

Zeitschrift für Politische Theorie

Lisa Herzog Die Unverfügbarkeit des Wesentlichen. Zum Verhältnis von kritischer Sozialtheorie und nicht-idealer politischer Theorie // Victor Kempf Universalismus und Parteilichkeit in der Kritischen Theorie Axel Honneths // Simon Bein Von der Demokratie zur Postdemokratie? Ein Vorschlag zur Neuformulierung eines umstrittenen Konzepts // Skadi Krause Die Saint-Simonistinnen. Eine vergessene politische Bewegung und ein verdrängter feministischer Ansatz // Burkhard Liebsch Zwischen dem *páthos* des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit. Zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche // Harald Bluhm / André Häger Rousseau und kein Ende. Eine Literaturrevue

1.2018

9. Jahrgang ISSN 1869-3016

Verlag Barbara Budrich

Inhalt

Abhandlungen

Lisa Herzog

Die Unerzwingbarkeit des Wesentlichen.

Zum Verhältnis von kritischer Sozialtheorie und nicht-idealer politischer Theorie 3

Victor Kempf

Universalismus und Parteilichkeit in der Kritischen Theorie Axel Honneths 29

Simon Bein

Von der Demokratie zur Postdemokratie?

Ein Vorschlag zur Neuformulierung eines umstrittenen Konzepts 51

Skadi Siiri Krause

Die Saint-Simonistinnen. Eine vergessene politische Bewegung und ein

verdrängter feministischer Ansatz 73

Burkhard Liebsch

Zwischen dem *páthos* des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit.

Zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche 89

Forschungsbericht

Harald Bluhm / André Häger

Rousseau und kein Ende. Eine Literaturrevue 109

Rezension

Ewgeniy Kasakow

„Weltanschauung des Tuns“. Anarchismus im Lichte neuester deutschsprachiger

Veröffentlichungen 137

Tagungsberichte

David Terwiel / Jürgen Förster

Die Ambivalenz politischer Stabilität 147

Sebastian Garbe / Hannes Kaufmann

Gerechtigkeitstheorien provinzialisieren 153

Die Unerzwingbarkeit des Wesentlichen

Zum Verhältnis von kritischer Sozialtheorie und nicht-idealer politischer Theorie

Lisa Herzog*

Schlüsselwörter: Honneth, Rosa, Kritische Theorie, nicht-ideale Theorie, Perfektionismus, Institutionen

Abstract: Der Aufsatz untersucht, wie neuere Ansätze der Kritischen Theorie von Axel Honneth (2011, 2015) und Hartmut Rosa (2016a) sich zur Strömung der nicht-idealen Theorie in der angelsächsischen politischen Theorie verhalten. Honneth und Rosa legen mit „sozialer Freiheit“ und „Resonanz“ zwei Schlüsselbegriffe vor, die sich zwar in vielen Hinsichten unterscheiden, jedoch die Strukturmerkmale dessen teilen, was hier als ‚Wesentlichkeitsbegriffe‘ charakterisiert wird. Sie beschreiben Zielpunkte gelingenden Lebens innerhalb von Institutionen, die typischerweise im persönlichen Nahbereich stattfinden, ohne dabei inhaltliche Vorgaben zu machen, und ohne dass diese Zielpunkte institutionell erzwungen werden könnten. Vielmehr können sie durch einen geeigneten institutionellen Rahmen *ermöglicht* werden; die genaue Ausgestaltung dieses Rahmens bleibt bei Honneth und Rosa jedoch *vage*, während sie in nicht-idealen Theorien im Mittelpunkt steht. Zwischen den beiden Theoriesträngen herrscht somit ein Komplementaritätsverhältnis, insbesondere in Bezug auf formale Institutionen und informelle soziale Normen, die bei beiden für das Zustandekommen „moralischer Revolutionen“ im Sinne Appiahs (2011) zentral sind.

Abstract:

The article discusses the relation between new approaches in Critical Theory by Axel Honneth (2011, 2015) and Hartmut Rosa (2016a), and non-ideal approaches in anglophone political theory. With the notions of “social freedom” and “resonance”, Honneth and Rosa suggest two core concepts that differ in many respects, but share the structures of what is here characterized as ‘essentiality notions’. They describe the goal of a flourishing life within an institutional framework, which typically takes place in interpersonal relations, without any commitments as to content, and without assuming that these goals could be institutionally enforced. Rather, the institutional framework can *enable* them; but the details of how this framework should be designed remain vague in Honneth’s and Rosa’s theories, while they are the central focus of non-ideal theories. Thus, the two strands of theorizing stand in a relation of complementarity, in particular with regard to the relation between formal institutions and informal social norms, both of which are central for successful “moral revolutions” as described by Appiah (2011).

Zwei der in den vergangenen Jahren am stärksten beachteten deutschsprachigen Entwürfe der Sozialtheorie stammen von Denkern, die in der Tradition der Kritischen Theorie stehen. Axel Honneth, Professor in Frankfurt und New York und Direktor des Instituts für Sozialforschung, hat mit *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sitt-*

* Prof. Dr. Lisa Herzog, Hochschule für Politik an der Technischen Universität München
Kontakt: lisa.herzog@hfp.tum.de

lichkeit (2011) eine Konzeption „sozialer Freiheit“ vorgelegt, die er in *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung* (2015) noch einmal zugespitzt und verteidigt hat. Hartmut Rosa, Professor in Jena und Direktor des Erfurter Max-Weber-Kollegs, der insbesondere in Frankreich als Angehöriger der Frankfurter Schule wahrgenommen wird, hat mit *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016a) den Vorschlag gemacht, den Begriff der „Resonanz“ als Grundbegriff einer kritischen Sozialforschung zu verstehen.¹

Diese beiden Theorien haben auf den ersten Blick wenig gemeinsam, auf den zweiten Blick jedoch tun sich interessante strukturelle Parallelen auf. Beide Autoren gehen über das klassische Programm der Kritischen Theorie, die „immanente Kritik“, insofern hinaus, als sie positive Gegenbegriffe zu dieser Kritik entwerfen. Die zahlreichen und durchaus substantiellen Unterschiede zwischen ihnen sollen damit keineswegs geleugnet werden. Obwohl beide Autoren im interdisziplinären Feld zwischen Philosophie und Soziologie verortet werden können und einen breiten Referenzrahmen auch zu Psychologie, Geschichte und Ideengeschichte aufspannen, scheint die Einordnung gerechtfertigt, dass Honneth in erster Linie als Philosoph, Rosa in erster Linie als Soziologe schreibt. Gemeinsam haben ihre Werke die reichhaltigen Bezüge zu Dichtung, Literatur und Kunst.

Auch die politische Theorie muss sich dafür interessieren, was in diesem Grenzgebiet von Philosophie und Soziologie passiert, und dies nicht nur, weil die Kritische Theorie eines ihrer wichtigsten Teilgebiete war und ist. Eine Klärung des Verhältnisses ist auch deswegen sinnvoll, weil beide Theorieentwürfe normative Ansätze enthalten.² Honneth beschreibt die Idee der sozialen Freiheit als die „Richtschnur eines sich experimentell verstehenden Sozialismus“ (2015: 101). Rosa will aus einer „Soziologie des guten Lebens“ (2016a: 14) heraus eine „Kritik der Resonanzverhältnisse“ als „die elementarste und zugleich umfassendste Form der Gesellschaftskritik“ entwickeln (ebd.: 70, Hervorhebung im Original), die er explizit als Alternative nicht nur zu anderen Ansätzen der Kritischen Theorie, sondern auch zu einer normativen politischen Theorie à la John Rawls versteht (ebd.: 45). Derartige Formen der Gesellschaftskritik sind ein natürlicher Gesprächspartner der politischen Theorie, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse mit den politischen Rahmenbedingungen in einem komplexen Wechselverhältnis stehen, und die jeweiligen Veränderungen und Veränderungspotentiale sich gegenseitig bedingen. Wie genau aber verhalten sich die Entwürfe von Honneth und Rosa zu anderen gegenwärtigen Ansätzen in der normativen politischen Theorie? Diese Frage möchte ich in Bezug auf eine bestimmte, derzeit insbesondere im angelsächsischen Raum stark vertretene Richtung diskutieren, die sogenannte „nicht-ideale“ Gerechtigkeitstheorie.

Mit nicht-idealer politischer Theorie meine ich im Folgenden die Gruppe von Theorien, die sich, ausgehend vom Postulat der moralischen Gleichheit aller Menschen, die Rechtfertigung und Kritik konkreter politischer Strukturen, insbesondere zwangsbewehrter staatlicher Institutionen, zur Aufgabe gemacht haben. Als Institutionen können dabei

-
- 1 Insbesondere Honneth (2011) und Rosa (2016) können als Großwerke gelten (mit Honneth 2015 als einer klärenden Ergänzung), in die eine Reihe vorheriger Schriften eingeflossen sind, die vor allem in Aufsatzform vorgelegt wurden (zum Beispiel Honneth 2001; 2002; 2003; 2009 oder bei Rosa die in (2012) versammelten Aufsätze, die in der Einleitung (2012: 11) explizit als „Vorstudien“ bezeichnet werden). Deswegen liegt der Schwerpunkt im Folgenden auf den jüngsten, als Monographien erschienenen Schriften.
 - 2 Worauf hier aus Platzgründen nicht im Detail eingegangen werden kann, ist Honneths methodisches Programm einer „normativen Rekonstruktion“, die aus der Verbindung von Sozialforschung und schwacher Geschichtsteologie Normativität gewinnen möchte; Rosa ist in Bezug auf seine methodischen Grundlagen weit weniger explizit.

nach Douglas North (vgl. 1991: 97) die von Menschen geschaffenen Beschränkungen verstanden werden, die politische und soziale Interaktionen strukturieren; der Begriff umfasst informelle und formelle Institutionen, wobei im Folgenden vor allem auf formelle Institutionen, also Verfassungen, Gesetze, Eigentumsrechte etc. fokussiert werden soll, wie dies in der Gerechtigkeitstheorie meist der Fall war und bis heute ist.

In der Tradition der Vertragstheorie hat sich nach John Rawls' bahnbrechender *Theory of Justice* (1971), die mit dem „Überlegungsgleichgewicht“ und der Konstruktion eines „Naturzustands“ hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ das methodologische Handwerkszeug für eine nicht-konsequentialistische Theoriebildung geliefert hatte, zunächst die Form der idealen Theorie entwickelt, die nach den Prinzipien für die institutionelle Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft fragt. Seitdem hat sich das Feld unter dem breiten Dach des „liberalen Egalitarismus“ in zahlreiche Stränge aufgefächert, die durchaus auch Kritik am ursprünglichen rawlsschen Modell umfassen. Dazu zählen zum Beispiel die Varianten des „luck egalitarianism“ (zum Beispiel Arneson 1997) und allgemeiner des „distributiven“ und des sich davon abgrenzenden „relationalen“ Egalitarismus (zum Beispiel Anderson 1999) und des liberalen Feminismus (zum Beispiel Okin 1987); trotz expliziter Abgrenzungen gibt es auch viele Gemeinsamkeiten mit dem *capability*-Ansatz (zum Beispiel Sen 1980; Nussbaum 2000) und der Wiederbelebung des Republikanismus (zum Beispiel Pettit 1997). All diese Stränge lassen sich als „Gerechtigkeitstheorien“ verstehen, weil sie Fragen nach den Strukturen einer gerechten Gesellschaft in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellen.

