Stellung, die diese Idee im praktischen Bewusstsein der Handelnden einnimmt, ist nicht die eines realen, erkennbaren und gegenständlichen Zusammenhanges, sondern einer orientierenden Perspektive. „Wie weit die Entwicklung der Naturanlagen des Menschen wirklich vorankommt, ist eine offene Frage.“ (ebd.) Denn der Anspruch, den Kant an die Menschen in der Geschichte stellt, ist enorm: Sich befreien von heteronomen Einflüssen, um autonom in den eigenen Entscheidungen zu werden, ist ein Großprojekt, das immer nur annäherungsweise erreicht werden kann: ein „Annäherungsobligo“ (ebd.).

Kants Geschichtsphilosophie ist damit durchaus der Versuch, sich eine „tröstende“ (Kant IaG: 49) Grundeinstellung zu bewahren, aber vor allem nach den Gründen zu suchen, wie und warum wir davon ausgehen können, dass die menschliche Geschichte durch Entwicklung und Fortschritt geprägt ist. Ziel von Kants Geschichtstheorie ist es, für die menschliche Geschichte einen „Leitfaden“ zu entwerfen, der „ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Großen, als ein System“ (ebd.: 48) darstellt und so „durch Philosophie geordnet und geleitet“ (Kant Anth: 400) wird. Damit sieht Kant in der Fülle scheinbar disparater Einzelgeschichten und divergierender Zwecke eine Einheit der Richtung: „verschiedene Zwecke müssen nach einer Idee zusammenhangen, welche, wenn sie gleich nicht interdirt ist, doch den Ausgang ihrer widerstreitenden Bestrebungen ausmacht, in welchem sie alle Vereinigt werden können. Die Einheit der Geschichte aus einer solchen Idee (ist systematisch) macht aus ihr ein System“ (Kant HN: 618, R. 1420).

Ein Ergebnis des vorliegenden Beitrags ist, dass Kant in erster Linie seinen (Untersuchungs-)Standort verlagert hat: Wahrgenommene Veränderungen werden von Kant im

geschichtlichen Zusammenhang lesbar gemacht. Kant formuliert in seinen geschichtsphilosophischen Schriften in erster Linie kein Programm zur Verbesserung (oder zur Legitimation) der Geschichte, sondern zur Untersuchung der Geschichte der Menschen. Mit seinem *allgemeinen* Zugriff auf die Geschichte will Kant Handlungsorientierungen für den Menschen bereitstellen. Kants Absicht ist es demnach nicht, Handeln zu determinieren, sondern Möglichkeiten bewusst zu machen und von der eigenen subjektiven Erfahrung zu abstrahieren. Dieser hermeneutische Aspekt der Herangehensweise von Kants Geschichtstheorie ist bisher weitgehend unverstanden in der Forschung geblieben. Geschichte wird bei Kant zu einem Interpretationskonstrukt, einer Theorie der empirischen Geschichtsschreibung. Kants geschichtsphilosophische Schriften als Angebot für eine mögliche Wissenschaft empirischer Geschichte zu begreifen, dürfte damit der einzig gangbare Weg sein.

Für die Einordnung und Systematik der Kantischen Schriften kann festgestellt werden, dass die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* die Grundlegungsschrift für die Geschichtswissenschaft ist. Dass diese Funktion der *Ewige Friede* in gleicher Weise für die Politikwissenschaft erfüllt, ist eine naheliegende Vermutung, die in einem nächsten Schritt eingehender zu prüfen wäre.

In der Verknüpfung der Forschungen von Flach und Koselleck lässt sich eine Annahme ableiten, die hier als grundlegend für Kants Geschichtsverständnis herausgefunden worden ist: Um geschichtliche Aussagen zu treffen, bedarf es ihrer vorherigen theoretischen Strukturierung: Die „Theoriebedürftigkeit der Geschichte“ (Koselleck 2000: 298–316) wird daher von Kant philosophisch erfasst und führt zu dem Anspruch, dass Geschichtsphilosophie sich von einer Theorie leiten lassen muss, um Geschichte in ihrer Komplexität begreifen zu können: Mit Kant wird Geschichte zu einer operativen Wissenschaft. Durch das Postulat der Theoriebedürftigkeit von Geschichte kann Kant den Mut zur Theoriebildung fassen. Das heißt in der Konsequenz: Um Quellen zu ordnen, zu befragen und zum Sprechen zu bringen, bedarf es einer theoretischen Fundierung des Untersuchungsgegenstandes.

Indem Kant erkennt, dass die Geschichte eine übergeordnete Theorie benötigt, um weiterführende Erkenntnisse zu gewinnen, kann darüber hinaus die Unterscheidung zwischen Strukturen und Ereignissen getroffen werden.¹¹ Erst analysierte Strukturen werden nachvollziehbar und zunehmend als Faktor übergreifender Ereigniszusammenhänge begriffen. Damit wird Kants Geschichtsphilosophie in zweierlei Hinsicht zum Bezugsrahmen für Politik: Zum einen gibt sie dem menschlichen Handeln Ausblick auf ein Ziel und zum anderen beinhaltet sie Hypothesen darüber, ob die Geschichte einen Zweck hat und ob dieser auszuführen sei. Das ist die praktische Funktion der Geschichtsphilosophie, die zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Geschichte führen soll. Oder wie es Langer präzisiert: „Die Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht bildet den Bezugsrahmen für eine Reform nach Prinzipien.“ (Langer 1986: 54)

Die Erkenntnisse geben nun Anlass, neu und anders darüber nachzudenken, wie die Kantische Geschichtsphilosophie auch heute noch eine praktische Wirkung entfalten kann. Nach wie vor ist Fortschritt in der Geschichte eine Annahme, die sich offensichtlich nicht empirisch beweisen lässt. Freilich lastet dem Begriff ein Metaphysikverdacht an und umso zurückhaltender fallen heute Prognosen den Fortschritt betreffend aus. Aber die Frage, in welche Richtung die Menschheit sich entwickelt, ist heute noch genauso ak-

11 Ausführlich zu Strukturgeschichte versus Ereignisgeschichte siehe Rothermund (1995: 56).

tuell wie am Ende des 18. Jahrhunderts. Seit jeher hat die eigene Geschichte eine identitätsstiftende Wirkung, nicht nur für Gemeinschaften und Staaten. Die Suche nach dem Selbstverständnis als Mensch scheint den Menschen dazu zu treiben, sich seine Geschichte zu vergegenwärtigen. Heute jedoch, nach den Genozid-Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts, suchen wir nicht weniger als früher nach Orientierungsmöglichkeiten oder sogar einem *Zeichen* dafür, dass wir nicht resignieren dürfen und so handeln sollten, *als ob* es die Chance gibt, dass sich die Welt verbessert. Die geschichtsphilosophischen Schriften sind nun Kants Theorie für die wissenschaftliche Erfassung solcher Fragen. Warum man sich überhaupt mit Geschichte auseinandersetzt, ist also eng verzahnt mit der Frage, ob man aus Geschichte lernen kann. Entgegen dem Forschungskanon entpuppt sich die Geschichtsphilosophie Kants am Ende tatsächlich als eine Theorie zur Betrachtung von Geschichte, die ihre Berechtigung hat. Insbesondere nach der geschichtsphilosophischen Resignation Nietzsches, Schopenhauers und anderer im Verlauf des 19. Jahrhunderts und den Bestrebungen des 20. Jahrhunderts, *eine* Geschichte durch *viele* Geschichten zu ersetzen, konnte ein Rückblick auf die Kantische Geschichtstheorie einen neuen Orientierungspfad angeben.

Literatur

- Arndt, Andreas, 1995: „Geschichtszeichen“. Perspektiven einer Kontroverse zwischen Kant und Friedrich Schlegel. In: Hegel-Jahrbuch, 152–159.
- Adelung, Johann C., 1775: Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart, Band 2, Leipzig.
- Angeli, Oliviero, 2004: Volk und Nation als „Zukunftsbegriffe“. Politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung, Münster.
- Bachmann-Medick, Doris, 2006: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reimbek bei Hamburg.
- Belwe, Andreas, 2000: Ungesellige Geselligkeit. Kant: Warum die Menschen einander „nicht wohl leiden“, aber auch „nicht voneinander lassen“ können, Würzburg.
- Budelacci, Orlando, 2003: Kants Friedensprogramm. Das politische Denken im Kontext der praktischen Philosophie, Oberhausen.
- Condorcet, Jean A. N. de Caritat de, 1963: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes. Hrsg. v. Wilhelm Alff, Frankfurt (Main).
- Flach, Werner, 2005: Zu Kants geschichtsphilosophischem „Chiliasmus“. In: Phänomenologische Studien, 167–175.
- François, Etienne / Schulze, Hagen, 2001: Deutsche Erinnerungsorte, Band 2, München.
- Gerhardt, Volker, 1991: Vernunft und Urteilskraft. Politische Philosophie und Anthropologie im Anschluß an Immanuel Kant und Hannah Arendt. In: Martyn P. Thompson (Hg.), John Locke und/and Immanuel Kant, Berlin, 316–333.
- Höffe, Otfried, 2001: „Königliche Völker“. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt (Main).
- Höffe, Otfried, 1995: Völkerbund oder Weltrepublik? In: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin, 109–132.
- Honneth, Axel, 2004: Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte. In: Herta Nagl-Docekal / Rudolf Langthaler (Hg.), Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin, 85–98.
- Kant, Immanuel, (IaG) 1977: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant. Werkausgabe, Band XI, Frankfurt (Main), 33–50.
- Kant, Immanuel, (MAM) 1977: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant. Werkausgabe, Band XI, Frankfurt (Main), 85–102.

- Kant, Immanuel, (ZeF) 1977: Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant. Werkausgabe, Band XI, Frankfurt (Main), 195–251.
- Kant, Immanuel, (Str. d. Fak.) 1977: Der Streit der Fakultäten. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant. Werkausgabe, Band XI, Frankfurt (Main), 267–393.
- Kant, Immanuel, (Anth) 1977: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant. Werkausgabe, Band XII, Frankfurt (Main), 399–690.
- Kant, Immanuel, (Päd) 1977: Über Pädagogik. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant. Werkausgabe, Band XII, Frankfurt (Main), 695–761.
- Kant, Immanuel, (HN) 1968: Handschriftlicher Nachlass. In: Immanuel Kant, Werke, Akademie-Textausgabe, Berlin.
- Kaulbach, Friedrich, 1975: Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie? In: Kant-Studien 66, 65–84.
- Kersting, Wolfgang, 1993: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt (Main).
- Kittsteiner, Heinz D. (Hg.), 1999: Geschichtszeichen, Köln / Weimar / Wien.
- Kittsteiner, Heinz D., 2004: Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses, Berlin / Wien.
- Kittsteiner, Heinz D., 2006: Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne, Hamburg.
- Kleingeld, Pauline, 1995: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.
- Koselleck, Reinhart, 2000: Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt (Main).
- Koselleck, Reinhart, 1992: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, 2. Auflage, Frankfurt (Main).
- Koselleck, Reinhart, 1987: Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten. In: Pietro Rossi (Hg.), Theorie der modernen Geschichtsschreibung, Frankfurt (Main), 173–190.
- Koselleck, Reinhart, 1979: Art. Geschichte. In: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2 E–G, Stuttgart, 593–717.
- Langer, Claudia, 1986: Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants, Stuttgart.
- Lüthe, Rudolf, 1997: Die Unterstellung von Vernunft in der Geschichte. Vorläufiger kritischer Versuch über einen Aspekt von Kants Geschichtsphilosophie. In: Peter A. Schmid / Simone Zurbuchen (Hg.), Grenzen der kritischen Vernunft, Basel, 243–256.
- Liotard, Jean F., 1986: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, 2. Auflage, Graz.
- Marquard, Odo, 1982: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt (Main).
- Mittelstraß, Jürgen, 1980: Art. Fortschritt. In: Jürgen Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 1, Mannheim / Wien / Zürich, 664–666.
- Oexle, Otto G., 2001: Ranke – Nietzsche – Kant. Über die epistemologischen Orientierungen deutscher Historiker. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 2, 224–245.
- Ottmann, Henning, 2008: Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit, Band 3 Die Neuzeit, Stuttgart 2008.
- Richert, Friedemann, 2001: Der endlose Weg der Utopie. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte, Konzeption und Zukunftsperspektive utopischen Denkens, Darmstadt.
- Rothermund, Dietmar, 1995: Geschichte als Prozeß und Aussage. Eine Einführung in Theorien des historischen Wandels und der Geschichtsschreibung, 2. Auflage, München.
- Schlegel, Friedrich, 1979: Versuch über den Begriff des Republikanismus. Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden. In: Zwi Batscha / Richard Saage (Hg.), Friedensutopien. Kant, Fichte, Schlegel, Görres, Frankfurt (Main), 93–109.
- Seifert, Arno, 1986: Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung. In: Archiv für Kulturgeschichte 68, 81–118.
- Steinorth, Ulrich, 1981: Stationen der politischen Theorie. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Weber, Stuttgart.
- Stockhorst, Stefanie, 2006: Zeitkonzepte. Zur Pluralisierung des Zeitdiskurses im langen 18. Jahrhundert. In: Das Achtzehnte Jahrhundert 30, 157–238.