Nach mehreren Jahrzehnten einer starken Orientierung an Rawls und der Diskussion über *Prinzipien* der Gerechtigkeit regte sich Kritik an dieser teilweise sehr detailverliebten, dabei aber von der politischen und sozialen Wirklichkeit immer stärker abgekoppelten Form des Theoretisierens (zum Beispiel Sen 2006).³ Nicht-ideale Theorie (für einen Überblick vgl. Valentini 2012) wurde das Schlagwort derjenigen, die nicht nur eine ideale gerechte Gesellschaft beschreiben, sondern sich auch mit gerechten und weniger gerechten Strukturen im Hier und Jetzt beschäftigen.⁴ Anstatt sich rein auf die Beschreibung der Konturen einer perfekt gerechten Gesellschaft zu konzentrieren, geht es um die Frage, wie der *Übergang* hin zu gerechteren Strukturen stattfinden könnte und wie moralisch schwerwiegende Gerechtigkeitsdefizite der Gegenwart behoben werden könnten. Eine

3 Von nicht-idealer Theorie abzugrenzen ist eine andere Stoßrichtung der Kritik, nämlich der „politische Realismus“, der an Geuss (2008) und Williams (2005) anschließt; Überblicksdarstellungen finden sich zum Beispiel bei Stears (2007) und Rossi/Sleat (2014). Zur Abgrenzung zwischen den beiden Strömungen vgl. auch Sleat (2016). Wie er betont, bleibt nicht-ideale Theorie den Grundsätzen liberaler Theoriebildung verpflichtet; bei politischen Realisten ist dies nicht immer der Fall; verkompliziert wird das Bild allerdings durch die Tatsache, dass auch eine Lesart des Liberalismus als selbst schon realistisch möglich ist. Es muss hier aus Platzgründen dahingestellt bleiben, ob und inwiefern die Abgrenzung letztlich überzeugt. Im Folgenden stehen jedoch ‚nicht-ideale Theorien‘ und deren Verhältnis zu derzeitigen Spielarten der Kritischen Theorie im Mittelpunkt. Um es in historischen Traditionslinien auszudrücken (im vollen Bewusstsein der Unschärfe, die dies mit sich bringt): Während der politische Realismus sich auf die Linie von „Thucydides, Saint Augustine, Machiavelli, Hobbes, Hume, Nietzsche, Weber and Schmitt“ (Sleat 2016: 30) bezieht, steht die ‚nicht-ideale Theorie‘ gemeinsam mit der ‚idealen Theorie‘ in einer im weitesten Sinne kantischen Tradition. Dagegen ist die Kritische Theorie stark aus der Hegelschen Tradition heraus inspiriert. Es geht im Folgenden also im übertragenen Sinne um „Kant und Hegel“, nicht um deren Verhältnis zu den realistischen Autoren.

4 Daraus hat sich freilich auch eine eigene Debatte entwickelt, die auf der methodologischen Ebene das Verhältnis von idealer und nicht-idealer Theorie reflektiert; aus Platzgründen kann ich auf diese nicht eingehen.

zentrale Stoßrichtung ist demzufolge die intensivere Beschäftigung mit konkreten Institutionen oder sozialen Räumen, zum Beispiel der Familie (zum Beispiel Gheaus/Robeyns 2011), internationalem Handel und Finanzmärkten (zum Beispiel James 2012; Wollner 2014), NGOs (vgl. Rubenstein 2015), Unternehmen (zum Beispiel Neuhäuser 2011; Ciepley 2013); außerdem werden Reformvorschläge wie zum Beispiel ein bedingungsloses Grundeinkommen (zum Beispiel Widerquist 2013) oder die demokratische Kontrolle von Unternehmen (zum Beispiel Landemore/Ferraras 2015) diskutiert. Zugespißt gesagt, lautet hier die Frage: Wie können wir das institutionelle Rahmenwerk unserer Gesellschaften so verändern, dass sie gerechter, beziehungsweise weniger ungerecht, werden? Dabei erfolgte auch eine stärkere Rückbindung an die empirische Sozialwissenschaft, da die Auseinandersetzung mit konkreten Fragen und möglichen Veränderungen des institutionellen Rahmens mehr Kenntnisse über die Wirkungsweisen von Institutionen verlangt als die Diskussion abstrakter Prinzipien. Die Zusammenarbeit mit der Soziologie – und insbesondere mit der qualitativ arbeitenden Sozialforschung, dem traditionellen Gesprächspartner der Sozialphilosophie – schien dabei bislang allerdings weniger Beachtung zu finden als die Verwendung quantitativer Studien aus der Ökonomie oder Politikwissenschaft, obwohl sich hier ebenfalls großes Potential bietet (vgl. kürzlich Herzog/Zacka 2017).

Wie aber sind die neuesten Entwürfe der Kritischen Theorie, wie sie Honneth und Rosa vorgelegt haben, mit dieser Strömung ins Verhältnis zu setzen? Wie im Folgenden gezeigt werden soll, besitzen die Grundbegriffe dieser Entwürfe, soziale Freiheit und Resonanz, Charakteristika, aufgrund derer sich eine *direkte* politische Wendung im Sinne der Gestaltung von Institutionen verbietet. Vielmehr muss der normative Fokus darauf liegen, *Räume* oder *Gelegenheiten* für das Zustandekommen dieser Phänomene institutionell abzusichern. Damit aber stellt sich die Frage, ob sich aus diesen Begriffen überhaupt institutionelle Forderungen ableiten lassen, die nicht auch auf der Grundlage normativ anspruchsloserer Begriffe gewonnen werden könnten. In jedem Fall ergibt sich daraus eine unmittelbare Relevanz für die politische Theorie, insofern sich diese mit der Rechtfertigung und Kritik von formalen (und teilweise auch informellen) politischen und gesellschaftlichen Institutionen beschäftigt.

Um das Verhältnis dieser Theoriestränge auszuloten, gehe ich in drei Schritten vor. Zunächst stelle ich die beiden Kernbegriffe der Theorieentwürfe Honneths und Rosas vor (Teil 2). Anschließend zeige ich, dass sie beide zu einer Gruppe von Begriffen gehören, die ich ‚Wesentlichkeitsbegriffe‘ nenne: Sie erfassen etwas, das im *Inneren* eines institutionellen Gefüges stattfinden soll, üben dabei aber erstens Zurückhaltung bei inhaltlichen Festlegungen, indem sie sich auf eine begriffliche Metaebene begeben; sie beschreiben zweitens Verhältnisse, die ihrem Wesen nach nicht durch Institutionen erzwungen werden können, und diese sind drittens im Nahbereich zwischenmenschlicher Beziehungen angesiedelt (Teil 3). Allerdings stellt sich damit die Frage, ob und wie es derartigen Begriffen – und konkret den beiden von Honneth und Rosa vorgeschlagenen Wesentlichkeitsbegriffen der sozialen Freiheit und der Resonanz – gelingen kann, Vorschläge für gesellschaftliche Veränderungen zu liefern. Aus Sicht der nicht-idealen politischen Theorie, die konkrete institutionelle Vorschläge erarbeitet, bleiben sie zu vage und zu wenig an konkreten, sozialwissenschaftlich erforschten Themenfeldern orientiert, um praktisch nützlich zu sein (Teil 4). Ich beantworte diesen Vorwurf, und damit auch die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis dieser zwei Theorieformen, mit der Gegenthese, dass zwischen ihnen ein Komplementaritätsverhältnis herrscht (Teil 5). Dieses Komplementaritätsverhältnis entsteht vor allen Dingen daraus, dass die Sozialtheorie von Honneth und Rosa eine Dimen-

sion des Sozialen in den Blick nimmt, die andere Theorieformen bislang entweder aufgrund der zu großen Abstraktheit oder aufgrund des Fokus auf formelle Institutionen vernachlässigt haben, die aber gerade in Bezug auf die Möglichkeiten dessen, was Kwame Anthony Appiah (2011) „moralische Revolutionen“ nennt, von größter Bedeutung ist.

1. Soziale Freiheit und Resonanz

Der Begriff der sozialen Freiheit wurde ursprünglich verwendet, um politische und soziale Fragen nach Freiheit von der Debatte über Willensfreiheit abzugrenzen. So verwendet Mill den Begriff im ersten Satz von *On Liberty*: „THE subject of this Essay is not the so-called Liberty of the Will [...]; but Civil, or *Social Liberty*: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual” (2015: 5, Hervorhebung d. A.). Spätestens seit Isaiah Berlins berühmter Antrittsvorlesung zu ‚negativer‘ und ‚positiver‘ Freiheit im Jahr 1958 drehte sich die Debatte über Freiheit jedoch vor allem um das Verhältnis dieser beiden Begriffe (zum Beispiel MacCallum 1991; Taylor 1991), zu denen sich seit den 1990ern, im Zuge der Wiederentdeckung des Republikanismus, der ‚republikanische‘ Freiheitsbegriff gesellt hat (Pettit 1997).

Dagegen hat Axel Honneth seit einigen Jahren den Begriff der sozialen Freiheit wieder aufgegriffen und ihn von Frederic Neuhousers (2000) Rousseau-inspirierter Hegel-Lektüre her zu einem systematischen Begriff der Sozialphilosophie weiterentwickelt.⁵ Er versteht diesen Begriff als nicht nur das Individuum, sondern auch die es umgebende soziale Wirklichkeit umfassend: „Nicht nur die individuellen Absichten sollen dem Maßstab genügen, ihrerseits ohne jede Fremdeinwirkung zustande gekommen zu sein, sondern auch die äußere, soziale Realität soll so vorgestellt werden, daß sie frei von aller Heteronomie und jedem Zwang ist“ (2011: 84). Diese Formulierung klingt noch, als wäre ein Kriterium der Nicht-Behinderung (im Sinne von: „Ich will Dich in der Verwirklichung Deiner Ziele nicht behindern“) und vielleicht auch der Bereitstellung von Ressourcen zur Verwirklichung von Zielen gemeint, wie dies ähnlich auch Joseph Raz (1986) vorschlägt. Doch von einer derart ‚schwachen‘ Lesart, die auf die Verwirklichung individueller Autonomie abzielt, grenzt sich Honneth im Verlauf der Diskussion ab. Ein Subjekt könne nur dann „sozial frei“ sein, wenn es „auf ein anderes Subjekt trifft, dessen Ziele sich zu den eigenen komplementär verhalten“ (2011: 85). Diese Komplementarität soll auch nicht – so eine zweite, schon etwas stärkere Lesart – rein instrumentell verstanden werden (im Sinne von: „Ich will Dich in der Verfolgung Deiner Ziele bestärken, weil mir das erlaubt, meine eigenen, von den Deinigen unabhängigen, Ziele zu verfolgen“). Vielmehr geht es gerade um die konstitutionellen gemeinschaftlichen Ziele, die Subjekte in gegenseitiger Anerkennung verfolgen (im Sinne von: „Ich will Dich darin bestärken, unsere *gemeinsamen* Ziele zu verfolgen“).⁶ Nur dann liegt vor, was Honneth als die Pointe des Hegelschen Freiheitsbegriffs sieht: „Die Welt der Objektivität soll dem individuellen Freiheitsstreben in dem Sinn entgegenkommen, daß sie gewissermaßen von sich aus will, was das Subjekt reflexiv intendiert“ (ebd.: 91).

5 Honneth grenzt sich allerdings von den weitergehenden Vorschlägen Neuhousers (2000: bes. 114 ff.), auch die Idee eines „sich selbstbestimmenden Ganzen“ von Hegel zu übernehmen, ab (2011: 87, Fn. 92).

6 Vgl. auch Honneths Titel *Das Ich im Wir* (2004), der diesen Gedanken auf den Punkt bringt.

In seiner jüngsten Schrift zur *Idee des Sozialismus* wiederholt Honneth diese stärkste Lesart des Begriffs sozialer Freiheit: Es gehe nicht nur um sich zufällig überlappende Zwecke von Individuen, sondern um „ineinandergreifende“, die „aufeinander bezogen“ seien, „indem jeder einzelne sie sich zur Maxime oder zum Ziel seines eigenen Handelns macht“ (2015: 41). In seinem Durchgang durch die Ideengeschichte des Sozialismus betont Honneth, dass soziale Freiheit nur dann vorliegen könne, wenn die Individuen „absichtlich füreinander“ tätig seien, „weil sie sich wechselseitig in ihrer individuellen Bedürftigkeit anerkannt haben und um deren Befriedigung willen ihre Handlungen verrichten“ (ebd.: 42). Honneth übernimmt den Gedanken Pierre-Joseph Proudhons und Karl Marx', dass die „zwanglos[e]“ „individuelle Verwirklichung eines vernünftigen Zwecks innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen“ nur dann möglich sei, „wenn sie auf die Zustimmung aller anderen träfe und durch deren komplementäres Zutun überhaupt erst zur Vollendung käme“ (ebd.: 45 f.). Im Zentrum des Begriffs der sozialen Freiheit stehe daher „eine wechselseitige Anteilnahme, die zur Folge hat, daß jeder aus nichtinstrumentellen Gründen um die Selbstrealisierung jedes anderen besorgt ist“ (ebd.: 48).

Hartmut Rosas Begriff der Resonanz dagegen hat keine große Tradition in der Sozialphilosophie; es handelt sich vielmehr um einen Begriff aus der Physik, den Rosa als Metapher übernimmt.⁷ Es geht bei Resonanz um das Verhältnis von Subjekt und Welt, die als immer schon aufeinander bezogen gedacht werden (vgl. 2016a: 60 ff.). Die Metapher von den zwei Stimmgabeln, die einander zum Schwingen anregen, beschreibt einerseits die „pathische“ und andererseits die „intentionalistische“ „Weltbeziehung“ (ebd.: 211 ff.). Eine andere Metapher, die Rosa wiederholt verwendet, ist die eines „vibrierende[n] Draht[s]“ zwischen Subjekt und Welt: „Wenn wir sie [die Welt] lieben, entsteht so etwas wie ein *vibrierender Draht* zwischen uns und der Welt“ (ebd.: 24, Hervorhebung im Original). Mit dem Begriff der Resonanz als positivem Gegenbegriff zur „Entfremdung“ (ebd.: 315 ff.) knüpft Rosa dennoch an die Tradition der Kritischen Theorie an (ebd.: 52, 299 f., 307, 565 ff.), deren Denker in unterschiedlichen Formen die Störung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Welt beschrieben haben. Insbesondere kritisiert Rosa den für die Moderne seines Erachtens konstitutiven „ziellose[n] und unabschließbare[n] Steigerungszwang“ (ebd.: 13), was stark an die Kritik der instrumentellen Vernunft bei Horkheimer und Adorno (1986) erinnert.

Rosa versteht Resonanz als „menschliches Grundbedürfnis und eine Grundfähigkeit“: Menschen seien „existentiell vom Verlangen nach Resonanzbeziehungen geprägt“ (2016a: 294). Resonanz sei „kein Gefühlszustand, sondern ein Beziehungsmodus“ (ebd.: 288), den Subjekte „gleichermaßen erzeugen wie erfahren“ wollten (ebd.: 269, Hervorhebungen im Original). Deswegen könne sie zu einer „Schlüsselkategorie für die Suche nach einem neuen Maßstab gelingenden Lebens“ (ebd.: 72) werden. Rosa stellt zahlreiche Kategorien von Resonanzbeziehungen dar: körperliche, soziale, politische und ästhetische. Verschiedene „Resonanzachsen“ – zum Beispiel die Familie als ein „Resonanzhafen“ (ebd.: 341 ff.), die Arbeit als Resonanzbeziehung zur materiellen Welt (ebd.: 399 ff.) oder Religion, Natur, Kunst und Geschichte als „vertikale Resonanzachsen“ (ebd.: 435 ff.) – er-

7 Ob dies über die Rezeption der Hirnforschung, in die der Begriff ebenfalls Eingang gefunden hat (Rosa 2016a: 215 f., 249 ff.), stattfand oder die dortige Verwendung eine Koinzidenz ist, wird nicht klar. Ich danke einem/einer anonymen Gutachter/in für den Hinweis – der bei Rosa fehlt –, dass die Anwendung des Resonanzbegriffs auf sozialwissenschaftliche Gegenstandsbereiche schon bei Luhmann (2004) zu finden ist, dort allerdings sind es gesellschaftliche Funktionssysteme, nicht wie bei Rosa Individuen, die Resonanz erfahren.

laubten die Stabilisierung von Resonanzbeziehungen, deshalb gelte es, sie vor dem Wettbewerbsdenken und der Beschleunigung der Moderne zu schützen (vgl. ebd.: 633 ff.; zum Beschleunigungsbegriff vgl. Rosa 2005).

Nun soll hier keineswegs der Eindruck erweckt werden, Honneths Begriff sozialer Freiheit und Rosas Begriff der Resonanz seien direkt parallel zu führen. Dies verbietet sich schon deshalb, weil der Resonanzbegriff extrem allgemein ist und dabei auch beansprucht, Honneths früheren Zentralbegriff der Anerkennung (vgl. Honneth 1994) aufzunehmen, aber über ihn hinausgehen zu können (vgl. Rosa 2016a: 304 ff.). Rosa teilt die Betonung von Anerkennung als das Bedürfnis, „geliebt, respektiert und geachtet“ zu werden (ebd.: 304), weist aber auf die Möglichkeit hin, dass „ein Mensch, ein Ding oder ein Handlungskontext uns plötzlich *nichts mehr sagt*, dass wir uns bei ihm *nicht mehr zuhause* fühlen, (...) *obwohl* oder sogar *gerade wenn* wir Anerkennung erfahren“ (ebd.: 305, Hervorhebungen im Original). Gerade bei Kunst und Natur gehe es um mehr als um Anerkennung (ebd.: 332); außerdem sei der kompetitive Charakter von Anerkennung – in dem Sinne, dass es *Kämpfe* um Anerkennung geben kann – mit der Natur von Resonanz nicht kompatibel (ebd.: 333 f., 595, 747).

Der Begriff der sozialen Freiheit freilich, den Rosa nicht explizit aufgreift, geht über den der Anerkennung insofern hinaus, als auch er Verhältnisse beschreibt, die konstitutiv zweiseitig sind und bei denen kein kompetitives Element mitschwingt. Haben die Kämpfe um Anerkennung zur erfolgreichen Etablierung von Verhältnissen sozialer Freiheit geführt, dann, so darf man vermuten, fällt das kompetitive Element weg⁸, zumindest so lange, bis neue Gruppen Anerkennung fordern oder sich die äußeren Umstände so stark verschieben, dass Veränderungen in den Verhältnissen sozialer Freiheit notwendig werden. Dennoch bleibt festzuhalten, dass die soziale Freiheit eben auf *Soziales* bezogen ist, nicht auf „Weltverhältnisse“ im Allgemeinen. Die Theorie der sozialen Freiheit macht somit zu Bereichen wie der Religion oder dem Umgang mit der Natur keine Aussagen, was man als Stärke oder als Schwäche sehen kann. Der Begriff der Resonanz erkaufte seine Allgemeinheit um den Preis, nicht nur sehr vage zu werden, sondern auch den Anschein einer gewissen Nähe zu Modeerscheinungen wie der Achtsamkeitsbewegung zu erwecken, von denen sich Rosa allerdings explizit abgrenzt (vgl. 2016b).

Was beide Begriffe schon auf den ersten Blick gemeinsam haben, sind zwei Dinge. Zum einen beschreiben sie *mehrseitige Verhältnisse*; sie gehen also über Begrifflichkeiten hinaus, die sich ausschließlich auf Individuen beziehen. Dies kann als explizite Abgrenzung vom methodischen Individualismus verstanden werden; es ist sicherlich kein Zufall, dass sowohl Honneth als auch Rosa sich in früheren Werken ausführlich mit den Theorien der sogenannten Kommunitaristen auseinandergesetzt hatten (vgl. Honneth 1993, Rosa 1998). Zum zweiten gehören beide Begriffe zu der Gruppe, die ich im Folgenden mangels einer etablierten Namensgebung als ‚Wesentlichkeitsbegriffe‘ beschreiben möchte. Derartige Begriffe beanspruchen, strukturelle Kriterien dafür bereitzustellen, was wesentlich für die individuellen und sozialen Verhältnisse innerhalb eines institutionellen Gefüges ist, ohne dabei genaue inhaltliche Vorgaben machen zu wollen, weil das Bekenntnis zum ethischen Pluralismus der Moderne nicht aufgegeben werden soll. Wesentlichkeitsbegriffe bewegen sich aufgrund dieses Verzichts auf inhaltliche Vorgaben auf einer Meta-

8 Hierzu merkt Ludwig Siep (2011: 47) in einer Rezension kritisch an: „[...] Anerkennung [...] scheint letztlich eine harmonische Kooperation und wechselseitige Ergänzung zu sein. Auch im Bereich der Wirtschaft und der Politik ist bei Honneth kaum vom Konflikt der Interessen und Weltanschauungen die Rede.“

Ebene; im besonderen Fall von Honneth und Rosa geht es dabei um etwas, das man vielleicht mit dem alten, aus der Aristotelischen Traditionslinie stammenden Begriff des ‚gelingenden Lebens‘ umschreiben könnte: eines Lebens, das sowohl von der Person selbst als auch aus objektiver Perspektive als weder missraten noch verformt oder verfehlt bezeichnet werden müsste. Um zu klären, in welcher Beziehung derartige Wesentlichkeitsbegriffe zur normativen politischen Theorie stehen, die sich vor allem mit formalen Institutionen beschäftigt, ist es hilfreich, ihre Struktur genauer zu analysieren.

2. Die Struktur von Wesentlichkeitsbegriffen

2.1 Wesentlichkeit ohne Perfektionismus

Die Begriffe der sozialen Freiheit und der Resonanz kann man verstehen als Versuche, strukturelle Kriterien eines gelingenden Lebens vorzulegen, ohne die Vielfalt der Formen, in denen Menschen nach einem derartigen Leben streben, leugnen zu müssen oder zu wollen. Soziale Freiheit kann auf die unterschiedlichste Weise zwischen Individuen vorliegen, je nachdem, was ihre gemeinsamen Ziele sind. Honneth verwendet als Kernbeispiele die Liebesbeziehung und das positiv aufeinander bezogene Verhalten von Individuen in einer wohlgeordneten, sozial orientierten Ökonomie. Aber nichts in seinen Texten spricht dafür, dass nicht auch viele andere Verhältnisse, zum Beispiel die Zusammenarbeit von Forscherinnen oder Künstlern, nach diesem Schema gedeutet werden könnten; Honneth würde sie möglicherweise in die Kategorie gemeinsamer Arbeit einordnen. Wie die Liebes-, Wirtschafts- oder Zusammenarbeitsverhältnisse im Einzelnen strukturiert sein sollen, hängt maßgeblich davon ab, wie die Individuen *selbst* sie verwirklichen wollen.