Vierhaus, Rudolf, 1992: Historisches Interesse im 18. Jahrhundert. In: Hans E. Bödeker / Georg G. Iggers / Jonathan B. Knudsen (Hg.), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 264–275.

Vorländer, Karl, 1924: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Leipzig.

Zedelmaier, Helmut, 2003: *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*, Hamburg.

Destruktion ohne Konstruktion?

Replik zu *Die Normativität von Kritik. Ein Minimalmodell*

Jens Olesen, Grisca Schwiegl*

Die nachfolgende Diskussion nahm ihren Anfang auf theorieblog.de, wo Oliver Flügel-Martinsens Artikel ausgiebig debattiert wurde.

Folgt man den Ausführungen von Oliver Flügel-Martinsen, so befinden sich die Geistes- und Sozialwissenschaften in einem Dilemma. Einerseits sind ihre kritischen Reflexionen der sozialen ‚Realität‘ unweigerlich normativ. Andererseits bleiben umfassende Begründungen von Normativität stets anfechtbar, wenn nicht sogar letztlich unmöglich (vgl. Flügel-Martinsen 2010: 141). Aus diesem Dilemma möchte Flügel-Martinsen die *humanities* mit seinem „Minimalmodell“ befreien. Die Ineinssetzung von Normativität und umfassender Begründung ablehnend, hält Flügel-Martinsen an Normativität fest, verzichtet aber auf ihre umfassende Begründung. Vielmehr verortet er Normativität in einer ‚methodisch-anormativen‘, distanzierten Infragestellung, nach deren Maßstab alternativlos Erscheinendes als falsch bewertet wird (vgl. ebd.: 151). Pointiert formuliert: Die Normativität des Minimalmodells „besteht nicht in der Begründung, sondern in Akten der Ent-Gründung“ (ebd.: 153).

Während wir das Verdienst von Flügel-Martinsen in seinem Versuch sehen, kritische Reflektion jenseits konfligierender Begründungen zu festigen, und wir auch sein Bestreben teilen, dogmatische Positionen aufzudecken, vermag uns sein Minimalmodell in entscheidenden Punkten nicht zu überzeugen. Dies ist vor allem der Verengung seines Kritikbegriffs auf ihre destruktive Dimension geschuldet. Denn Flügel-Martinsen weist zwar einen generellen Anormativismus zurück, schreibt aber dem „methodischen Anormativismus“ (ebd.: 144) eine eigenständige Normativität zu, womit er die konstruktive Dimension von Kritik gänzlich ausblendet.

In einem ersten Schritt werden wir erörtern, ob aus dem Minimalmodell, das ausschließlich im Modus der Destruktion operiert, die von Flügel-Martinsen behauptete Wertung abgeleitet werden kann. In einem zweiten Schritt widmen wir uns der Frage, welche Konsequenzen die Verengung für die Begründung der Normativität des Minimalmodells hat. Abschließend wollen wir uns dem Minimalmodell aus politisch-ethischer Perspektive zuwenden.

1. Ent-Wertung ohne Bewertung?

Wie skizziert, verankert Flügel-Martinsen in der Befragung selbst eine Bewertung. Die Kritik seines Minimalmodells wertet somit nicht unabhängig von der Befragung; ihre

* Dr. Jens Olesen, University of Oxford; Kontakt: jens.olsen@politics.ox.ac.uk
 Grisca Schwiegl, Humboldt-Universität zu Berlin; Kontakt: grischa.schwiegl@hotmail.de

Wertung schließt sich vielmehr an die Beobachtung an, dass sich eine Position der Befragung entziehe. „Als falsch“ erscheint ihr „genau das, was sich gegen eine Befragung von vorneherein zu immunisieren sucht, indem es sich als alternativlos darstellt“ (ebd.: 152). Kann Flügel-Martinsen mit den Mitteln, die seinem Minimalmodell zur Verfügung stehen, diese Wertung vornehmen?

Zunächst einmal rechtfertigt die scheinbare Alternativlosigkeit als solche nicht die Falschheit einer Position. Vielmehr drückt sie aus, dass diejenigen, welche die als alternativlos ausgegebene Position vertreten, sie für einzig plausibel, das heißt alternativlos, halten. Oder will uns Flügel-Martinsen sagen, dass wir, wenn wir Menschenrechte für alternativlos halten, diese allein deshalb falsch sind? Ohne eine zusätzliche, nicht der kritischen Befragung selbst entstammende Wertung kann Flügel-Martinsens Minimalmodell der Kritik keine weitere Aussage treffen, als dass der Status der Alternativlosigkeit zu Unrecht behauptet wird. Weder kann es auf formaler Ebene zeigen, dass Alternativlosigkeit per se falsch ist, noch kann es darüber hinausgehend eine inhaltliche Kritik dessen leisten, was als alternativlos ausgegeben wird.

Wenn die Infragestellung selbst jedoch keinen Maßstab bereithält, um das alternativlos Erscheinende als falsch zu kennzeichnen, so muss Flügel-Martinsen über seine formale Benennung der vermuteten Alternativlosigkeit hinausgehende Gründe liefern, um seine Wertung nachvollziehbar zu machen. Das heißt, er müsste uns über jenen Maßstab aufklären, der ihm die Wertung ermöglicht.¹ Das wiederum bedeutet, dass er sein eigenes Modell hinter sich lassen müsste. Kurzum: Keine Entwertung ohne Bewertung.

Dies wirft zusätzlich die Frage auf, ob sich die Verankerung der Wertung im „methodischen Anormativismus“ durchhalten lässt. Kann die „minimale“ Normativität der kritischen Distanznahme wirklich von konzeptionellen Normenbegründungen getrennt werden, wie es Flügel-Martinsen in seiner ideengeschichtlichen Rekonstruktion vorführen möchte? Üben sich die von ihm analysierten Autoren wirklich in „Verzicht hinsichtlich des normativen Standpunkts“, geht wirklich „gerade mit dem nüchternen Blick selbst eine kritische Normativität einher“ (ebd.: 141)?

Da wir dies hier nicht im Einzelnen nachverfolgen können, möchten wir hier nur am Beispiel seiner Augustinus-Interpretation andeuten, was uns problematisch erscheint. Flügel-Martinsens Behauptung, dass sich Augustinus ‚nüchterne‘, ‚realistische‘ Perspektive auf die *civitas terrana*, von seiner normativen Perspektive auf die *civitas dei* trennen lasse (vgl. ebd.: 145), lässt sich bei näherer Betrachtung kaum aufrechterhalten. Vielmehr folgt schon die Trennung zwischen *civitas dei* und *civitas terrana* als solche der christlichen Dogmatik. Denn sie beugt sich dem Diktum, wonach Gerechtigkeit nur in Gott sei, also in Gottes Reich und nicht in profanen Staaten. Somit entspringt der ‚realistische‘ Blick auf die *civitas terrana* keinem nüchternen Realismus, sondern einer ihm vorausgehenden christlichen Dogmatik. Anders gewendet: Die christliche Dogmatik wird bei Augustinus bereits affirmiert, bevor der als ‚nüchtern‘

1 Während sich in Flügel-Martinsens Artikel eine solche Begründung nicht finden lässt, wird sie in *Entzweiung* dargelegt. Hier ist es der „normative Eigensinn der Moderne“, der die Befragung als „angemessen[en] [...] theoretische[n] Blick“ auszeichnet (gegen konstruktive Theorie, die „der modernen Normativität [...] widerstreitet, ja sie zu versehren droht“; Flügel-Martinsen 2008: 209).

Interessant ist dabei, dass Flügel-Martinsen das Maß der modernen Normativität gründet auf einem „[c]ommon sense [...], der zumindest auf der Ebene der Beschreibung der Gegenwartsgesellschaft in gewissen Hinsichten herrscht“ (ebd.: 21).

beschriebene Blick überhaupt auf die Welt geworfen wird.² Auch hier also: Keine Entwertung ohne Bewertung.

2. Ent-gründung ohne Begründung?

Doch stellt sich die Frage nach der konstruktiven Seite von Kritik nicht nur hinsichtlich der der Kritik der Befragung zugrundeliegenden Werte, sondern auch deren Begründung – und damit hinsichtlich der Begründung des Minimalmodells. Flügel-Martinsens diesbezügliche Position erweist sich als ambivalent. So lesen wir über die der Minimalkonzeption inhärenten Normativität auf der einen Seite, sie speise sich „nicht aus Begriffen und Konzeptionen“ (ebd.: 151), sein „Minimalvorschlag“ verzichte auf die „Formulierung einer regelrechten Konzeption von Normativität“ (ebd.: 142). Auf der anderen Seite dagegen ist er überzeugt, dass er die in der Minimalkonzeption „aufgehobene Normativität als unumgebar [...] verteidigen“ könne (ebd.: 141).

Angesichts dieser Ambivalenz drängt sich die Frage auf, *wie* Flügel-Martinsens die der Minimalkonzeption inhärente Normativität zu verteidigen gedenkt – mit Hilfe einer begriffslosen, konzeptlosen und regelwidrigen Formulierung? Dabei wird die Verteidigung noch dadurch erschwert, dass Flügel-Martinsens eine Normativität als unumgebar (also alternativlos) zu verteidigen hat, die alles das als falsch ausweist, was als alternativlos (also unumgebar) auftritt.

Problematisch erweist sich spätestens hier Flügel-Martinsens Verständnis von Kritik als „Gegenteil“ einer Affirmation, einer „Bestätigung bestehender Verhältnisse“ (ebd.: 143). In einer Befragung seiner Normativität aber bedeutete dies – der Präskription der Negation folgend –, dass sie sich selbst aufheben würde, falls die Befragung nicht auch die Affirmation dieser Normativität zum Ergebnis haben kann. Nur wenn Flügel-Martinsens begründen kann, warum sich die Unumgebarkeit der Normativität der Befragung selbst ihrem eigenen Verdikt entzieht, wonach alles, was alternativlos ist, falsch sei, kann er sein Minimalmodell halten. Dazu müsste Flügel-Martinsens auch eine kritische Affirmation zulassen. Es drängt sich der Eindruck auf, als sei auch eine Ent-Gründung ohne Begründung nicht zu haben.

3. Destruktion *und* Konstruktion

In den ersten beiden Abschnitten hatten wir gezeigt, dass die von Flügel-Martinsens vorgenommene Verkürzung des Kritikbegriffs auf ihre destruktive Dimension sich als theoretisch fragwürdig erweist. Im Folgenden werden wir andeuten, warum ein rein destruktiver Kritikbegriff, selbst wenn er theoretisch plausibel wäre, dennoch in einem zu erläuternden Sinne wirkungsarm und ‚verantwortungslos‘ ist.

Flügel-Martinsens destruktive Kritik verweist nolens volens auf eine konstruktive Seite, die er uns vorenthält. Damit entsteht in seinem Modell eine Leerstelle, die sich aus ethisch-politischer Perspektive als zweifelhaft erweist, weil sie die Wirkungskraft von Kritik erheblich schmälert. Ohne jenen schon der Befragung impliziten Maßstab explizit

2 Ähnliche Bedenken ließen sich gegen Flügel-Martinsens Interpretationen von Machiavelli und Spinoza vorbringen. Auch erstaunt, dass in Flügel-Martinsens Darlegungen zu Foucault, auf dessen explizite Ausführung des „methodischen Anormativismus“ Flügel-Martinsens sich stützt, Foucaults ethische Überlegungen erst gar keine Erwähnung finden.

zu machen, verbleibt seine Kritik im *status quo*. Die Destruktion der Alternativlosigkeit weist nicht von sich aus jenen Strukturen heraus, deren Alternativlosigkeit sie hinterfragt. Nun will Flügel-Martinsen selbst auch gar nicht mehr erreichen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob er noch sein „bescheideneres“ Ziel der Infragestellung des Alternativlosen erreicht, oder ob er in jener Alternativlosigkeit verstrickt bleibt, die er hinterfragen möchte. Slavoj Žižek hat darauf aufmerksam gemacht, dass jenes Beharren auf die Leerstelle, das heißt auf die Verweigerung eines konstruktiven Gegenentwurfs angesichts des ‚Zukünftig-auch-anders-sein-Könnens‘, sich als eine immunisierende semantische Strategie der bestehenden Ideologie verstehen lässt, als ein „ideologisches Antioxidant“ (vgl. Žižek 2011; 2005: 127–144). Folgt man Žižeks Argumentation, bewirkt Flügel-Martinsens Minimalmodell keine Veränderung, sondern affirmiert implizit das Bestehende.

Fundamentaler noch als die Wirkungslosigkeit des Minimalmodells der Kritik erscheint uns die ihm eigene Verantwortungslosigkeit. Flügel-Martinsens Modell *öffnet* zwar dogmatische Positionen für den politischen Diskurs. An diesem scheint er jedoch selbst nicht teilnehmen zu wollen, da er sich mit seiner Kritik aus der Verantwortung stiehlt, sobald es um die *Lösung* politischer Probleme geht.

Damit jedoch entfernt er sich von jenen Debatten über Lösungen, die für den politischen Diskurs unentbehrlich sind und in diesem ohnehin stattfinden. Warum sollten die kritischen Geistes- und Sozialwissenschaften ihre Gegenentwürfe nicht als *eine* Position in diesem Diskurs platzieren, zumal deren Gegenentwürfe in der Regel ein höheres Bewusstsein von der Kontingenz sozialer Praxis aufweisen. Die Tatsache, dass andere Diskursteilnehmerinnen und Diskursteilnehmer weniger zögerlich sind, konkret Stellung zu beziehen, verschärft diese Frage noch. In letzter Konsequenz kann das Minimalmodell, solange es alleine auf der Ebene des ‚Zukünftig-auch-anders-sein-Könnens‘ verbleibt, entschiedeneren Akteurinnen und Akteuren nichts entgegensetzen. Damit kann auch die dem Minimalmodell inhärente „Normativität der Öffnung“ (Flügel-Martinsen 2010: 153) nicht garantiert werden.³

Flügel-Martinsens Minimalmodell verbleibt demnach im eingangs skizzierten Dilemma. Es stellt sich zudem die Frage, ob sich Kritik dem Dilemma, das Flügel-Martinsen zu lösen gedenkt, überhaupt entziehen *sollte*. Ebenso wie die konstruktive Dimension von Kritik sich nicht der Verantwortung vor der destruktiven entziehen kann, sollte sich auch die destruktive Dimension nicht der Verantwortung vor der konstruktiven entziehen. Der Begriff der Verantwortung wäre unserer Einschätzung nach wechselseitig zu verstehen.

Literatur

Derrida, Jacques 2003: Die Zeit des Königs. In: Ders., Falschgeld. Zeit geben I, München, 9–48.

Flügel-Martinsen, Oliver 2008: Entzweiung. Die Normativität der Moderne, Baden-Baden.

Flügel-Martinsen, Oliver 2010: Die Normativität von Kritik. In: ZPTh 1, 139–154.

Žižek, Slavoj 2005: Die politische Suspension des Ethischen, Frankfurt (Main).

Žižek, Slavoj 2011: Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion, London / New York.

3 Dass sich Habermas' Ringen um eine stichfeste Begründung, die sich der Hypothesizität des ‚Zukünftig-auch-anders-sein-Könnens‘ sehr bewusst ist, hier genau als ein Versuch lesen lässt, dieser Hypothesizität gerecht zu werden, unterschlägt Flügel-Martinsen. Derrida, einer der Theoretiker, in deren Tradition Flügel-Martinsen sich verortet, mahnt hier die Verantwortung negativer Theorien an, sich *auch* auf die durch „Präsenz, [...] Existenz und [...] Determination“ geprägte Ökonomie der Begründung einzulassen (Derrida 2003: 44).

Drei Wege zur Systemopposition

Kommentar zu *Ist Systemopposition heute noch möglich?*

Gary S. Schaal, Ariane Neumann*

In seinem Essay *Ist Systemopposition heute noch möglich?*¹ identifiziert Michael Th. Greven (2011) sechs Voraussetzungen für Systemopposition:

- i. Eine grundlegende Transformation der politischen *und* ökonomischen Struktur, das heißt die Überwindung des Kapitalismus, muss möglich und angestrebt sein.²
- ii. Es muss ein Zentrum der politischen Macht existieren, dessen Geltungsanspruch auch symbolisch zur Darstellung gebracht wird.
- iii. Die Gesellschaft muss sich selbst als *Ganzes* in den Blick nehmen können.
- iv. Innerhalb der Gesellschaft müssen utopische Gehalte, das heißt konkrete inhaltliche Vorstellungen eines künftigen Zustands B, existieren.
- v. Es muss eine Immanentisierung der Zukunft, das heißt eine Projektion des zukünftigen Zustandes B in die Gegenwart A, erfolgen.
- vi. Es muss der Wille zum Handeln vorhanden sein, den Zustand B durch eine intentional gestaltete Transformation der politischen und ökonomischen Sphäre zu erreichen.

Diese sechs miteinander zusammenhängenden Voraussetzungen für Systemopposition sind für Greven heute aus strukturellen Gründen nicht mehr gegeben. Aufgrund von Prozessen der Globalisierung und Supranationalisierung und dem damit in Verbindung stehenden Wandel von *government* zu (multi-level) *governance* und der Diffusion der Politik in die Zivilgesellschaft gebe es im Unterschied zum 18. und 19. Jahrhundert keine politische Zentralität des Regierens mehr. Zudem existiere kein symbolischer Ort der Macht mehr, der eingenommen, kein Monarch, der enthauptet werden könne, um daraus einen neuen Herrschaftsanspruch zu generieren. Der Nationalstaat sei nicht mehr der zentrale politische Akteur und der Jellinek'sche Dreiklang von Staatsvolk, Staatsterritorium und Staatsgewalt (vgl. Jellinek 1966) erweise sich zunehmend als fiktional. Auch sei die Vorstellung brüchig geworden, dass die Gesellschaft sich selbst als Ganzes wahrnehmen

* Prof. Dr. Gary S. Schaal, Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg; Kontakt: gschaal@hsu-hh.de
Ariane Neumann, M. A., Universität Erfurt; Kontakt: ariane.neumann@uni-erfurt.de

1 Siehe den Beitrag in der ZPTh 1/2011, 85–96 sowie weiterführend Greven (2011a).

2 Greven verwendet die Begriffe Systemopposition, Revolution und Systemtransformation synonym. Eine Transformation allein des politischen Systems bezeichnet Greven als politischen Regimewechsel, nicht aber als Revolution.

könne. Castoriades folgend, versteht Greven Gesellschaft nur noch als imaginäre Gesellschaft (vgl. Castoriadis 1984). Durch diese Prozesse verschwindet jedoch auch das Volk als revolutionäres Subjekt. Zwar konzidiert Greven, dass subjektives Revolutionsbewusstsein und utopisches Denken heute in der Gesellschaft noch vorhanden seien, revolutionäres Handeln im Sinne einer Systemtransformation jedoch nicht mehr möglich sei. Schließlich gebe es – sehr verkürzt gesprochen – keine Alternative zum Kapitalismus, keine substantielle Vorstellung eines Zustands B, so dass eine Revolution heute immer nur eine halbierte, um die ökonomische Dimension verkürzte, sein könne – und damit nur ein politischer Regimewechsel.

Greven beantwortet die von ihm aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit von Systemopposition in der Gegenwart also mit einem klaren ‚Nein‘. Dieser Schlussfolgerung kann man schwerlich widersprechen – zumindest, wenn man die Prämissen der Argumentation teilt. Tut man dies nicht, erscheint, wie im Folgenden gezeigt wird, Systemopposition in zumindest drei Perspektiven durchaus denkbar und möglich.

Drei Perspektivwechsel

Erster Perspektivwechsel: Ideenpolitische Pfadabhängigkeiten oder ist es sinnvoll, die Französische Revolution als role model zu nutzen?

Die Französische Revolution symbolisiert für viele europäische Intellektuelle das demokratische ‚Zu-sich-selbst-Kommen‘ einer Nation *par excellence*. Sie fungiert als identitätsstiftender Nukleus und *role model* der revolutionären Überwindung des Absolutismus und der Implementation der Demokratie schlechthin. Die Bedeutung der Französischen Revolution für die symbolische Geltungsdimension von Revolution, das heißt der Gleichzeitigkeit einer grundlegenden politischen und ökonomischen Transformation einer Gesellschaft, die sich selbst (gerade erst) als gesellschaftliches Ganzes wahrnimmt, kann kaum überschätzt werden. Hannah Arendt hat diese normative Fixierung auf die Französische Revolution in *Über die Revolution* kritisiert, da primär ökonomische und nicht politische Faktoren für die Revolution ausschlaggebend gewesen seien. Arendt nennt sie daher in Anlehnung an Francis Bacon eine „rebellion of the belly“ (Arendt 1963: 143). Im Vergleich dazu betont Arendt, dass die amerikanische Revolution eine (normativ ausgezeichnete) *politische* Revolution gewesen sei, deren demokratietheoretische und demokratiepraktische Bedeutung jedoch jenseits der Vereinigten Staaten unterschätzt werde.³ Mit Arendt (und ohne Marx⁴) kann eine politische Revolution nicht als halbierte Revolution, als schiere Systemtransformation, abgetan werden. Vielmehr weist Arendt uns den Weg in ein Verständnis, das weniger nach den Sphären der Transformation als vielmehr nach ihren Motiven fragt und das den normativen Primat des Politischen vor dem Ökonomischen in Erinnerung ruft.

3 Diese (europäische) Bewertung lässt sich vor dem Hintergrund der herausragenden ökonomischen und politischen Bedeutung des Sozialismus und Marxismus im 19. und 20. Jahrhundert in Europa erklären.

4 Natürlich muss hier auf das unterschiedliche Revolutionsverständnis hingewiesen werden: Arendt sucht nach Wegen, die soeben getätigten revolutionären Neuanfänge des politischen Handelns vor dem Zerfall zu bewahren (und dies ist auch unsere Lesart dieses Prozesses), während Marx nach Wegen sucht, das Bestehende revolutionär zu zerschlagen.