Ähnliches lässt sich auch über Rosas Resonanzbegriff sagen – bei dem die Offenheit allerdings so weit geht, dass es schwerfällt, Verhältnisse zu finden, die nicht zumindest *potentiell* auch Resonanzverhältnisse sein könnten. Rosa macht selbst explizit, dass der Begriff ein „Metakriterium des gelingenden Lebens“ (2016a: 749) sein soll, das mit dem „unhintergehbaren ethischen Pluralismus und Individualismus“ (ebd.: 38) der Moderne kompatibel sei. Seine Beispiele reichen von Polarforschung über Formel 1-Rennen bis zu Gottesdiensten, Liebesakten, Waldspaziergängen und Bolzen auf dem Sportplatz (möglicherweise, so Rosa, findet sogar gelegentlich im Fitnessstudio Resonanz statt, vgl. ebd.: 695). Um derartig vielfältige Dinge fassen zu können, ist kaum eine andere Strategie denkbar, als sich auf die Meta-Ebene zu begeben.

Was spricht dafür, diese Wesentlichkeitsbegriffe zu verwenden?⁹ Die treibende Annahme für Honneth wie für Rosa ist, dass die sozialen Verhältnisse, die sich innerhalb ei-

9 Was spricht umgekehrt *dagegen*, sie zu verwenden? Einige Punkte werden sich im Lauf der folgenden Diskussion ergeben; ein weiteres potentielles Problem – das von den hier behandelten Wesentlichkeitsbegriffen mehr den der Resonanz als den der sozialen Freiheit betrifft – ist das der zu großen Offenheit, und damit der Gefahr der Vagheit oder sogar Leere. Beim Resonanzbegriff bleibt der Vorwurf der Unklarheit stehen; trotz Rosas intensiven Bemühungen, ihn zu beseitigen, enthalten seine Beschreibungen der Resonanz zahlreiche Unschärfen. Die Metapher der Resonanz lässt an Gleichklang denken (vgl. auch Thomä 2016: 41); Rosa möchte sie aber nicht auf „*Konsonanz* oder *Harmonie*“ verkürzt wissen: „*Resonanzfähigkeit* gründet auf der vorgängigen Erfahrung von Fremdem, Irritierendem und Nichtangeeignetem, vor al-

nes gegebenen institutionellen Rahmenwerks herausbilden, einen Einfluss darauf haben, wie gut Individuen in der Lage sind, ein gelingendes Leben zu führen. Diese Verhältnisse können und sollen daraufhin befragt werden, inwiefern sie dies ermöglichen oder welche Formen von Hindernissen sich dabei ergeben, die stattdessen zu „Pathologien“ (Honneth 2011: 157 ff., 206 ff.) führen, beziehungsweise welche „sozialen Kontextbedingungen“ möglicherweise die Realisierung eines gelingenden Lebens untergraben könnten“ (Rosa 2016a: 19).¹⁰ Diese Frage kann man stellen, ohne substantielle Annahmen über das Wesen des Menschen zu machen, vielmehr kann man nach den jeweils einer Zeit angemessenen Formen der Verwirklichung des Wesentlichkeitsbegriffs – oder die für eine Zeit jeweils angemessenen Wesentlichkeitsbegriffe – und den in ihr auftretenden spezifischen Pathologien oder Formen der Untergrabung fragen.¹¹ Hieraus ergibt sich der Ansatzpunkt

lem aber von Nichtverfügbarem, sich dem Zugriff und der Erwartung Entziehendem“ (2016a: 315). Wer das Definitionsrecht darüber hat, was jeweils als „Konsonanz“ oder als „Fremdes“ zu gelten habe, wird nicht geklärt. Rosa grenzt Resonanz von „ideologischer Resonanz oder, besser noch, [...] Resonanzsimulation“ ab (ebd.: 319), aber auch hier ist unklar, wie genau die Grenzziehung erfolgen soll, betont er doch gleichzeitig, dass auch in instrumentell intendierten Unterfangen Resonanz Erfahrungen möglich sind (zum Beispiel ebd.: 232). Den Nationalsozialismus beschreibt er als „Resonanzpathologie“ (ebd.: 370), weil er auf einem sozialdarwinistischen Bild und der „Vorstellung einer empathielosen Ausgrenzung und ‚Ausmerzungs‘ alles Nichtidentischen, aller *Anderen*“ (ebd.: 371) beruhe. In einem Interview spricht er davon, dass es in nationalistischen und faschistischen Bewegungen nicht um „das Wahrnehmen der Welt“ gehe, denn „man will nicht in Beziehung treten, sondern in einem Großkörper fusionieren“ (2016b). Dass der Wunsch nach Fusion in einem „Großkörper“ möglicherweise auch beim Public-Viewing von Sportereignissen oder großen Konzerteignissen eine Rolle spielen könnte, hindert ihn aber nicht daran, diese als „Resonanzoasen“ (2016a: 335) zu beschreiben; wenn allerdings in „Theater- oder Musicalshows“ „nicht die Kraft der Kunst, sondern die Gewalt der Unterhaltungstechnik“ überwiege, läge nur ein „Simulakrum für Resonanz“ vor (ebd.: 497 f.). Die Möglichkeit, dass die gleichen Ereignisse für manche Individuen „echt“ und für andere nur „simuliert“ sein könnten, wird nicht diskutiert. Manche der Beispiele irritieren angesichts der gezogenen Unterscheidungen; zum Beispiel wird trotz der Kritik an instrumenteller Resonanz „die kapitalistische Warenwirtschaft selbst als ein gigantisches und überaus sensibles Resonanzsystem“ (ebd.: 619) beschrieben. Manchen politischen Bewegungen, zum Beispiel der Bewegung gegen „Stuttgart21“ oder dem arabischen Frühling, wird unterstellt, nur „eigene [...] Echokammern in Form leerer politischer Resonanzwellen“ (ebd.: 378) erzeugt zu haben, die sich „(bestenfalls) in der Verhinderung eines spezifischen Projekts oder im Sturz eines Regimes oder einer Person“ erschöpften (ebd.: 379). Davon abgesehen, dass dies durchaus große politische Erfolge sein könnten, ergibt sich das Problem, dass erst im Nachhinein entschieden werden kann, was echte Resonanz war und was nicht. Es soll hier nicht behauptet werden, dass keine Unterscheidungen zwischen diesen Phänomenen möglich sind. Fraglich ist aber, ob diese *allein* aus dem Begriff der Resonanz heraus gezogen werden können, und auch, ob sie an den „leuchtende[n] Augen“ als „sicht- und tendenziell messbares Indiz“ (ebd.: 279, auch 751) ablesbar wären. Insgesamt scheint der Begriff der sozialen Freiheit weit klarer und besser gegen Vorwürfe der Unschärfe zu verteidigen zu sein.

- 10 Ein klassisches Element der kritischen Theorie, das Anknüpfen an politische Emanzipationsbewegungen, wird dadurch eingeholt, dass der Anspruch besteht, mit den Wesentlichkeitsbegriffen Anliegen fassen zu können, für die emanzipatorische soziale Bewegungen kämpfen. Allerdings gibt es hierzu auch Parallelen in der normativen politischen Theorie, insbesondere in Iris Marion Youngs Begriff der ‚strukturellen Gerechtigkeit‘ als Kampf gegen Unterdrückung (1992), der für viele nicht-ideale Theoretikerinnen eine wichtige Inspirationsquelle ist.
- 11 Zur Veranschaulichung: die Gegenthese wäre, dass die Suche nach sozialer Freiheit oder Resonanz ein so grundlegendes anthropologisches Phänomen ist, dass sie selbst unter den ungünstigsten sozialen Bedingungen ihren Ausdruck fände – dass zum Beispiel sogar die Insassen eines Gefängnisses oder eines Straflagers versuchen würden, untereinander von positiver Freiheit oder Resonanz geprägte Beziehungen aufzubauen. Dies scheint nicht völlig abwegig, nähme den Begriffen aber viel von ihrer kritischen Schlagkraft, da dann angenommen werden müsste, dass Menschen *sowieso* soziale Freiheit oder Resonanz verwirklichen, egal, wie ungünstig die Umstände dafür sind.

für Sozialkritik – von der aus sich in zahlreichen Fällen als nächstes Fragen nach den Veränderungen des institutionellen Rahmenwerks ergeben, womit der Bogen zur politischen Theorie geschlagen ist (vgl. unten).

Damit liegt die Vermutung nahe, dass die Theorien der sozialen Freiheit und der Resonanz strukturell in einer Linie zu sehen sind mit einer Debatte, die nicht zufälligerweise Familienähnlichkeiten mit aristotelisch-marxistischen Strömungen aufweist, auch wenn diese in der gegenwärtigen Form keine größere Rolle spielen mögen: der Debatte über den Perfektionismus (vgl. Wall 2012 für einen Überblick). Zur Diskussion steht hier, ob und gegebenenfalls wie ein als objektiv angenommener Wert oder Wertekanon – in Bezug auf den die „Perfektionierung“ stattfinden soll – Politik leiten kann und soll, und in welchem Verhältnis dieser Ansatz zum liberalen Gebot staatlicher Neutralität steht, dem Gebot also, in pluralistischen Gesellschaften keine Weltanschauung zu bevorzugen, sondern öffentliche Institutionen an Prinzipien auszurichten, die von Angehörigen unterschiedlicher Weltanschauungen akzeptiert werden können (vgl. Dworkin 1978; Rawls 1993).¹² Eine Orientierung an sozialer Freiheit oder Resonanz scheint in das Schema des Perfektionismus zu passen und sich entsprechenden Fragen bezüglich des Neutralitätsgebots ebenso stellen zu müssen, denn weder Honneth noch Rosa scheinen hinter dieses Neutralitätsgebot und die mit ihm verbundenen Errungenschaften eines liberalen Rechtsstaats zurückfallen zu wollen. Eine erste Antwort, die Honneth und Rosa deshalb vermutlich geben würden, ist eben genau der Hinweis auf die strukturelle Offenheit ihrer Begriffe für sehr unterschiedliche Weltanschauungen und Lebensformen, die durch die Bewegung auf die Meta-Ebene ermöglicht wird. Eine zweite Antwort ergibt sich aus der nächsten Gemeinsamkeit der Begriffe, nämlich ihrer essentiellen Nichterzwingbarkeit.

2.2 Essentielle Nichterzwingbarkeit

Eine zweite wichtige Eigenschaft von Wesentlichkeitsbegriffen ist ihre essentielle Nichterzwingbarkeit. Um sich diese vor Augen zu führen, stelle man sich eine Figur vor, die Beziehungen der sozialen Freiheit – um mit diesem konkreten Fall eines Wesentlichkeitsbegriffs zu beginnen – nicht oder nur in sehr eingeschränktem Maße sucht. Als Beispiele mögen die Typen des ‚Bücherwurms‘, des ‚einsamen Wolfs‘ oder auch des ‚Nerds‘ dienen, die sich selbst genug sind, und die vollkommen darin aufgehen, sich in der Natur zu bewegen oder sich handwerklichen oder intellektuellen Aufgaben hinzugeben und Kontakte zu anderen Menschen auf ein instrumentell bestimmtes Minimum beschränken.¹³ Es wäre eine gewagte These, zu behaupten, dass derartige Individuen *notwendigerweise* ein gelingendes Leben verfehlen oder Opfer einer Pathologie sind – auch wenn dies in man-

12 Auf die Frage, inwiefern Neutralität – sowohl für Begriffe, die beanspruchen, rein formal ohne inhaltliche Vorgaben zu sein, als auch für Institutionen – *vollständig* möglich ist, kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden; zugestanden sei, dass schon die angeblich bloß formalen Strukturen von Begriffen und Institutionen Festlegungen enthalten, die zwar vielleicht breit geteilt werden, aber deswegen nicht nicht-inhaltlich sind. Zum Beispiel enthalten alle hier zur Diskussion stehenden Theoriestränge eine Festlegung auf Individuen (im Gegensatz zu Gruppen) als primäre Träger von Rechten. Klar sein sollte jedoch auch, dass es *Grade* der Neutralität geben kann, und dass es zum Beispiel problematisch ist, wenn staatliche Institutionen die Angehörigen bestimmter Religionsgruppen gegenüber anderen Individuen bevorzugen.