Vor diesem Hintergrund ist es gewinnbringend, einen Blick auf das (revolutionäre) Selbstverständnis der amerikanischen Verfassungsväter zu werfen. Ihr Motto *Novus ordo seclorum* – der Neuordnung der Zeit – findet sich nicht nur auf der Rückseite des Siegels der Vereinigten Staaten von Amerika, sondern seit 1935 auch auf dem Ein-Dollar-Schein. Die Verfassungsväter waren sich der Tatsache sehr bewusst, dass sie mit ihrem revolutionären Handeln etwas genuin Neues schufen und dass ihre Schritte von der Unabhängigkeitserklärung über den Unabhängigkeitskrieg bis hin zur verfassungsgebenden Versammlung in Philadelphia historisch einmalig waren, und zwar nicht zuletzt angesichts der immer präsenten Gefahr des Scheiterns. Die kontinuierliche Selbstverständigung über das revolutionäre Handeln findet seine selbstreflexive Wendung in den *Letters from an American Farmer* 1782, in denen gefragt wird: „What then is the American, this new man? [...] He is an American, who, leaving behind him all his ancient prejudices and manners, receives new ones from the new mode of life he has embraced, the new government he obeys, and the new rank he holds“ (Crèvecoeur 1925: 54). Dieser „new man“ ist in seiner Einmaligkeit das soziokulturelle Korrelat der Einmaligkeit der Revolution, wie Madison im *Federalist No. 14* betont: „They accomplished a revolution which has no parallel in the annals of human society.“ (Federalist 1901: 71)

Die Verfassung sollte die normative Ordnung, die zentralen politischen Leitideen der Unabhängigkeitserklärung, perpetuieren und auf diese Art und Weise die Errungenschaften der Revolution absichern. Die Geschichte lehrte jedoch, dass die Ordnung des Ganzen nur schwer auf Dauer zu stellen sein würde. Über ihre Rezeption der Antike nahmen die Verfassungsväter Kenntnis von dem antiken griechischen Geschichtsschreiber Polybios und seiner Vorstellung eines unabänderbaren Kreislaufs der Verfassungen. Hamilton teilt im *Federalist No. 9* diese Angst: „It is impossible to read the history of the petty republics of Greece and Italy without feeling sensations of horror and disgust at the distractions with which they were continually agitated, and at the rapid succession of revolutions by which they were kept in a state of perpetual vibration between the extremes of tyranny and anarchy.“ (Federalist 1901: 38) John Adams diskutiert in seiner 1787/1788 erschienen Schrift *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America* ebenfalls die Polybios zugeschriebene These, dass der Zyklus der Verfassungsformen zwar unabwendbar sei, die Mischverfassung vor diesem Hintergrund jedoch die beste Verfassung darstelle, oder, in den Worten von Polybios, „that it is impossible to invent a more perfect system of government“ (Adams 1979: 176, Hervorhebung im Original). Adams weist die These von Polybios jedoch zurück und verteidigt die neue Verfassung sogar gegenüber der britischen Lösung: „the constitution of England [...] is a system much more perfect. The constitutions of several of the United States, it is hoped, will prove themselves improvements, both upon the Roman, the Spartan, and the English commonwealths“ (ebd.). Die Federalists stellten sich in eine genuin republikanische Traditionslinie, obwohl ihr eigenes Modell maßgeblich auf Locke und damit dem liberalen Paradigma basiert. Hannah Arendt fand hierfür eine aussagekräftige Metapher: „Im Kostüm antiker römischer maiores‘ begründeten die amerikanischen Federalists die Neuordnung, indem sie die Antike rezitierten und verwarfen.“ (Vorländer 2009: 122) Im *novus ordo seclorum* werden somit die defizitären Ordnungen der Antike in der neuen verfassungsrechtlichen Ordnung Amerikas aufgehoben.

Hier zeigt sich prototypisch der Übergang von zwei paradigmatischen Revolutionsverständnissen. Die amerikanischen Verfassungsväter wendeten sich gegen die rückwärtsgewandte Normativität einer restaurativen Revolution, eines *re-volvere*. Im *novus*

ordo seclorum zeigt sich vielmehr das Bewusstsein des Erstmaligen; der utopische Gehalt der Revolution manifestiert sich in der damit verbundenen Immanentisierung der Zukunft. Zugleich versicherten sie sich jedoch auch der Vergangenheit in Form der *maiores*. Das Revolutionsverständnis der amerikanischen Verfassungsväter verband die rückblickende Normativität mit der vorausschauenden in der konkreten Praxis der Gegenwart. Aus diesen kurzen Überlegungen folgt die Frage an den Essay von Michael Th. Greven, ob die normative Fokussierung auf die Französische Revolution bei der Diskussion über Systemopposition tatsächlich alternativlos ist?

Zweiter Perspektivwechsel: Der leere Ort der Macht oder wie wird politische Macht und Souveränität symbolisch repräsentiert?

Nichtsäkularisierte Gesellschaften zeichneten sich noch durch die Einheit von Macht, Wissen und Recht aus. Diese Einheit war unhinterfragt und der kritischen Problematisierung entzogen, da ihr Geltungsanspruch nicht ‚von dieser Welt‘, sondern transzendenten Ursprungs war. Dieser Geltungsanspruch musste jedoch in die Gesellschaft hinein vermittelt werden. Nach Kantorowicz (1990) konnte er im Ancien Régime so lange erfolgreich aufrechterhalten werden, wie der König gleichsam zwei Körper besaß: einen irdischen und einen transzendenten. Er war daher in der Lage, zwischen beiden in seiner Person zu mitteln und so ein der Gesellschaft Externes – oder spezifischer: die göttliche Legitimität der Herrschaftsordnung und damit verbunden auch die unproblematische Geltung von Macht, Wissen und Recht – in die Gesellschaft hinein zu vermitteln. Diese Verbindung wurde spätestens durch die Enthauptung Ludwigs XVI. aufgelöst, woraufhin der zuvor mit dem Körper des Königs besetzte Ort der Macht symbolisch leer blieb. Für Claude Lefort wird durch diesen Prozess die Legitimation jeder säkularisierten politischen Ordnung letztlich normativ unbestimmt und der Ort der Macht bleibt fortan leer (vgl. Lefort 1990). Daraus folgt die *Umstrittenheit* jeglichen Geltungsanspruches auf Macht (vgl. Rödel 1990), nicht jedoch, dass die umstrittene politische Macht *keine* symbolische Repräsentation besitzt. Dass politische Macht – insbesondere in Demokratien – zudem einer Rückbindung an eine legitimationsstiftende Ressource bedarf, erscheint ebenfalls unbestritten. Es sind diese symbolischen Verdichtungen der Legitimationsressourcen politischer Macht, die auch heute noch im Zentrum systemoppositioneller Bestrebungen stehen *könnten*, unabhängig von der Tatsache, dass moderne Gesellschaften polyzentrisch sind. Folgt man Ulrich K. Preuß (1994), so existieren drei prototypische symbolische Manifestationen von Souveränität: die französische Vorstellung, wonach das Volk souverän ist; die britische Vorstellung, wonach das Parlament souverän ist und schließlich die amerikanische Vorstellung, wonach die Verfassung souverän ist. Im Parlament und in der Verfassung ist das Ganze der politischen Ordnung symbolisch zur Darstellung gebracht. Diese symbolische Repräsentation ist zugleich fiktional (weil die Gesellschaft polyzentrisch ist) und real (weil sie die Einheitsvorstellung der Souveränität kontrafaktisch erzeugt). Das britische Parlament und die amerikanische Verfassung schlagen quasi eine Brücke zwischen der Immanenz und der säkularisierten Transzendenz (verstanden als fiktionale immanente Unverfügbarkeit) und sind damit funktionale Äquivalente der Bastille oder des absoluten Monarchen. Wenn man die Legitimation einer politischen und ökonomischen Ordnung als das temporäre Ergebnis von Deutungskämpfen um Macht begreift, zugleich aber die historische Kontingenz jeder erfolgreichen Begründung von Ordnung einbezieht, dann bekommt der vermeintlich leere, aber umstrittene Ort der Macht für die

Konzeptualisierung von Systemopposition eine neue Bedeutung. Die temporäre (symbolische) Legitimation einer politischen und ökonomischen Ordnung wäre nämlich dann destabilisiert, wenn die Zustimmung dazu in Form symbolischer und performativer Praxis verweigert und zuvor noch legitimationsstiftende Ressourcen abgelehnt würden. Diese Art des systemoppositionellen Handelns lässt sich beispielhaft im Kontext der Montagsdemonstrationen in der DDR im Jahr 1989 beobachten.⁵ Indem die Demonstranten die legitimitätsstiftenden Ideen eines geteilten deutschen Volkes und zweier Staatsterritorien in ihren Forderungen ablehnten („Wir sind ein Volk“), zugleich aber den Palast der Republik und damit die Volkskammer sowie das Staatsratsgebäude in Berlin unangetastet ließen, entzogen sie der geltenden Ordnung sukzessive ihre symbolischen Legitimationsressourcen. Wie dieses Beispiel zeigt, braucht es nicht einmal mehr einen physisch und symbolisch präsenten ‚Palast der Republik‘, der erstürmt werden müsste, um in der jüngsten Vergangenheit eine friedliche Revolution ins Rollen zu bringen.

Dritter Perspektivwechsel: Ist das Konzept der Systemopposition hinreichend komplex?

Folgt man Greven, ist ein angemessenes Verständnis von Systemopposition heutzutage notwendigerweise anachronistisch: Es verweist konstitutiv auf politisch-gesellschaftliche Bedingungen, die in der Gegenwart so nicht mehr gegeben sind und es auch in Zukunft nicht mehr sein werden. Aus dieser latenten Teleologie resultiert jedoch unseres Erachtens die Aufgabe, eine konzeptionelle Angemessenheit hinsichtlich des Komplexitätsniveaus des Konzepts der Systemopposition und der politischen Gesellschaft herzustellen. Ähnlich dem Konzept der Demokratie, das in seiner mehr als 2500 Jahre währenden Entwicklung drei grundlegende Transformationen erfahren hat (vgl. Buchstein/Jörke 2003), kann argumentiert werden, dass das Konzept der Revolution ebenfalls drei grundlegende Transformationen erfahren hat: von der Idee der *rückblickenden Normativität* im Sinne der Restauration der legitimen Ordnung (re-volvere), über die Idee der *vorausblickenden Normativität* im Sinne einer kompletten Transformation der politischen und ökonomischen Sphäre durch die Immanentsierung der utopischen Gehalte der Zukunft hin zur *gegenwartsbezogenen Normativität*, in der utopische Hoffnungen nur noch in kleiner Münze der Systemtransformation mit ‚normativem Überschuss‘ ausbezahlt werden.

Vor diesem Hintergrund muss die Frage gestellt werden, warum eine Systemtransformation auf der ökonomischen Ebene unmöglich sein soll. Würde Greven die historische Kontingenz berücksichtigen, die in der gegenwärtigen Deutungsmacht des Neoliberalismus liegt, wäre es möglich, die Systemtransformation auf der ökonomischen Ebene nicht kategorisch auszuschließen.

Die gerade in den letzten vier Jahren offensichtlichen Defizite und Krisensymptome des neoliberalen Wirtschaftsparadigmas haben in der breiten öffentlichen Diskussion noch nicht dazu geführt, dass die ökonomische Systemfrage ernsthaft gestellt wurde. Dieses „befremdliche Überleben des Neoliberalismus“ (Crouch 2011) könnte damit erklärt werden, dass zwei rhetorische Strategien den Neoliberalismus besonders gut gegen Kritik zu immunisieren scheinen:⁶ die Rhetorik der *Individualisierung* und die Rhetorik der *Futurisierung*. Die wichtigere Strategie von beiden ist die Futurisierung des Neoliberalis-

5 Vgl. dazu André Brodocz: Antrittsvorlesung an der Universität Erfurt am 09.11.2011. Unveröffentlichtes Manuskript.

6 Vgl. für eine brillante Analyse der „Rhetorik der Reaktion“ den Band von Hirschman (1992).

mus, also eine Projizierung auf einen künftigen, besseren Zustand B: Neoliberaler Kapitalismus ist aus dieser Perspektive immer *Kapitalismus à venir*. Die Defizite, deren Zeitzeugen wir sind, werden damit nicht als Degenerationserscheinungen eines Wirtschaftsparadigmas gedeutet, und es kann keine sinkende Performanz durch ‚Erschöpfung‘ geben. Argumentiert wird stattdessen, dass der neoliberale Kapitalismus seine wahre Leistungsfähigkeit noch nicht entfalten können, da er bislang noch nicht wahrhaftig implementiert wurde.⁷ Der Neoliberalismus verkörpert damit die Immanentisierung utopischer Hoffnungen (das heißt die Verheißungen eines voll zur Entfaltung gekommenen neoliberalen Kapitalismus) in der Gegenwart par excellence. Diese Immanentisierung wirkt jedoch nicht systemtransformierend (also im Marx’schen Sinne), sondern vielmehr systemstabilisierend (im Arendt’schen Sinne). Die zweite rhetorische Strategie des Neoliberalismus besteht in der radikalen Individualisierung des Scheiterns in der ökonomischen Sphäre. Es ist demzufolge primär die Performanz des Einzelnen, die darüber entscheidet, wie erfolgreich er ist. Ökonomisches Scheitern wird damit von der Systemebene auf die Individualebene abgesenkt und dort mit spezifischen Charaktereigenschaften attribuiert und damit psychologisiert.⁸

Beide rhetorischen Strategien verhindern gegenwärtig erfolgreich die Ausbildung einer Systemopposition. Doch anders als bei Greven steht im Zentrum dieser Überlegung die – historisch *kontingente* – Deutungsmacht des Neoliberalismus und keine versteckte und irreversible Modernisierungstheorie. Die Herausforderung der Deutungsmacht des Neoliberalismus ist deshalb bereits Systemopposition *en miniature*. Sie besteht darin, Systemopposition an Orten zu suchen, die bislang in diesem Zusammenhang nicht in ausreichendem Maße als machtvoll (beziehungsweise vermachtet) beobachtet wurden, wie zum Beispiel politische und ökonomische Praktiken.

Als Beispiel hierfür soll hier der Vorschlag für eine alternative Form der Geldwirtschaft mithilfe sogenannter *bitcoins* dienen. Vorschläge für alternative Formen des Geldes hat es in der Vergangenheit immer wieder gegeben – häufig jedoch schienen sie für die Gesamtheit wirtschaftlichen Handelns in einem globalisierten Wirtschafts- und Finanzsystem wenig geeignet. Bitcoin hingegen ist eine Art virtuelle beziehungsweise digitale Währung, die sofortige Bezahlung weltweit von einer Person zur anderen mithilfe spezieller Technologien möglich machen soll. Dabei wird eine p2p-Technologie ohne zentrale Autorität benutzt, bei der alle Transaktionen und die Ausstellung des Geldes über ein (kollektives) Netzwerk laufen.⁹

Dass diesem Vorschlag das Potenzial unterstellt wird, wirtschaftliche und finanzbezogene Transaktionen auf eine völlig neue (und möglicherweise systemoppositionelle) Art abzuwickeln, zeigt die Reaktion eines Branchenverbandes. So warnt der Bundesverband Digitale Wirtschaft vor Bitcoin, da dieses virtuelle Geld „der Gesellschaft nachhaltig schaden“ könne und „schlichtweg gefährlich“ sei. Verbraucher und Händler sollten stattdessen „bewährten Zahlungsmitteln vertrauen“, da sich Transaktionen „prinzipiell nicht nachverfolgen“ ließen und „Eingriffe von Banken und Staaten zur Steuerung der Währung“ nicht funktionieren würden. Besonders die „Unabhängigkeit von staatlichen

7 Sämtliche Ähnlichkeiten mit historisch wirkmächtigen Ideologien sind natürlich zufälliger Natur.

8 Deutlich wird dies bei der Wortschöpfung ‚Ich-AG‘, die die kapitalstärkste Unternehmensform (die Aktiengesellschaft) mit dem vereinzelt, schutzbedürftigen und zugleich heroisch überzogenen Individuum zusammenführt.

9 Vgl. für eine ausführliche Beschreibung unter anderem www.bitcoin.org sowie <http://www.heise.de/thema/Bitcoin>.

Stellen“ wird durch den Verband kritisiert, „weil durch die automatische Steuerung der Geldmenge durch Algorithmen keine Konjunkturpolitik“ funktioniere: „Bei kriselnden Währungen können Staaten sonst die Notenpresse anwerfen und frisches Geld in den Kreislauf pumpen.“ Bemerkenswert ist an dieser Bewertung, dass hier davon ausgegangen wird, „dass ‚Ersatzwährungen‘ wie Bitcoins über kurz oder lang auch durch den Gesetzgeber verboten werden“ und dass „durch ‚den‘ zu erwartenden staatlichen Eingriff [...] eine Ansammlung von Bitcoins von einem auf den anderen Tag entwertet“ werde (Spiegel Online vom 01.06.2011).

Man mag das Potential von Bitcoins als utopische Energie der Systemopposition und die Unterstellung ihres systemtransformierenden Potentials angesichts der Deutungsmacht des Neoliberalismus in der Reaktion des Verbandes belächeln. Die Notwendigkeit jedoch, bei der Beurteilung politischer und ökonomischer Ordnungen im 21. Jahrhundert das systemtransformierende Potenzial jenes virtuellen Raumes zu berücksichtigen, der gemeinhin als ‚das Internet‘ bezeichnet wird, bleibt davon unberührt. Diesen virtuellen Raum auch bei der Formulierung eines Begriffs von Systemopposition zu berücksichtigen, ist eine wesentliche Herausforderung für die Politische Theorie. Wie groß das Potenzial dieses virtuellen Raumes für neue Formen politischen und ökonomischen Handelns ist, lässt sich nicht nur bei Angriffen von Hackern auf Regierungsnetzwerke oder angesichts sogenannter ‚Cyberkriege‘ beobachten. In großen Teilen von (Subsahara-)Afrika haben sich infolge der Einführung von Mobiltelefonen innerhalb kürzester Zeit politische und ökonomische Praktiken massiv verändert.

Systemopposition heute zu konzeptualisieren, bedeutet, nicht davor zurückzuschrecken, neben der politischen und ökonomischen Sphäre auch den virtuellen Raum zu berücksichtigen und neue Symbolisierungen und Praktiken in den Blick zu nehmen. Die Frage, ob das virtuelle Zeitalter nicht bereits einen bislang unverstandenen Übergang von einem gegenwärtigen Zustand A in einen künftigen Zustand B beschreibt, bleibt bis dahin noch offen.

Literatur

- Adams, John, 1979: A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America. Volume 1, Aalen.
- Arendt, Hannah, 1963: Über die Revolution, München.
- Buchstein, Hubertus / Jörke, Dirk, 2003: Das Unbehagen an der Demokratietheorie. In: Leviathan 31, 470–495.
- Castoriadis, Cornelius, 1984: Gesellschaft als imaginäre Institution: Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt (Main).
- Crèvecoeur, John H., 1925: Letters from an American Farmer, New York.
- Crouch, Colin, 2011: Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus, Berlin.
- Greven, Michael Th., 2011: Ist Systemopposition heute noch möglich? In: Zeitschrift für Politische Theorie 2, 85–96.
- Greven, Michael Th., 2011a: Systemopposition: Kontingenz, Ideologie und Utopie im politischen Denken der 1960er Jahre, Opladen.
- Hirschmann, Albert O., 1992: Denken gegen die Zukunft. Die Rhetorik der Reaktion, München.
- Jellinek, Georg, 1966: Allgemeine Staatslehre, Bad Homburg.
- Kantorowicz, Ernst H., 1990: Die zwei Körper des Königs: Eine Studie zur politischen Theorie des Mittelalters, München.
- Lefort, Claude, 1990: Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt (Main), 281–297.

- Preuß, Ulrich K., 1994: Zum Begriff der Verfassung: Die Ordnung des Politischen, Frankfurt (Main).
- Rödel, Ulrich, 1990: Einleitung. In: Ders. (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 7–29.
- Spiegel Online, 2011: Wirtschaftsverband erwartet Bitcoin-Verbot; <http://www.spiegel.de/netzwelt/web/0,1518,766167,00.html>, 31.01.2012.
- The Federalist 1901: A Collection of Essays by Alexander Hamilton, John Jay and James Madison, New York.
- Vorländer, Hans, 2009: Die Gründer und die Klassiker. In: Gernot Kamecke / Bruno Klein / Jürgen Müller (Hrsg.), *Antike als Konzept. Lesarten in Kunst, Literatur und Politik*, Berlin, 112–124.

Für eine Kritik postdemokratischer Subjektivierungsmächte

Eine Replik auf Claudia Ritzi und Daniel Schulz

*Dagmar Comtesse, Katrin Meyer**

Am 14. November 2011 wird in Zürich das Occupy-Camp, das sich im Herzen des Schweizer Finanzplatzes eingerichtet hat, mit der Begründung geräumt, es widerspreche dem Prinzip der Rechtsgleichheit, einzelnen politischen Bewegungen im öffentlichen Raum Platz zuzugestehen und andere politische Gruppen dadurch ungleich zu behandeln. Dieser Umgang mit der Occupy-Bewegung ist ein prägnantes Beispiel dafür, wie derzeit politische Kämpfe in legalistische Fragen umgebogen und dem gesellschaftlichen Konsens untergeordnet werden. Er ist demnach ein postdemokratisches Phänomen *par excellence*, wenn Postdemokratie jene Praktiken bezeichnet, die im Namen einer rechtsstaatlichen Demokratie demokratische Gleichheitsforderungen verhindern. Allerdings sind die vielfältigen Dimensionen der Postdemokratie nicht zu erkennen, wenn sich die Analyseperspektive nur auf das Verhältnis von BürgerIn und Staat beschränkt. Gefordert ist vielmehr, den Blick aus einer poststrukturalistischen und postmarxistischen Perspektive auf das Feld der gesellschaftlich relevanten Subjektivierungsmächte zu lenken und den (Post-)Demokratiebegriff über den staatstheoretischen Rahmen hinaus auf soziale, ökonomische, kulturelle und symbolische Praktiken auszudehnen.

In der letzten Nummer dieser Zeitschrift formulierten Claudia Ritzi und Daniel Schulz mit unterschiedlichen Argumenten ihren Zweifel daran, ob ein solcher, durch eine postmarxistische und poststrukturalistische Perspektive gewonnener Begriff von Postdemokratie zur Kritik gegenwärtiger Demokratieformen hilfreich sei respektive in der bisherigen Form die bestehenden Analysen an Klarheit übertreffen könne (vgl. Ritzi 2011; Schulz 2011). Im Rückgriff auf Jacques Rancière und Wendy Brown haben wir ein solches Projekt vorgeschlagen und das gegenwärtige Phänomen der Postdemokratie durch zwei Elemente definiert: Als postdemokratisch gelten uns erstens im Sinne von Rancière Praktiken und Institutionen, die die demokratischen Auseinandersetzungen um Gleichheit im Namen eines konsensorientierten Demokratieverständnisses verunmöglichen, und zweitens im Sinne von Brown Praktiken und Institutionen, die das streitbare Verständnis von Freiheit und Partizipation durch die Entfaltung liberaler Wissens- und Subjektivierungsmächte aushöhlen (vgl. Comtesse/Meyer 2011). Dagegen meint Daniel Schulz, dass diese Perspektive zur langen Tradition liberaler, marxistischer und kommu-

* Dagmar Comtesse, M. A., Goethe-Universität Frankfurt; Kontakt: comtesse@em.uni-frankfurt.de
Dr. Katrin Meyer, Universität Basel; Kontakt: katrin.meyer@unibas.ch

nitaristischer Demokratiekritik kaum Neues beitragen könne (vgl. Schulz 2011: 76). Und Claudia Ritzi hält die Verbindung von Rancière und Brown für die Klärung von Entdemokratisierungsprozessen zwar für hilfreich, sieht aber die Zuspitzung des Postdemokratie-Begriffs auf das Verhältnis von Demos, Kratie und Subjektivierungskonzeptionen als nicht zentral und schlägt dagegen vor, sich stärker auf Fragen der „Veränderungen des öffentlichen Diskurses und der diesen strukturierenden hegemonialen Deutungsmuster“ (Ritzi 2011: 83) zu konzentrieren.