13 Um das Beispiel einfach zu halten, soll davon ausgegangen werden, dass sie keine direkten Angehörigen haben, denen gegenüber sie Pflichten, zum Beispiel Unterhaltspflichten, haben.

chen konkreten Fällen sicherlich so sein mag. Die Resonanztheorie ist hier flexibler, denn sie erlaubt, auch andere Formen des Kontakts zur Welt zu erfassen, zum Beispiel Kunst- oder Naturerlebnisse – solange keine vollständige „beziehungslose Indifferenz zwischen Subjekt und Welt“ (Rosa 2016: 205) vorliegt, hätte Rosa keinen Anlass, hier von einem verfehlten Leben zu sprechen.

Was beide Ansätze jedoch gemeinsam haben, ist, wie sie denjenigen gegenüberreten, die nach dem Kriterium des jeweiligen Wesentlichkeitsbegriffs kein gelingendes Leben führen. Denn will man die Autoren nicht geradezu böse gegen ihre eigenen Intentionen lesen, dann scheint klar, dass sie nicht behaupten würden, dass andere Menschen – oder gar staatliche Institutionen – von solchen Individuen verlangen könnten, ihr Leben gemäß dem eigenen Wesentlichkeitsbegriff zu ändern. Allenfalls könnten vorsichtige, freundschaftlich vorgetragene Argumente oder Beispiele dazu dienen, einer derartigen Person naheulegen, dass das Leben noch mehr zu bieten hat. Aber alle Formen des Zwangs, einschließlich des psychologischen Zwangs oder der ökonomischen Anreize, müssten notwendig scheitern, denn der Wert der sozialen Freiheit wie der Resonanz beruht gerade auf ihrer *Freiwilligkeit*.¹⁴

Soziale Freiheit wird nicht erreicht, wenn Individuen die mit anderen geteilten Ziele nicht von sich aus anerkennen und unterstützen, denn es geht um eine Haltung – oder, um den Hegelschen Begriff zu gebrauchen, eine „Gesinnung“ (2004: zum Beispiel §257, für eine Diskussion siehe zum Beispiel Siep 1992; Neuhauser 2000: 53 ff., 84 ff.) – und diese kann nicht erzwungen werden, sondern muss aus den richtigen Gründen heraus entstehen: Es muss um die Freiheit der anderen Person gehen.¹⁵ Daraus ergibt sich, dass für das Erreichen sozialer Freiheit auch ein Element aktiver Wahl oder zumindest der aktiven Befürwortung vorgefundener sozialer Beziehungen¹⁶ vorliegen muss: Es ist nicht egal, *wie* ich mit *wem* in Beziehungen sozialer Freiheit eintrete. Dies macht besonders das von Honneth ausführlich diskutierte Beispiel der Liebesbeziehung klar, in der sich zwei Menschen gegenseitig in ihrer einzigartigen Individualität anerkennen und wertschätzen, Intimität teilen und ein gemeinsames Leben führen. Hier ist offensichtlich, dass dritte Instanzen nicht vorschreiben können, wer wen zu lieben habe, oder ob man überhaupt irgendjemand zu lieben habe – das Wesen dessen, worum es geht, würde damit systematisch verfehlt.¹⁷ Auch in Honneths Vorstellung einer Gestaltung der Wirtschafts- und Arbeitswelt nach Maßgabe der sozialen Freiheit scheint die Freiwilligkeit eine zentrale Rolle zu spielen, geht es doch gerade um die Überwindung von Zwangserfahrungen, wie sie in der kapitalistischen Arbeitswelt oftmals vorliegen.

Rosas Begriff der Resonanz setzt ebenfalls Freiwilligkeit voraus, wenn auch vielleicht nicht in erster Linie, weil es um die richtigen Gründe des Handelns geht; zumindest scheint dies nicht für alle Formen der Resonanz ein angemessenes Interpretationsmuster,

14 Dieses Phänomen ist nicht auf soziale Freiheit und Resonanz beschränkt; zum Beispiel erwähnt Adam Smith, dass Dankbarkeit nicht erzwungen werden kann und dass bei dem Versuch, dies zu tun, ihr Wesen verfehlt würde (1976: II.II.3).

15 „Gründe“ sind hier nicht in einem engen (zum Beispiel kantischen) Sinne gemeint, sondern können auch Faktoren wie zum Beispiel emotionale Zuneigung enthalten.

16 So beschreibt zum Beispiel Michael Hardimon (1994) unser Verhältnis zu sozialen Rollen und die Art, wie wir die ihnen innewohnenden Imperative als bindend empfinden können.

17 Vgl. dazu auch Honneths Kritik an negativer, verrechtlicher Freiheit und ihren Pathologien, zum Beispiel der Gefahr, soziale Beziehungen nur noch aus einer juristisch-strategischen Perspektive zu betrachten, wie er am Beispiel des Films *Kramer vs. Kramer* diskutiert (2011: 157 ff.).

weil viele Resonanzverfahren als so flüchtig und unverfügbar beschrieben werden, dass nicht einmal die richtigen Handlungsgründe ein Garant des Gelingens sind. Geradezu obsessiv betont Rosa die Unverfügbarkeit der Resonanz und ihrer „magischen Momente“ (2016a: 29): diese seien „nicht quantifizierbar“ (ebd.: 29); manchmal stellen sich erst *durch* Erfahrungen Einsichten in „Wertquellen“ ein (ebd.: 232); es kann „Transformationen“ von instrumentellen hin zu intrinsischen Erfahrungen geben (ebd.: 232.) – kurz: mit dem „Versuch, instrumentelle Verfügbarkeit und Kontrolle über sie zu gewinnen oder sie gar zu akkumulieren, zu maximieren oder zu optimieren“, laufe man Gefahr, „die Resonanzverfahren als solche“ zu zerstören (ebd.: 295, vgl. auch 626). Schon die bloße „Überfrachtung mit Resonanzverfahren“ sei „ein zuverlässiger Hemmfaktor für deren Erfüllung“ (ebd.: 634).

Aus diesem Charakteristikum von Wesentlichkeitsbegriffen ergeben sich nicht nur, wie ich weiter unten ausführen werde, Fragen danach, wie derartig unverfügbare Phänomene überhaupt die Grundlage für die Gestaltung politischer und sozialer Institutionen bieten können. Es ergibt sich auch eine zweite Antwort auf die Frage nach dem staatlichen Neutralitätsgebot, die ähnlich auch innerhalb des perfektionistischen Lagers gegeben wurde. *Gerade* aus der Orientierung an bestimmten Formen des Guten oder bestimmten Werten heraus kann *gegen* deren staatliche Implementierung argumentiert werden, wenn das, was ihren Charakter und ihren Wert ausmacht, durch Zwangsmaßnahmen notwendig verfehlt würde (vgl. Wall 2012). Wie Will Kymlicka dies zusammenfasst: „No life goes better by being led from the outside according to values the person does not endorse“ (1990: 203). Ähnliches ließe sich auch über soziale Freiheit und Resonanz sagen: Wenn sie nicht von den Individuen selbst gewollt und empfunden werden, können sie überhaupt nicht vorliegen.

2.3 Essentielle Kleinräumigkeit

Auch ein drittes Charakteristikum von Wesentlichkeitsbegriffen wirft Fragen nach der Rolle auf, die sie für normative Ansätze der politischen Theorie spielen können: ihre essentielle Kleinräumigkeit. Soziale Freiheit wird von Honneth stark an das Privatleben und den sozialen Nahbereich von Individuen geknüpft. Es ist naheliegend zu vermuten, dass soziale Freiheit im vollen Sinne des Wortes ein Kleingruppenphänomen ist, nicht zuletzt, da nur in diesen sozialen Zusammenhängen die epistemischen Fragen nach dem Vorliegen einer angemessenen Haltung beantwortbar sind. Manche Formulierungen Honneths deuten denn auch auf eine Verortung der sozialen Freiheit im interpersonellen Nahbereich hin, zum Beispiel: „Je stärker sie den Eindruck haben können, daß ihre Zwecke von denjenigen unterstützt, ja getragen werden, *mit denen sie regelmäßig zu tun haben*, desto eher werden sie ihre Umwelt als den Raum einer Expansion ihrer eigenen Persönlichkeit wahrnehmen zu können“ (2011: 113, Hervorhebung d. A.). Das Beispiel der Liebesbeziehung macht klar, dass nur die Beteiligten selbst, und vielleicht noch einige wenige enge Vertraute, überhaupt wissen können, ob zum Beispiel eine Ehe dem Ideal der sozialen Freiheit entspricht oder zu einer bloßen Formalität erstarrt ist.

Für die These der Kleinräumigkeit in Bezug auf soziale Freiheit spricht auch, dass Honneth in der Durchführung seiner Überlegungen zum Markt – der oft als der Prototyp einer anonymen, großflächigen sozialen Form gesehen wird – die Rolle von Gemeinschaften betont, zum Beispiel von Konsumentengemeinschaften oder Gewerkschaften, die

zwar nicht den Intimitätsgrad von Familien erreichen, jedoch weit kleinräumiger als moderne Volkswirtschaften als ganze sind (ebd.: 350 ff., vgl. dazu auch Claassen 2014). Er schreibt über Durkheim und Hegel, diese hätten den Gedanken entwickelt, „daß innerhalb der Marktwirtschaft überall dort Stützpunkte ihrer moralischen Einhegung zu finden sind, wo sich bereits Gruppen oder Körperschaften herausgebildet haben, deren Zweck es verlangt, perspektivisch auf die Belange der anderen Marktteilnehmer Rücksicht zu nehmen“ (2011: 350 f.).

Soziale Freiheit kann in modernen, großflächigen Gesellschaften damit vermutlich nicht die einzige Form der sozialen Beziehung sein. Daneben müssen mit all jenen, mit denen Individuen nicht in engeren Verhältnissen stehen, andere Beziehungsformen vorliegen, die man im besten Fall als eine Art positiv gestimmter Indifferenz beschreiben könnte: eine Bereitschaft, dem anderen bei der Verfolgung der eigenen Ziele nicht in die Quere zu kommen, vielleicht auch kleinere Hilfestellungen zu leisten – ansonsten aber keinen aktiven Anteil an der Verwirklichung der Ziele dieser Person zu nehmen, sondern sich einfach an die durch die gesellschaftlichen Institutionen aufgestellten Spielregeln zu halten. Dies ist schon deshalb nötig, um die eigene Zeit und Energie auf diejenigen sozialen Beziehungen richten zu können, in denen man sich die Verwirklichung sozialer Freiheit erhofft. Ludwig Siep (2011: 47) ist zuzustimmen, wenn er in einer Rezension schreibt: „Die Erfahrung wechselseitig geförderter Selbstverwirklichung ist in der modernen Gesellschaft vielleicht nur noch in überschaubaren und freiwilligen Gemeinschaften möglich.“ Es ist weder konzeptionell noch praktisch vorstellbar, dass Beziehungen sozialer Freiheit im vollen Sinne des Wortes zwischen allen Mitgliedern einer großen Gesellschaft hergestellt werden; dafür müssten nicht nur der Pluralismus der Ziele in der individuellen Lebensführung, sondern auch die oben angesprochene Freiwilligkeit aufgegeben werden. Vielmehr spannen im besten Fall die gesellschaftlichen Institutionen die sozialen Räume auf, *in denen* soziale Freiheit zwischen Individuen verwirklicht wird.

Rosas Resonanztheorie scheint auf den ersten Blick anders strukturiert, da er Resonanzerlebnisse auch bei Massenerenignissen diagnostiziert, zum Beispiel beim Public Viewing von Sportereignissen, das er als „soziale Resonanzoase“ beschreibt (2016a: 335). Doch dieser Eindruck täuscht insofern, als man nicht davon ausgehen kann, dass wirklich alle Individuen bei einem derartigen Ereignis Resonanz erfahren – dies können letztlich nur sie selbst wissen.¹⁸ Das macht ein von Rosa prominent an den Anfang des Buches gestelltes Beispiel klar, das zwei Frauen, Anna und Hannah, mit identischen Tagesabläufen beschreibt: Frühstück mit der Familie, Arbeitstag, Abend im Sportverein (vgl. ebd.: 19 ff.). Es könne sein, so Rosa, dass „Anna einen gelungenen, Hannah dagegen einen misslungenen Tag erlebt, obwohl die faktischen Abläufe sich nicht unterscheiden“ (ebd.: 20). Auch hier ist die Wissbarkeit von Resonanzerfahrungen oder deren Abwesenheit nur für diejenigen möglich, die direkt betroffen sind oder mit den Betroffenen in einem engen Verhältnis stehen. Rosa stellt auch explizit fest, dass neben resonanten auch nicht-resonante Weltverhältnisse existent und notwendig sind: Resonanzerfahrungen seien „nur möglich auf der Grundlage und vor dem Hintergrund einer Welt, die uns auch und sogar ganz wesentlich stumm und fremd gegenübersteht“ (ebd.: 294), oder an anderer Stelle: „*Resonanz ist das (momenthafte) Aufscheinen, das Aufleuchten einer Verbindung zu einer*

18 Rosa schlägt „leuchtende Augen“ als Indikator vor (2016a: 279, auch 751), aber es scheint äußerst fraglich, ob damit all die normativen Erwartungen, die er an den Resonanzbegriff knüpft, um ihn zum Beispiel von der Begeisterung fanatisierter Nazis abzugrenzen, erfasst werden können.

Quelle starker Wertungen in einer überwiegend schweigenden und oft auch repulsiven Welt“ (ebd.: 316, Hervorhebung im Original). Er warnt explizit vor den „Exzessen des Identitätsterrors und, schlimmer noch, des politischen Totalitarismus“, wenn alle Entfremdungserfahrungen beseitigt werden sollten (ebd.: 294).

Es scheint also gerechtfertigt, Honneth und Rosa so zu lesen, dass sich für sie das, worum es in einem gelingenden Leben wesentlich geht, weitgehend in Netzwerken sozialer Nahbeziehungen abspielt. Das menschliche Individuum ist ein soziales Tier, für dessen Leben derartige intensive Beziehungen eine konstitutive Rolle spielen; diese Einsicht nehmen Honneth und Rosa aus der schon eingangs erwähnten früheren Beschäftigung mit der kommunitaristischen Debatte mit. Derartige Nahbeziehungen stehen natürlich in weiteren gesellschaftlichen Zusammenhängen und werden von diesen beeinflusst – aber diese weiteren Kontexte sind nicht unbedingt selbst die Orte, an denen soziale Freiheit oder Resonanz verwirklicht werden könnte oder sollte.¹⁹ Dies hat maßgeblich damit zu tun, dass die Echtheit dessen, worum es bei sozialer Freiheit und Resonanz geht, immer nur im Nahbereich überprüft werden kann. Jenseits des Nahbereiches kann zwar ein Gebot der Nichtschädigung und vielleicht auch eine gewisse Anteilnahme erwartet werden, die sich zum Beispiel in Hilfeleistung in Notfällen ausdrückt, aber es kann kaum erwartet werden, dass überall Beziehungen der sozialen Freiheit oder der Resonanz aufgebaut werden. Um zu diesem Ergebnis zu kommen, muss man keineswegs einen anthropologischen Pessimismus annehmen, der Menschen als engstirnig und egoistisch sieht und ihnen ein genuines Interesse an der Freiheit oder dem Wohlergehen anderer gar nicht erst zutraut. Es ist die schlichte Tatsache der Zeitlichkeit des menschlichen Lebens, die es unmöglich macht, die Art intensiver Beziehungen, die soziale Freiheit oder Resonanz erlauben, mit einer unbegrenzt großen Zahl an Menschen zu verwirklichen.

Worauf es ankommen muss, ist also, die gesellschaftlichen Verhältnisse so zu gestalten, dass diese kleinräumigeren Erfahrungen möglich sind – und zwar nicht nur für eine kleine Gruppe privilegierter Individuen, sondern für alle Mitglieder einer Gesellschaft. Damit aber stellen sich Fragen nach politischen und sozialen Institutionen, wie sie klassischerweise die normative politische Theorie beantwortet. Die führt zurück zur Frage nach dem Verhältnis von Wesentlichkeitsbegriffen und nicht-idealer politischer Theorie.

3. Wesentlichkeitsbegriffe und nicht-ideale politische Theorie

Wie verhalten sich Honneths und Rosas in weiten Zügen unterschiedliche, aber in der Struktur ihrer Begrifflichkeit dennoch verwandte Theoriegebäude zu nicht-idealen politischen Theorien? Beide Autoren grenzen sich von konstruktivistischen Gerechtigkeitstheorien ab, weil sie sie als defizitär empfinden: Rosa kritisiert an Rawls und ähnlich operierenden Autoren deren Fixierung auf Ressourcen (2016a: 45), Honneth kritisiert die Abwendung normativer Theorien von der Gesellschaftstheorie und ihren Konstruktivismus (2011: 9, 21), dem er die Methode der „normativen Rekonstruktion“ (ebd.: 23 ff.) entgegenstellt. Ihre Kritik richtet sich vor allem an die Gerechtigkeitstheorien der ersten Gene-

19 Eine andere – angesichts der von Honneth und Rosa vorgelegten Texte aber unwahrscheinliche – Option wäre der Vorschlag, dem sozialen Nahbereich wieder erheblich mehr Gewicht zu verschaffen, indem eine Rückkehr zu kleineren, geschlossenen Gemeinschaften erfolgt; ein Ansatz, dem Alasdair MacIntyre zugeeignet zu sein scheint (1984).

ration und gegen die Verselbständigung eines Teils dieser Debatte in extrem detaillierte Erörterungen abstrakter Prinzipien. Es ist weit weniger klar, ob auch die AutorInnen der nicht-idealen politischen Theorie von diesen Vorwürfen getroffen werden, arbeiten diese doch in der Regel mit minimalen, weit geteilten normativen Prämissen und unter intensiver Berücksichtigung empirischen Materials.

Derartige Theorien beschäftigen sich mit ganz konkreten institutionellen Änderungen, im Sinne neuer oder anderer gesetzlicher Regelungen oder öffentlicher Einrichtungen – und setzen sich damit freilich dem Vorwurf aus, utopisch zu sein, wenn diese Änderungen gegenwärtig politisch kaum durchsetzbar erscheinen. Doch die grundsätzliche Hoffnung auf Veränderungen zum Besseren kann nicht sein, was sie von Honneth und Rosa trennt. Auch wenn pessimistische Züge bei beiden Autoren mitschwingen, ist ein grundsätzlicher Optimismus sozusagen schon ein methodologischer Imperativ: ohne ihn wäre nicht ersichtlich, worin der Wert läge, Begriffe wie soziale Freiheit oder Resonanz als Wesentlichkeitsbegriffe auszurufen; Rosa schließt mit einer expliziten „Verteidigung des Optimismus gegen die Skeptiker“ (2016a: 739 ff.). Ohne einen gewissen Optimismus bliebe allenfalls die Option, den Lesern ein zynisches „Seht her, was ihr verfehlt!“ zuzurufen. Doch dies ließe sich schwerlich mit dem Tenor der Texte und den in ihnen immer wieder aufscheinenden Visionen einer besseren Gesellschaft vereinbaren.

Aus Sicht der nicht-idealen politischen Theorie allerdings, die sich detailliert mit institutionellen Vorschlägen beschäftigt, muss der Vorwurf an Honneth und Rosa lauten: Es bleibt ziemlich vage, wo sie politisch und institutionell hinwollen (vgl. ähnlich Möllers 2011 zu Honneth; Thomä 2016 zu Rosa). Dies wäre kein Defizit, ginge es um rein individuelle Veränderungen, die durch die Einsicht einzelner Individuen in die Schwachstellen ihrer Lebensführung, möglicherweise nach Lektüre eines der Texte, herbeigeführt werden könnten. Doch würden weder Honneth noch Rosa ihre Theorien derart verkürzt sehen wollen; sie würden damit zu Texten in der Gattung der Individualethik, möglicherweise mit ideologiekritischen Obertönen – einer Gattung, deren Wert nicht in Abrede gestellt werden soll, die dem Selbstverständnis Honneths und Rosas aber nicht entspricht. Denn beide Autoren fordern auch konkrete institutionelle Veränderungen, zum Beispiel rechtliche Maßnahmen zur Versittlichung des Marktes (vgl. Honneth 2011: 351 ff.; ähnlich, wenn auch weit weniger detailliert, Rosa 2016a: 726) oder ein bedingungsloses Grundeinkommen (vgl. ebd.: 729 ff.).

Honneth und Rosa teilen die Auffassung, dass institutionelle Reformen notwendig sind, um eine bessere Verwirklichung von sozialer Freiheit beziehungsweise Resonanz möglich zu machen. Honneth erwähnt nicht nur explizit das Thema der Sozialgesetzgebung (vgl. zum Beispiel 2015: 117); seine Beschreibung historischer Errungenschaften, zum Beispiel der Emanzipation der Frauen, legen ebenfalls nahe, dass er die zentrale Rolle konkreter rechtlicher Veränderungen durchaus sieht. Rosa hält in seiner Kritik an Wettbewerbsdenken und Beschleunigung der Moderne explizit fest: „Eine Überwindung der Steigerungslogik ist [...] ohne grundlegende institutionelle Reformen nicht denkbar“ (2016a: 725). Allerdings schrecken beide Autoren davor zurück, präzisere normative Vorgaben zu machen. Honneth beschreibt die „Idee der sozialen Freiheit“ als „Richtschnur eines sich experimentell verstehenden Sozialismus“ (2015: 101), ohne zu präzisieren, was die Rolle einer derartigen Richtschnur ist; offenbar geht es um eine Orientierung, nicht aber um ein direkt zu verwirklichendes Prinzip. Rosa grenzt sich davon ab, eine „Blaupause“ für neue gesellschaftliche Strukturen abzuliefern (2016a: 732, 736), er spricht von „Konturen“ einer Postwachstumsgesellschaft (ebd.: 707 ff.), ohne diese genauer zu explizieren.