Was die postmarxistische und poststrukturalistische Konzeption der Postdemokratie von liberalen, marxistischen und kommunitaristischen Demokratieanalysen unterscheidet, ist das ambivalente Verständnis von Subjektivierungsmächten, die Subjekte im doppelten Sinn des Wortes subjektivieren, das heißt: unterwerfen und ermächtigen. Deren Einbezug ist sowohl für die Kritik gegenwärtiger Demokratien wie auch für das normative Verständnis von Demokratie entscheidend. Allerdings hängt der Gewinn dieser Perspektivenerweiterung davon ab, wie sich die Teilhabe an Subjektivierungsmächten überhaupt denken lässt und wie die *gleiche* Teilhabe konzeptualisierbar ist.

Daniel Schulz versteht unter Subjektivierungsmächten jene Bedingungen, die der Entfaltung einer mündigen und autonomen Person als Grundlage dienen. So weist er darauf hin, dass sich im liberalen Denken von Kant bis Tocqueville das Bewusstsein dafür finde, dass „die ‚Subjektivierungsmächte‘ – allen voran in Form der individuellen und gleichen Bildung – immer Grundlage von Autonomie und Teilhabe“ (Schulz 2011: 79) seien. Zugleich verteidigt er gegen den Primat politischer Gleichheitsforderungen und die „[p]olitische Aktivierung und Produktion von Präsenz in einer repräsentativ entfremdeten Welt“ (ebd.) das liberale Credo für eine Freiheit *von* politischer Partizipation. Mit diesem Gegensatz zwischen gesellschaftlich-politisch erzwungener Gleichheit und individueller Freiheit, den Schulz in bewährter liberaler Tradition eröffnet (und uns unterstellt), bewegt sich Schulz in einem normativen Denkraum, der exakt unserer Definition von Postdemokratie entspricht. Die These, es sei im Namen der individuellen Freiheit das bürgerliche Subjekt vor seiner entgrenzenden Politisierung zu schützen, entzieht diesem Subjekt erstens das Begehren, seine eigene Freiheit als kollektive zu verstehen und über die individuelle Präferenzstruktur hinaus als partizipative Praxis zu deuten; zweitens verunmöglicht sie dem liberalen Subjekt die kritische Einsicht, sich selbst als geformt, unterworfen, verdinglicht oder entfremdet zu verstehen (zum Beispiel durch die Formierung als liberales Begehrenssubjekt im Sinne des *homo oeconomicus* oder als naturhaft konzipiertes Subjekt biologischer Triebe); und drittens verschließt sie den Blick auf jene Mechanismen, durch die die Gleichheitsforderung der ausgeschlossenen oder minderwertigen Subjekte, die keinen Zugang zu den liberalen Freiheitspraktiken haben, unsichtbar gemacht wird.

Gegen diesen dreifachen Entdemokratisierungseffekt mit der Forderung nach gleicher Bildung und der Erziehung zur Urteilsfähigkeit zu antworten ist darum unterkomplex, weil Bildung, Wissen und Erziehung Subjekte nicht nur ermächtigen, sondern auch unterwerfen, und mithin als Subjektivierungsmächte im oben genannten, ambivalenten Sinn wirken. Subjekte müssen an Bildung also nicht nur partizipieren, sondern diese als *Macht* auch mitbestimmen können.

Denn was heißt Bildung? Sollen Kinder lernen, wie sie sich in einer neoliberalen Ökonomie behaupten können? Gehören das Verstehen von Börsendaten und des internationalen Währungssystems zum Schulfach wie Biologie und Geschichte? Oder sollten stattdessen marxistische Kapitalismusanalyse und globale Emanzipationsbewegungen – ‚unterworfenen Wissen‘ nach Foucault – auf dem Lehrplan stehen?

Die politische Bedeutung solcher Fragen wird angesichts der Finanzkrise einsichtig, die ein konkretes Beispiel dafür abgibt, was der Streit um die gleiche Teilhabe an Subjektivierungsmächten bedeuten kann. Zunächst rückt die Subjektivierungsmacht ‚Wirtschaftsform‘ überhaupt erst in den Bereich der Infragestellung, das heißt, es muss erkannt werden, dass eine Wirtschaftsform nicht einfach ein gesellschaftliches Teilsystem mit einer eigenen Rationalität und einem eigenen Code bildet, sondern dass die ökonomische Rationalität durch Alltagspraktiken, Denkformen und institutionelle Settings getragen wird, die die Ausbildung individueller und kollektiver Subjekte mitbestimmen. So ist das moderne bürgerliche Subjekt in seiner Handlungsfähigkeit und Begehrensstruktur entscheidend durch den Geist des liberalen Rationalismus bestimmt (so schon Horkheimer 1947/1985). Erst mit dieser Freilegung wird klar, dass Fragen der Ökonomie in das Feld partizipatorischer Mitbestimmung fallen könnten und aus demokratischer Sicht auch fallen müssen. Dass sowohl diese Erkenntnis als auch die daraus folgende Forderung nach demokratischer Teilhabe eine *alte* marxistische, sozialdemokratische und sogar – wenn auch weniger auf demokratische Teilhabe als auf elitär-exekutive Führung zielende – ordoliberalen Ansicht ist, weist wiederum auf den Umfang der *neoliberalen* Subjektivierung hin, die erfolgreich den Imperativ der marktcompatiblen Politik- und Lebensführung implementiert hat. Dieser unterschiedlichsten Kritik an der neoliberalen Wirtschaftsform entsprechend, sind die möglichen politischen Maßnahmen zur Gestaltung der Teilhabe an der ökonomischen Subjektivierungsmacht auch in einem breiten Spektrum vertreten: von der Zusammenlegung aller Banken zu einer jeweils staatlichen Zentralbank über das ‚Rettungsübernahmegesetz‘ der deutschen Bundesregierung vom April 2009 (zeitlich befristete Enteignung einer systemrelevanten Bank) bis hin zu einer bloßen Trennung von Kredit-Bankgeschäft und Investmentbanking (Trennbankensystem). Die demokratische Qualifizierung der verschiedenen Maßnahmen richtet sich jedoch danach, inwieweit die Teilhabe an der Gleichheit der Subjektivierten orientiert ist. Das könnte am Beispiel der Banken heißen, dass alle Subjekte gleichermaßen Kredite bekommen sollen. Es könnte auch bedeuten, dass es demokratisch bestimmte Kriterien der Kreditvergabe geben muss.

Postdemokratisch sind diese Debatten dann, wenn sich die demokratische Re-Organisation des Bankensystems nur an Subjekte adressiert, die die ‚Wahrheit‘ der Märkte kennen. So ist der Ruf nach einem gerechten Finanzsystem nicht vor der Gefahr gefeit, zugleich ein Wahrheitsregime zu verstärken, das ExpertInnen, Fachleute und SpezialistInnen notwendig macht, die im Namen und an der Stelle von BürgerInnen über die Bedingungen entscheiden, unter denen staatliche und private Akteure ökonomisch handlungsfähig sind. Dieses Expertentum schafft und verdeckt im Sinne Rancières Ungleichheit und es ist im Sinne Browns der Ausdruck ambivalenter, subjektivierender Wissensregimes.

Demokratie als Streit um die gleiche Teilhabe an den Subjektivierungsmächten bedeutet also dreierlei: Subjektivierungsmächte müssen erkannt werden, die Teilhabe muss als möglich und als wünschenswert wahrgenommen werden und die Ermöglichung der Teilhabe muss sich an der Gleichheit aller Subjektivierten orientieren.

Auch wenn es durchaus in unserem Sinn der Verwendung des Begriffs Postdemokratie läge, eine von Claudia Ritzki im Anschluß an unseren Artikel geforderte Diskursanalyse der öffentlichen Deutungsmuster hinsichtlich von Entdemokratisierungstendenzen durchzuführen, so sind es auch hier wieder die Begriffe ‚Subjektivierungsmacht‘ und ‚Subjektivierung‘, die unsere Verwendung von Postdemokratie weit über ein solches Programm hinaustreiben. Denn während Schulz die Bedeutung der Subjektivierungs-

mächte verkennt, scheint bei Ritzi das Verständnis für die Tragweite unseres Postdemokratiebegriffs an einem intertextuellen Missverständnis zu scheitern.

So ist Ritzi zwar zuzustimmen, dass die hegemonialen Formen von Öffentlichkeit tatsächlich wichtige „Indikatoren für Entdemokratisierungsprozesse“ (Ritzi 2011: 83) sind und auch im Sinne von Rancière zu den genuinen „Subjektivierungsbedingungen“ (ebd.) in der Postdemokratie gehören. Postdemokratische Subjektivierungsmächte greifen aber über das Öffentliche hinaus und machen die *Subjekte selber* zu einem Kampfplatz der (verhinderten) Demokratisierung. Diese Erweiterung kann mit Rancières emanzipatorischem Subjektivierungsmodell nicht mehr erfasst werden.

So entspricht die ‚politische Subjektivierung‘ von Rancière nicht der Kritik liberaler Subjektivierungsmächte Wendy Browns. Das politische Subjekt Rancières entwickelt sich zwar in der Auseinandersetzung mit hegemonialen Diskursen, dennoch bleibt das Erscheinen des Demos selber immer in der Bruchsituation. Die Subjekt-Werdung ist bei Rancière ganz im Sinne seiner Seh-Metaphorik zu verstehen: Das politische Subjekt des Demos (die ‚Sans-Papiers‘, die ‚Frauen‘) wird im Moment der Auseinandersetzung mit der bestehenden Ordnung als Subjekt überhaupt erst wahrnehmbar, so dass die Subjektivierung sich auf diesen Prozess der Sichtbarwerdung beschränkt. Verdeutlichen können wir das mit Isabell Loreys Rancière-Interpretation, die das Aktuelle des Rancière’schen Demokratiebegriffs betont (vgl. Lorey 2011a: 300–313) und auf die Occupy-Bewegung überträgt (vgl. Lorey 2011b). Am Beispiel deren aktueller (wie sie sagt, „präsentischer“) Selbstregierung wird deutlich, dass die politische Subjektivierung sich in den Camps abspielt, im öffentlichen Protest und seiner Organisation. Somit ist diese Subjektivierung des Demos zwar als ein historischer Moment raum-zeitlich situiert und ereignet sich in Konfrontation mit der vorausgehenden Machtkonstellation (zur Historizität dieses Subjekt-Werdens als „Exodus und Bresche“ vgl. Lorey 2011a: 307 ff.), aber deren produktiver Einfluss wird in der politischen Subjektivierung als Konstitution einer *neuen* Gemeinschaft konzeptuell nachrangig. Wir verstehen dagegen Browns Subjektivierungsbegriff als Bezeichnung für eine historische Formung der Subjekte, *bevor* es zur politischen Gleichheitsforderung kommt. Diese Subjektivierungen können zur politischen Teilhabe befähigen oder diese behindern. So ist auch die präsentische Occupy-Bewegung durch intersektionale Hierarchien und Hegemonien bestimmt, die darüber entscheiden, wer die Macht und die Möglichkeit hat, sich auf einem Platz zu versammeln und Gleichheit als politische Forderung zu verkörpern. Dadurch wirken in der neuen Bewegung alte Ermächtigungen und Ausschlüsse weiter.¹ Dieses Wechselspiel von vorgängiger ‚sozialer‘ Subjektivierung und ereignishafter politischer Subjektivierung lässt sich mit Judith Butler als Ausdruck von zwei Machtformen bezeichnen: es ist einerseits die Machtform nach Foucault’schem Verständnis, die durch „etablierte Architektur und Topographien der Macht auf uns wirkt“, und andererseits die Machtform nach Arendt’schem Verständnis,

1 Die Subjektivierungsformen der Occupy-Bewegung sind relativ eng. Es braucht Muße, Flexibilität und ökonomische Ressourcen, um sich wochenlang auf einem Platz zu versammeln. Die Besetzung impliziert Freiräume am Arbeitsplatz, die Bereitschaft zum Risiko, seine Arbeit wegen Fernbleibens zu verlieren, aber auch Unabhängigkeit von Fürsorgeleistungen für Kinder oder Alte, die an ein privates Zuhause gekoppelt sind. Andererseits gilt die Bewegung in der öffentlichen Wahrnehmung als tot, wenn sich auf den Plätzen nur noch Arbeitslose und Obdachlose versammeln, also Menschen, die *zu viel* Zeit oder *gar kein* Zuhause haben. Die Macht der Bewegung zehrt auch von der Macht der einzelnen Subjekte, die ihr angehören. Zur Fokussierung der ‚neuen‘ demokratischen Partizipationsforen auf bürgerliche Mittelschichten vgl. Jörke 2011. Auf dieses Problem macht auch Daniel Schulz aufmerksam (vgl. 2011: 79).

in der wir „durch Handeln den politischen Raum zum Sein bringen“ (Butler 2011, unsere Übersetzung). Gemäß dieser Unterscheidung verstehen Rancière und Lorey die politische Subjektivierung in der Logik der Arendt'schen Macht, während Brown die Bedeutung der vorgängigen Subjektivierung im Sinne Foucaults fokussiert.

Die Subjektivierungsmächte durchkreuzen demnach die demokratischen Gleichheitsforderungen im historischen Feld von Machtbedingungen und Machtwirkungen, ohne sie logisch als Forderungen aufzuheben. Die Verbindung von Brown und Rancière ist in unseren Augen deswegen so gewinnbringend, weil sie diesen Zusammenhang deutlich macht. Wir halten an der These fest, dass die radikaldemokratische Forderung nach gleicher Teilhabe bedeutet, um das möglichst hohe Maß an kollektiver Mitgestaltung jener Mächte zu kämpfen, die uns subjektivieren.

Literatur

- Butler, Judith, 2011: Bodies in Alliance and the Politics of the Street; <http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en>, 07.12.2011.
- Comtesse, Dagmar / Meyer, Katrin, 2011: Plurale Perspektiven auf die Postdemokratie. In: Zeitschrift für Politische Theorie 2, 63–75.
- Horkheimer, Max, 1947/1985: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In: Ders., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, herausgegeben von Alfred Schmidt, Frankfurt (Main), 11–174.
- Jörke, Dirk, 2011: Bürgerbeteiligung in der Postdemokratie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 1–2, 13–18.
- Lorey, Isabell, 2011a: Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie, Zürich.
- Lorey, Isabell, 2011b: Non-representationist, Presentist Democracy; <http://eipcp.net/transversal/1011/lorey/en>, 07.12.2011.
- Ritzi, Claudia, 2011: Demokratie und Öffentlichkeit unter den Bedingungen neoliberaler Hegemonie. In: Zeitschrift für Politische Theorie 2, 81–84.
- Schulz, Daniel, 2011: Postdemokratie und Liberalismus: Eine neue Perspektive? In: Zeitschrift für Politische Theorie 2, 76–80.

Die Genealogie der Menschenrechte

Marcus Llanque *

Joas, Hans, 2011: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt (Main)

Sind die Menschenrechte primär ‚Rechte‘ und sind daher Juristen berufen, ihren Inhalt und ihre Grenzen zu klären oder sind sie eine Chiffre für universale Begründbarkeit und gehören damit zum Kerngeschäft der Philosophie, die sich auf Inhalt und Grenzen ihrer Geltung konzentriert? Oder sind die Menschenrechte primär aus den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen ihrer Entstehung zu begreifen, weshalb sich Historiker¹ damit beschäftigen müssen? Hans Joas will in seinem jüngsten Buch einige der genannten Perspektiven in einer „Genealogie der Menschenrechte“ bündeln, die Genese und Geltung der Menschenrechte zusammenführen und um eine Komponente ergänzen, die ihm als Soziologen bedeutsam ist: um die Dimension sozialer Praxis von im weitesten Sinne zivilgesellschaftlicher Aktivität, ob intellektuelle Diskurse in der Öffentlichkeit oder mobilisierende Kampagnen von Menschenrechtsaktivisten.

Das Buch trägt Gedanken zusammen, die Joas in den vergangenen Jahren vereinzelt in Aufsätzen publizierte oder in Vorlesungen vortrug, vor allem in den im Jahre 2002 an der Humboldt-Universität gehaltenen Gardini Lectures. Joas setzt dabei den Beginn der Menschenrechte mit den modernen Erklärungen der Menschenrechte im ausgehenden 18. Jahrhundert an und stellt diese Erklärungen inmitten zweier politischer wie intellektueller Entwicklungen, die sich im nachhinein als Menschenrechtskampagnen dechiffrieren lassen: die Zurückdrängung der Folter mit Schwerpunkt im 18. Jahrhundert und die Antisklaverei-Bewegung mit Schwerpunkt im 19.

Jahrhundert. Joas diskutiert ferner den Beitrag des christlich-jüdischen Menschenbildes zur Ausformung der modernen Idee der Menschenrechte und abschließend untersucht er anhand der Entstehung der Menschenrechtserklärung von 1948 die Frage, ob die ihr zugrunde liegende Idee der Menschenrechte von einer bestimmten Tradition abhing oder verschiedene Kulturen maßgeblich beteiligt waren.

Die genannten Aspekte sind für sich betrachtet weder überraschend noch innovativ. Es sind vor allem zwei Elemente, welche dieses Buch bedeutsam machen, erstens die methodische Überlegung einer „affirmativen Genealogie“ und zweitens die Interpretation der Menschenrechtsidee aus dem Grundgedanken der „Sakralität der Person“ heraus.

Genealogie

Von einer Genealogie der Menschenrechte zu sprechen, erinnert zunächst an Foucault, mit dem sich Joas auch ausführlich auseinandersetzt und von dem er sich abhebt. Joas will mit seiner affirmativen Genealogie einen Kontrapunkt zu Foucault auch in methodischer Hinsicht setzen. Damit will sich Joas aber nicht mit der Diskursanalyse beschäftigen, welche immerhin die intensivste und zugleich meist über Foucault hinausgehende Adaption vornimmt, sondern mit dem in der Ideengeschichte und Politischen Theorie nicht nachlassenden Interesse an Foucault, die darin besonders den aufklärerischen Gestus schätzt, mit welchem beherrschende, machtvolle, unterdrückende Phänomene untersucht werden. Mit Foucault kann man die in den Strukturen der Gesellschaft angelegten subtilen Zwänge erkunden, die nicht mehr des Machthabers bedürfen, um massiv Macht auszuüben. Dazu zählen auch Normenbestände wie die Menschenrechte, die als hegemoniale

* Prof. Dr. Marcus Llanque, Universität Augsburg
Kontakt: marcus.llanque@phil.uni-augsburg.de

1 Zugunsten der besseren Lesbarkeit wird das generische Maskulinum verwendet.

Präokkupation der politischen Öffentlichkeit ebenso inklusiv wie exklusiv wirken können. Kritiker der Menschenrechte bedienen sich der Foucaultschen Methode, um die Herrschaftsimplicationen des Gebrauchs der Menschenrechte zu entlarven, da die Menschenrechte zum universal-legitimatorischen Narrativ der Gegenwart geworden sind und daher das machtpolitische Potential bergen, Differenzen zu ziehen zwischen jenen, die mit Menschenrechten ihre Politik legitimieren und jenen, deren Politik mit Hilfe der Menschenrechte delegitimiert wird (Tony Evans). Diese Problematik sieht Joas nicht. Er spricht zwar auch vom Narrativ als notwendiger Ergänzung zur rationalen Begründung der Menschenrechte, meint damit aber die Einbeziehung ganz unterschiedlicher sozialer Praktiken im Umgang mit den Menschenrechten, deren Bedeutung nicht in ihrer universalen Letztbegründetheit liegt, sondern in dem Faktum ihrer erwiesenen Motivationskraft, Menschen zum Einsatz für die Menschenrechte zu bestimmen. Für Joas ist die Genealogie Foucaultscher Provenienz notwendigerweise destruktiv, er hingegen will sich affirmativ mit jenen Normenbeständen wie den Menschenrechten beschäftigen, die nicht kritisiert, sondern bejaht wurden. Seiner Ansicht nach war und ist aber das Narrativ der Genese der Menschenrechte immer ein zentraler Bestandteil auch seiner Geltung gewesen, weshalb er auch Genese und Geltung nicht von vornherein differenzieren möchte.

Affirmation klingt wie die Bejahung des Faktischen, ungeachtet seiner allgemeinen oder gar universalen Legitimation. Das bringt ihn in ein Spannungsverhältnis mit dem Habermas'schen Denksatz. Joas ist um Verträglichkeit mit der Habermas'schen Theorie der Normativität bemüht. Die von Habermas geforderte Trennung von Geltung und Genese habe er für den Fall der Werte nicht so strikt verlangt wie bei normativen Geltungsansprüchen, in diese Lücke stellt sich Joas, wenn er von Menschenrechten als Werten spricht. Er spricht nicht darüber, dass Habermas die Menschenrechte ausdrücklich nicht als Werte, sondern als Rechte konzipiert wissen will, um sie den mit Werten unvermeidlich verbundenen ideologischen Konflikten zu entziehen. Joas erinnert lieber an die pragmatischen Wurzeln der Diskursethik von Apel und Habermas und will hier anknüpfen, um die Motivationsfrage zu klären, welche die Diskursethik offenlässt: nämlich nicht nur begründen zu können, warum ein bestimmtes Deliberationsergebnis als gültig anzusehen sei, sondern auch erklären zu können, wie und warum sich Debattenteilnehmer überhaupt an einer solchen Deliberation beteiligen und sich darüber hinaus zur Einhaltung ihrer Ergebnisse verpflichtet fühlen. Gegen die von Habermas bekundete schwache Kraft ra-

tionaler Motivation will Joas die starke Kraft moralischer Motivation setzen. Sie tritt aber nicht als ein abstraktes Wollen auf, sondern als das konkrete Wollen von Aktivisten, die in der Verfolgung dieser und jener Teilaspekte der Menschenrechte ihre Verpflichtung den Menschenrechten als Ganzen gegenüber demonstrierten. Ohne dass Joas dies ausdrücklich bekundet, schlägt sich hier ein Gedanke nieder, den Hegel gegen Kant formuliert hatte. Jedenfalls fügen sich die vielen einzelnen „Geschichten“ konkreter sozialer Praxis wie der Kampf gegen die Folter oder gegen die Sklaverei in die Genealogie der Menschenrechte ein.

Was ist nun der Faden dieser vielen Geschichten, was ist das Narrativ der Menschenrechte, wirksam auch dort, wo nicht ausdrücklich von Menschenrechten die Rede ist? Joas identifiziert es in der „Sakralität der Person“.