Diese Haltung jedoch, so die im Folgenden zu verteidigende These, ist kein Zufall oder bloße idiosynkratische Vorliebe der beiden Autoren; sie ergibt sich vielmehr notwendig aus der Struktur dessen, was ich Wesentlichkeitsbegriffe genannt habe. Soziale Freiheit und Resonanz können nicht institutionell erzwungen werden, weil damit das verfehlt würde, worum es geht, und es ist auch fraglich, ob sie über den sozialen Nahbereich hinaus verwirklicht werden können, schon aufgrund des beschriebenen Problems mangelnder Wissbarkeit. Das bedeutet, dass sie keine geeigneten Prinzipien für eine *direkte* politische Umsetzung sein können. Vielmehr muss es darum gehen, institutionelle *Räume* zu schaffen, innerhalb derer es Individuen möglich ist, soziale Freiheit oder Resonanz in der von ihnen frei gewählten Form zu erleben. Dies lässt sich am besten am Beispiel der Familienbeziehungen illustrieren, die für beide Autoren eine zentrale Rolle spielen. Gelingende Familienbeziehungen können nicht durch direkte staatliche Vorgaben erzielt werden, vielmehr müssen Institutionen *Hindernisse* beseitigen und die *Räume* dafür schaffen, dass Individuen diese verwirklichen können. Dies betrifft nicht nur die rechtliche Gleichstellung, die die Grundlage symmetrischer Freiwilligkeitsverhältnisse schafft, sondern auch den Rahmen an formellen und informellen Institutionen, zum Beispiel in der Arbeitswelt oder der Kinderbetreuung – immer muss es um die *Möglichkeit* der „Etablierung von stabilen *Resonanzachsen*“ (Rosa 2016a: 295) beziehungsweise von Verhältnissen sozialer Freiheit gehen. Dabei müssen konkrete ökonomische, soziologische und auch biologische Umstände, zum Beispiel die je nach Geschlecht unterschiedlich großen Zeitfenster, in denen Elternschaft möglich ist, berücksichtigt werden (siehe dazu zum Beispiel Illouz 2011). Ähnlich sieht es bei Vorschlägen im ökonomischen Bereich, zum Beispiel einem Grundeinkommen, aus: sie beseitigen vorhandene Zwänge und tragen damit *indirekt* zur Entkommodifizierung von Arbeit bei.

Eine bei Honneth wie Rosa selbstverständlich vorausgesetzte Prämisse ist dabei, dass dies *allen* Mitgliedern einer Gesellschaft ermöglicht werden soll. Das zeigt sich zum Beispiel in Honneths Sorge über die Arbeitswelt und die Tendenzen zur Prekarisierung, gegen die er mit Durkheim eine Verrechtlichung des Marktes durch Reformen fordert, die eine „Institutionalisierung der vorvertraglichen Solidaritätsprinzipien“ ermöglichen (2011: 351). Rosa wehrt sich explizit gegen den Vorwurf, dass seine Theorie vor allem bürgerliche Lebenswelten erfasse, während in anderen Gesellschaftsschichten materielle Sorgen vorherrschend seien. Wie er in direkter Antwort darauf festhält: „Reden Sie mal mit Obdachlosen. Die sagen ganz häufig, das Schlimmste ist nicht, dass sie kein Geld kriegen von Leuten. Sondern, dass sie nicht wahrgenommen werden. Dass Ihnen Resonanz verweigert wird“ (2016b). Die Opfer von Ausbeutung oder Unterdrückung sind diejenigen, denen es besonders schwermacht wird, Resonanz zu erfahren; wie Rosa schreibt: „Metaphorisch gesprochen entsprechen Repression, Unterdrückung und Heteronomie dem Festhalten des Resonanzdrahtes auf der Seite des Subjekts; sie verhindern die Etablierung einer Resonanzbeziehung“ (2016a: 312).

An dieser Stelle aber werden die Vertreter einer nicht-idealen politischen Theorie einwerfen, dass sich derartige Formen der Ungleichbehandlung auch mit herkömmlichen Begriffen der Autonomie und der Gleichheit erfassen und kritisieren lassen – ist nicht alles, das ein Hindernis für soziale Freiheit oder Resonanz ist, auch ein Hindernis für andere, schwächere Formen von Freiheit oder sogar noch schwächere normative Prinzipien, zum Beispiel die Gelegenheit zur Verwirklichung eigener Präferenzen? Wenn zum Beispiel durch ungleiche Machtverhältnisse soziale Freiheit oder Resonanz verunmöglicht werden, lässt sich dies auch aufgrund der Einschränkung der Autonomie der Einzelnen

kritisieren. Die Absicherung individueller Autonomie und ihrer materiellen Grundlagen für alle Mitglieder einer Gesellschaft ist freilich selbst schon ein anspruchsvolles Programm. Es kann verbunden werden mit der Hoffnung oder Erwartung, dass Menschen, deren Autonomie hinreichend gesichert ist, sie unter anderem dazu verwenden werden, Beziehungen sozialer Freiheit aufzubauen und Resonanzerfahrungen zu machen – zumindest in manchen Lebensbereichen, mit ihnen nahestehenden Personen oder im Rahmen von ihnen persönlich wichtigen Projekten. Individuen, die nach den Maßstäben von Autonomie frei sind, können selbst entscheiden, wo sie soziale Freiheit oder Resonanz anstreben und wo ihnen andere, anspruchslosere soziale Beziehungen genügen – sei es, weil andere Beziehungsformen eigene Vorzüge haben, oder sei es, weil sie ihre Zeit und Energie einteilen müssen, um sich auf soziale Freiheit oder Resonanz in den ihnen wichtigen Beziehungen zu konzentrieren.²⁰

Warum also nicht direkt gegen „Repression, Unterdrückung und Heteronomie“ angehen, mit der begründeten Hoffnung, dass Individuen dann schon die für sie geeigneten Formen der sozialen Freiheit oder der Resonanz aufbauen werden? Es scheint nicht einmal etwas dagegen zu sprechen, dies auf der Grundlage eines methodischen Individualismus zu tun, solange ein hinreichender psychologischer und soziologischer Tatsachensinn an den Tag gelegt wird, der die soziale Natur des Menschen ernstnimmt. Natürlich ist Honneth und Rosa zuzustimmen, wenn sie auf die soziale Konstituiertheit vieler Güter hinweisen, die in einem rein materialistischen distributiven Paradigma leicht übersehen werde. Aber ein derartiges Paradigma wird von der Gegenseite nicht vertreten; schon bei Rawls finden sich neben diversen nicht-materiellen Gütern wie Rechten und Freiheiten auch die „sozialen Grundlagen der Selbstachtung“ (zum Beispiel 2001: 114) in der Liste der Grundgüter. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass letztere von vielen nachfolgenden Autoren als Ansatzpunkt für konkrete institutionelle Kritik, zum Beispiel in Bezug auf Arbeitsverhältnisse, verwendet wurden (vgl. zum Beispiel Hsieh 2005).

Honneth und Rosa könnten sich also gemeinsam mit nicht-idealen politischen Theoretikern der Frage zuwenden, wie derartige Verhältnisse – ob in Begriffen der Autonomie, sozialen Freiheit oder Resonanz gedacht – konkret institutionell verwirklicht werden könnten. Dabei wird es sich nicht vermeiden lassen, auch die Möglichkeit von Konflikten oder der Konkurrenz um Positionen und Ressourcen in den Blick zu nehmen. Für letztere Lösungen vorzuschlagen, verlangt zum Beispiel eine Antwort auf die Frage, wie die soziale Freiheit oder Resonanz einer reichen Familie, die innerhalb einer materiell extrem anspruchsvollen Lebensführung verwirklicht wird, mit der verringerten oder fehlenden sozialen Freiheit oder Resonanz einer ärmeren Familie ins Verhältnis gesetzt werden sollte. Dabei treten Phänomene auf, die innerhalb der normativen politischen Theorie seit langem diskutiert werden, zum Beispiel die Frage nach adaptiven Präferenzen: Wenn Individuen ihre Präferenzen an ihre Lebensverhältnisse anpassen, können die Präferenzen dann noch als normative Grundlage dienen? Analog dazu könnten sich Fragen nach der Ermöglichung von sozialer Freiheit und, vielleicht noch drängender, Resonanz stellen: Was, wenn bestimmte gesellschaftliche Gruppen diese anhand ‚teurer Geschmäcker‘ zu verwirklichen glauben müssen, während andere, weniger privilegierte Gruppen, nicht einmal Ansprüche auf ihnen legitimerweise zustehende Ressourcen erheben, weil sie sich psy-

20 Vgl. dazu auch Anderson (2013). Wie er argumentiert, fehlen bei Honneth Aussagen darüber, welche Freiheitsformen für welche sozialen Kontexte angemessen sind, wobei er betont, dass dies oft „a matter of complex adjudication by autonomous agents themselves“ sein müsse (2013: 20).

chologisch an ihre Lage angepasst haben? Diese Problemstellungen könnten auch Anhänger von Wesentlichkeitsbegriffen vielleicht dazu veranlassen, Ressourcen- oder *capability*-basierten Ansätzen eine gewisse Plausibilität zuzuschreiben, die allen Mitgliedern zumindest ein Minimum an Ressourcen oder *capabilities* zukommen lassen wollen (vgl. zum Beispiel Anderson 1999).

Eine verwandte Frage ist, wie damit umzugehen ist, wenn die Verwirklichung der sozialen Freiheit oder Resonanz der Einen die Möglichkeiten der Verwirklichung jener der Anderen gefährden. Zwar werden Fälle wie die des Sadisten, der aus dem Quälen anderer Menschen Nutzen zieht und der somit auch für utilitaristische Ansätze ein Problem aufwirft, durch die Konstruktion der Begriffe von sozialer Freiheit und Resonanz ausgeschlossen. Aber es gibt auch andere, subtilere Formen der Beeinflussung, besonders im Bereich der sogenannten positionalen Güter, die ihren Wert aus der Position relativ zu anderen beziehen, zum Beispiel, weil es wertvoll ist, zu den besten zehn Prozent in einer bestimmten Kategorie zu gehören. In derartigen Situationen führt die Besserstellung mancher Individuen zur automatischen Schlechterstellung anderer, die relativ zu ihnen abfallen – genau dies ist es ja, was Rosa als die Wettbewerbs- und Steigerungslogik der Moderne kritisiert. Diese Mechanismen können aber durchaus auch in Bezug auf Güter auftreten, die im Kern von sozialer Freiheit oder Resonanz stehen; zum Beispiel stellt sich die Frage, ob und in welchem Maß die Förderung der eigenen Kinder durch Angehörige der bürgerlichen Mittelschicht dazu beiträgt, die Chancen anderer Kinder im Bildungssystem zu verringern.²¹

Die Begriffe der sozialen Freiheit oder der Resonanz sagen, für sich allein genommen, nichts darüber aus, wie hier konkrete Grenzziehungen oder institutionelle Lösungen von Konflikten aussehen können. Dass Lösungen notwendig sind, darüber können Theoretiker der unterschiedlichsten Couleur sich aber einigen, auch ohne auf Wesentlichkeitsbegriffe zurückzugreifen – und es wäre erst nachzuweisen, dass Lösungsvorschläge, die auf Wesentlichkeitsbegriffen wie sozialer Freiheit oder Resonanz beruhen, tatsächlich andere wären als die, die aus anderen Perspektiven, zum Beispiel dem relationalen Egalitarismus, heraus vorgeschlagen werden. Ähnliches gilt für Probleme des kollektiven Handelns, wie sie zum Beispiel bei der Erreichbarkeit für arbeitsbezogene („dienstliche“) Nachrichten während der Freizeit vorliegen. Derartige Phänomene *können* als Pathologie im honnethschen Sinne oder Resonanzstörung im Sinne Rosas verstanden werden; sie lassen sich aber auch einfach als Gefangenendilemmata deuten – also Situationen, in denen aus dem Zusammenspiel individuell rationaler Handlungsstrategien ein kollektiv irrationales Ergebnis folgt –, die insgesamt den Nutzen, die Freiheit oder die Autonomie der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft verringern und die deshalb durch allgemeinverbindliche Regeln verhindert werden sollten. Hier könnte also eine Änderung der formalen Institutionen, die auch anhand von Begriffen der Gerechtigkeit, des Nutzens oder der *capabilities* begründet werden kann – wenn diese mit einigen empirischen Annahmen über die Struktur des Problems verbunden werden –, die Situation auch in Bezug auf die von Honneth und Rosa vorgelegten Wesentlichkeitsbegriffe der sozialen Freiheit oder der Resonanz verbessern.