Sakralität

Sakralität der Person meint, die menschliche Person als heilig aufzufassen. Damit stellt er sich bewusst in ein Kreuzfeuer der Einwände, auf die er antizipierend eingeht. Einerseits will Joas nicht auf rationale Argumentation verzichten: Sakralität soll ihm nicht bedeuten, dass Inhalt und Grenzen der Menschenrechte der öffentlichen Debatte entzogen wären oder gegen alle wissenschaftliche Kritik erhaben sind. Andererseits will Joas auch nicht dem Gedanken Durkheims folgen, eine Religion der Menschlichkeit zu formulieren, Menschenrechte sind ihm keine Zivilreligion, die man verordnen kann. Sakralität soll auch nicht soweit gehen, dass nur noch das subjektive Empfinden Quelle und Wächterin der Menschenrechte ist (was sich gegen Lynn Hunts These der zunehmenden Ausbreitung der mitmenschlichen Empathie als Voraussetzung der Menschenrechte richtet).

In der Kampagne gegen die Sklaverei waren Emotionen wirkmächtig. Die Aktivitäten wurden aber nicht nur von der Empörung gegen die Täter und dem Mitgefühl für die Opfer der Sklaverei motiviert, sagt Joas, sondern setzten eine intensive intellektuelle Verarbeitung des Geschehens voraus und den Aufbau institutioneller Handlungsverknüpfungen, die berühmten transnationalen Netzwerke. Moralisches Gefühl alleine reicht also nicht, es bedarf kollektiver Handlungen. So bündeln sich in der sozialen Praxis des Kampfes für die Menschenrechte unterschiedlichste Motive, Erfahrungen und Ambitionen. Die Motive der sich engagierenden Akteure waren stets vielfältig und keineswegs eine gedankliche Ableitung aus einem vorher intellektuell eingesehenen Zielwert „Menschenrechte“.

Für Joas ermöglicht die Konzentration auf die soziale Praxis auch die Befreiung aus der kulturalis-

tischen Zwangsjacke, in welcher soziale Vorgänge aus dem angeblich festen Inhalt von Kulturen gedeutet werden und Menschen sich darin wie Gefangene bewegen. Handlungen unterbrechen Systemzwänge, interpretieren kulturelle Sinnbezüge neu und erweitern oder verändern sie. Die christliche Motivation vieler Akteure in der Antisklavereibewegung wie in der Entwicklung der Menschenrechte ist für Joas unübersehbar, was jedoch nicht bedeutet, dass deswegen diese Kampagne eine spezifisch christliche war. Joas will den Eindruck vermeiden, die Idee der Sakralität der Person sei eine Übertragung eines christlichen Gedankens auf die säkulare Welt der Menschenrechte. Die innere Logik religiöser Erfahrung zu rekonstruieren, mit diesem an William James angelehnten Erkenntnisinteresse thematisiert Joas auch die Religion als praktische Erfahrung. Ihm geht es nur um den Nachweis, dass es keine Verletzung der christlichen Tradition sei, die in ihr angelegte Moral in Richtung der Menschenrechte zu überschreiten. Aus dem Moralbestand des Christentums wurde ein universalistischer Strang herausgelöst und zum prägenden Selbstverständnis uminterpretiert. Aus Christen werden menschenrechtliche Moralisten, was nicht bedeutet, dass jeder Christ aufgrund seiner Religion diese Wendung vornehmen wird, und es bedeutet auch nicht, dass Christen für ihren Einsatz für die Menschenrechte ihren Glauben opfern müssen. Dieser Vorgang lässt sich laut Joas bei allen Religionen und Kulturen zumindest als Potential erkennen.

Wenn dies aber so ist, so fragt es sich, warum Joas nicht auch die antiken Wurzeln der Menschenrechtsidee in ihre Genealogie einbezieht. Der vertraute Gedanke der zunächst naturrechtlichen Verankerung der Menschenrechte erlaubt es nämlich, hinter der christlichen Kultur den antiken Vorarbeiten nachzugehen. Das Christentum hat wesentliche antike Ideen, die wir heute in die Tradition des Humanismus stellen, aufgegriffen und uminterpretiert, diese konnten aber auch, ungeachtet des christlichen Anteils an der Verbreitung von Sittlichkeit, durch jahrhundertelange Rezeption der antiken Bestände immer wieder neu rezipiert und adaptiert werden. Der Vergleich mit dem antiken Verständnis der Sakralität wäre ferner für den kulturvergleichenden Umgang mit Sakralität aufschlussreich. Wie nämlich soziale (Kirche) und politische Ordnungen (Staat, Demokratie) mit heiligen, dem unmittelbaren politischen Zugriff entzogenen Normbeständen umgehen, kann sehr unterschiedlich sein.

Sakralität ist eine sehr zwiespältige Vorstellung. Etwas als heilig zu befinden, stellt es außerhalb der Verfügungsgewalt der Menschen: Hierzu gehören seit jeher Institutionen des Schutzes wie das Asyl, das zu brechen als Frevel galt. Unverfügbarkeit heißt Unbedingtheit des Schutzes, ganz gleich welche

Gründe Menschen für die Missachtung anführen. Solche Beispiele der Sakralität machen erkennbar, wie weit Individualschutz in der menschlichen Kulturgeschichte zurückreicht. Doch Sakralität kann sich auch auf ganz andere Gegenstände beziehen. So wie das Individuum für geheiligt erklärt werden kann, so kann es der Bezirk der Gottheit, der alle individuellen Belange bis zum Leben hin geopfert werden können, so kann es das geheiligte Land, aus welchem die Unwürdigen verwiesen werden und die Würdigen legitimiert sind, diese Exklusion vorzunehmen.

Joas selbst thematisiert die Konkurrenz der Sakralität der Person zur Tendenz einer Sakralisierung der Nation im 19. Jahrhundert. Er verkennt jedoch, dass es sich hierbei nicht nur um eine bloße Konkurrenz dessen handelt, was als heilig zu gelten habe, sondern auch um eine Interpretation von Individualität, ob sich der Mensch nämlich als unverwechselbares Individuum verstehen oder als Teil einer Kollektivperson. Der Interpretationsstreit reicht bis in die Erklärung der Menschenrechte von 1948 hinein, mit welcher Joas sein Buch endet, ob die Erklärung nämlich auf einem liberal-individualistischen Vorverständnis von Individualität beruhe oder dieser Individualismus mit der sozialen Einbettung des Menschen in kollektive Zusammenhänge verknüpft werden muss.

Die Genealogie der Menschenrechte als Forschungsprogramm

Wenn die Menschenrechte das große normative Teles der Moderne sind, in das alle normativen Vorstellungen kulminieren, so wäre es verwunderlich, wenn sie nur eine Wurzel hätten. Eine Genealogie der Menschenrechte kann keine Modellzeichnung nach dem Vorbild der Philosophie sein, die aus begründungstheoretischer Perspektive und in universalistischer Absicht in nur einem Grundgedanken das Fundament sucht, normentheoretisch oder kontraktualistisch, aus dem die Menschenrechte, vor allem ihr Vorrang vor anderen Normprogrammen, gerechtfertigt wären; eine Genealogie der Menschenrechte muss alle tatsächlich wirksamen und in die Idee einfließenden Wurzeln thematisieren, ihre gegenseitigen Verwicklungen, ihre unregelmäßigen Entwicklungen. Insofern setzt die Genealogie eine empirische Forschung der Normativität voraus, darin ist Joas recht zu geben, und er exerziert es an einigen Beispielen auch vor; doch in einzelnen Beispielen kann die Genealogie nicht ihr Bewenden haben. Die Genealogie der Menschenrechte setzt sich aus unterschiedlichen Strängen zusammen, und Recht und Literatur sind darunter nicht die schmalsten.

Es verwundert nicht, dass der Soziologie Joas die Soziologie als eine maßgebliche Disziplin ausmacht, die Menschenrechte zu thematisieren. Texte von Durkheim, Weber, Simmel, Parsons werden ganz selbstverständlich herangezogen, um das Verhältnis von Menschenrechten zur Säkularisierung, zur Moderne, zur Religion zu erörtern. Doch auch jene soziologischen Texte gehören zur Genealogie der Menschenrechte, die sich nicht so ohne weiteres affirmativ äußerten. Immerhin gab es eine verbreitete Skepsis der klassischen Soziologie gegenüber der Idee der Menschenrechte, insofern der bloße Grundgedanke, das Individuum als absoluten Rechtsträger zu behaupten, der Grundidee der Soziologie zu widersprechen scheint, wonach das Individuum nur als geselliges, als in Interaktionen befindliches kommunizierendes Wesen zu verstehen ist. Die Menschenrechte scheinen daher der sozialen Realität zu widersprechen. Daher kritisierte Karl Marx, den Simmel und Weber als ihren soziologischen Vordenker akzeptiert hätten, die Kurzschlüssigkeit des Projektes, ein konkretes gesellschaftliches Problem wie die Randstellung einer sozialen Gruppe (sein Beispiel war das Judentum in der bürgerlichen Gesellschaft nach der Französischen Revolution) dadurch beheben zu wollen, dass man den Juden zu einem abstrakten Menschen erklärt. Daher sprach Max Weber vom Fanatismus der Menschenrechte dort, wo ihr Normenprogramm wie ein Fanal hoch gehalten wird, und zwar ungeachtet aller sozialen Einwände bezüglich der Wirklichkeit ihrer Möglichkeit. So lange die Menschenrechte eine Kopfgeburt waren, erhoben Soziologen Einwände gegen eine naive ‚Erklärung‘ der Menschenrechte.

So ließe sich denn auch die Politik als Teil dieser Genealogie erkennen, und zwar unter anderem an der von Joas selbst behandelten Stelle, der Erklärung der Menschenrechte von 1948. Das Dokument war das Ergebnis eines zähen Ringens der an dem Ent-

wurf beteiligten Personen, Repräsentanten verschiedener Staaten und Kulturen, die das Ergebnis einen Kompromiss nannten. Insofern war die Universalität der Menschenrechte zu diesem Zeitpunkt durch die Universalität der an ihrer Entstehung beteiligten Repräsentanten gewährleistet. An der Durchsetzung der Menschenrechte waren stets auch Politiker beteiligt, die im Namen von Kollektivpersonen („Völkern“) und zunächst diesen verantwortlich, Menschenrechtspolitik betrieben. Ihre Erfahrung war und ist sicherlich eine andere als die der Nichtregierungsorganisationen, die den Kompromiss nur widerstrebend zu ihren Arbeitsmitteln zählen. Die Genealogie der Menschenrechte ist also ein gewaltiges Forschungsprogramm, zu dem Joas einige wesentliche Kapitel beitragen kann.

Ungeachtet der Frage, ob man sich der Hauptthese von Joas' Buch anschließt, in der Sakralität der Person nicht nur eine wichtige, sondern die zentrale Linie innerhalb der verwickelten Genealogie der Menschenrechte zu erkennen, kann die „Sakralität der Person“ als ein maßgeblicher Beitrag angesehen werden. Dieser Beitrag beruht auf dem Gedanken der affirmativen Genealogie, der methodisch weiterführend ist, mit ihrer Betonung sozialer Praxis als Prozess der Durchsetzung der Menschenrechte wie als ihre moralische Reflexion, also zugleich als Genese und als Geltung. Die von Joas untersuchten Kampagnen des 18. und des 19. Jahrhunderts zeigen jedoch auch, dass ihr historischer Erfolg nicht durch die bloße ‚Erklärung‘ der Menschenrechte auf Dauer gestellt werden konnte: Folter und Sklaverei, einem vielfachen Gestaltwandel unterliegend, bleiben Herausforderungen von Politik und Öffentlichkeit auch im 21. Jahrhundert, die Menschenrechte sind zudem nicht nur Barriere, sondern Bahnbrecher politischen Gestaltungswillens, sie sind also keine Affirmation des status quo.