21 Diese Debatte wurde polemisch auf die Frage zugespitzt, ob es aus Gerechtigkeitsgründen vertretbar sei, den eigenen Kindern Gute-Nacht-Geschichten vorzulesen, wenn man sich dessen bewusst ist, dass Kinder aus weniger privilegierten Familien keine Gute-Nacht-Geschichten vorgelesen bekommen (zum Beispiel Segall 2011).

Um die These noch einmal an Rosas Beispiel des Obdachlosen zu veranschaulichen: Es ist sicherlich richtig, dass der Mangel an Anerkennung für Obdachlose ein kritikwürdiges Problem heutiger Gesellschaften ist; ebenso ließe sich ausführen, dass Obdachlosigkeit Individuen die Möglichkeit nimmt, soziale Freiheit zu verwirklichen. Aber welche konkreten Maßnahmen soll man ergreifen? Es kann nicht nur darum gehen, die Leserinnen darauf hinzuweisen, Obdachlosen mehr Aufmerksamkeit zu schenken; vielmehr muss es darum gehen, die sozialen Verhältnisse so zu verändern, dass Obdachlosigkeit vermieden wird und diejenigen, die von ihr bedroht sind, in einem hinreichend engmaschigen sozialen Netz aufgefangen werden, das nicht nur die Bereitstellung materieller Ressourcen, zum Beispiel einer Wohnung, sondern auch soziale Betreuung und Unterstützung bei der Integration in die Gesellschaft, zum Beispiel durch die Vermittlung eines Ausbildungs- oder Arbeitsplatzes oder anderer Formen der sozialen Integration bietet.²² Dies aber würden zahlreiche politische Theoretikerinnen aus dem nicht-idealen Lager ebenso sehen. Die angebliche „Ressourcenfixierung“ (Rosa 2016a: 16) der letzteren dürfte in den wenigsten Fällen darauf beruhen, dass Ressourcen gegenüber anderen Dimensionen des Lebens bevorzugt würden; sie hat vielmehr damit zu tun, dass Ressourcen etwas sind, das sich institutionell verteilen lässt, und dass Ressourcen den Individuen die Möglichkeit bieten, mit ihrer Hilfe *andere* Wertdimensionen des Lebens zu verwirklichen.

Man mag zugestehen, dass die erste Generation der idealen Theoretiker, die sich stark auf völlig abstrakt gehaltene Verteilungsprinzipien konzentriert hat, beim Umgang mit den Ressourcen, die es tatsächlich zu verteilen gäbe, wenig Fantasie gezeigt hat. Dies hat sich jedoch im Zuge der Wendung zu nicht-idealer Theorie verändert, vielleicht auch in Reaktion auf Kritik aus dem Lager der feministischen Theorie und der *racial justice*. Viele der von Honneth und Rosa gestellten oder implizit in ihren Texten enthaltenen Forderungen, zum Beispiel nach der Möglichkeit der Verwirklichung gelingender familiärer Beziehungen oder nach einer demokratischeren Gestaltung der Wirtschaft, lassen sich zu konkreten Vorschlägen aus dem Lager der normativen politischen Theorie in Beziehung setzen, zum Beispiel zur Frage nach egalitäreren Regelungen der Elternzeit (vgl. Gheaus/Robeyns 2011) oder der Suche nach Möglichkeiten, Unternehmen demokratisch zu gestalten (vgl. Landemore/Ferreras 2015). Die Autorinnen derartiger Studien bewegen sich sozusagen auf der ‚Arbeitsebene‘ der normativen Rechtfertigungsarbeit in Bezug auf konkrete institutionelle Veränderungen – allerdings auf der Basis schwächerer normativer Prämissen, als es die Begriffe der sozialen Freiheit und der Resonanz sind –, während diejenigen, die soziale Freiheit beziehungsweise Resonanz beschreiben, das Ergebnis im Erfolgsfall beschreiben: die Möglichkeit der Individuen, *innerhalb* verbesserter Institutionen von sozialer Freiheit geprägte Beziehungen zu pflegen und Resonanz zu erleben. Diese Wesentlichkeitsbegriffe können als das *Um-zu* derartiger Institutionen gedeutet werden, während diese Institutionen wiederum Bedingung der Möglichkeit von sozialer Freiheit und Resonanz sind, ohne sie freilich erzwingen zu können.

22 Es versteht sich, dass Philosophinnen hier nicht auf eigene Faust, ohne die Zusammenarbeit mit Sozialwissenschaftlerinnen oder auch Praktikerinnen und Betroffenen selbst, Vorschläge erarbeiten können, nicht zuletzt, um unbeabsichtigte negative Nebeneffekte zu vermeiden. Dasselbe gilt für viele andere Themen der ‚nicht-idealen‘ Theorie, deshalb sind dort viele Forschungsprojekte, wie schon erwähnt, interdisziplinär angelegt.

4. Die Komplementarität zweier Theorieformen

Man könnte aus dem Gesagten schlussfolgern, dass das Verhältnis dieser Ansätze, die mit Wesentlichkeitsbegriffen operieren, und nicht-idealen politischen Theorien als eines der freundschaftlichen Indifferenz zu verstehen sei: Man möchte ungefähr das Gleiche, benennt es in unterschiedlichen Begrifflichkeiten, stimmt aber bezüglich der Defizite der heutigen gesellschaftlichen Ordnung in vielen Fällen überein und teilt auch einige der Vorschläge für konkrete Reformen. Welche Form des Theoretisierens man wähle, hinge dann, frei nach Johann Gottlieb Fichte, davon ab, was für ein Mensch man sei. Doch mit dieser Schlussfolgerung würde man übersehen, dass es zwischen den beiden Theorieformen ein Komplementärverhältnis gibt: die Schwächen der einen gleichen die Stärken der anderen Seite aus und umgekehrt. Gemeinsam liefern sie nicht nur gesteigerte Überzeugungskraft, sondern auch ein vollständigeres Bild dessen, wie progressiver Wandel möglich ist.

Dabei geht es nicht nur um oberflächliche Komplementaritäten wie die, dass Gerechtigkeitstheoretiker, wenn sie sich im Sinne der nicht-idealen Theorie konkreten Institutionen oder Phänomenen zuwenden, notwendigerweise kleinteiliger arbeiten müssen, weil die dafür erforderlichen Detailkenntnisse, zum Beispiel über die organisationalen Vorbedingungen demokratisch organisierter Unternehmen, zu anspruchsvoll sind, als dass Einzelne sie ohne Weiteres für die Gesellschaft insgesamt aufweisen könnten. Die Theoretikerinnen befassen sich deshalb bevorzugt mit einzelnen Sachgebieten, zum Beispiel der Familienpolitik, der Regulierung von Märkten, oder den zu erwartenden Auswirkungen eines bedingungslosen Grundeinkommens. Das mag mitunter kleinteilig wirken, wird aber aufgewogen durch die starke empirische Fundierung der entwickelten Vorschläge. Dazu gehört auch eine genaue Herausarbeitung der empirischen Fragen, die beantwortet werden müssen, um Veränderungsvorschläge besser zu verstehen, und eine enge Zusammenarbeit mit den empirischen Sozialwissenschaften – was Honneths Verständnis eines „experimentellen“ Sozialismus entgegenkommt. Auf Wesentlichkeitsbegriffen aufbauende Theorien sind im Vergleich dazu breiter angelegt und stellen ‚große Würfe‘ dar, allerdings um den Preis, bezüglich konkreter institutioneller Veränderungen und deren normativer und praktischer Details nur vage Gesten zu liefern.

Darüber hinaus besteht auch Komplementarität in dem Sinne, dass auf Wesentlichkeitsbegriffen basierende Theorien sozusagen ein ‚Inneres‘ beschreiben, für das Institutionen einen äußeren Rahmen liefern. Erstere leisten damit eine Darstellung dessen, warum es wichtig ist, überhaupt bestimmte äußere Verhältnisse zu schaffen. Schematisch gesprochen: Wir benötigen Verhältnisse, in denen allen Individuen die materiellen und nicht-materiellen Grundlagen für ein autonomes Leben zur Verfügung stehen, *damit* sie innerhalb dieses institutionellen Rahmens Erfahrungen von sozialer Freiheit oder Resonanz machen können. Beide Theorien leisten Begründungsarbeit für progressiven Wandel und stehen dabei in einem dialektischen Verhältnis, das man mit der – zugegebenermaßen mechanistischen – Rede von *push-* und *pull-*Faktoren beschreiben könnte. Wenn nicht-ideale Theoretiker mit möglichst schwachen normativen Prämissen arbeiten, machen sie es ihren Gegnerinnen schwerer, die sich ergebenden Vorschläge abzulehnen – sie ‚stoßen‘ sie sozusagen in Richtung der gewünschten Reformen. Sie sprechen im Namen schwacher, breit geteilter Prämissen, zum Beispiel des gleichen moralischen Status aller Individuen, und leiten von dort zu institutionellen Implikationen über. Dieser Argumentationsform haftet etwas Asketisches an – sie scheint stärker die Seite der Pflicht als die der ei-

genen Freiheit zu betonen. Wesentlichkeitsbegriffe dagegen liefern *pull*-Faktoren: Sie beschreiben, was an den gegenwärtigen Verhältnissen problematisch ist und was die Anziehungskraft geänderter institutioneller Strukturen ausmachen würde: ein Mehr an sozialer Freiheit und Resonanz. In einer Zeit, der oft ein Mangel an politischen Visionen vorgeworfen wird, schaffen sie damit ein willkommenes Gegengewicht zu ersteren Ansätzen, während sie gleichzeitig für die Entwicklung konkreterer Reformvorschläge auf sie angewiesen bleiben.

Eine weitere Dimension des Komplementärverhältnisses ist, dass sich die beiden Theorien auf zwei unterschiedliche Dimensionen der sozialen Wirklichkeit beziehen, die in einem komplexen Wechselverhältnis stehen. Nicht-ideale Theoretikerinnen konzentrieren sich in der Regel auf formale Institutionen, zum Beispiel Gesetze, regulatorische Vorschriften oder konkrete Verteilungsmechanismen. Weniger im Blick haben sie die Dimension sozialer Normen und Erwartungen, die für die Bewusstseins- und Präferenzbildung der Einzelnen oft eine zentrale Rolle spielen²³ und damit auch wieder für die Wirksamkeit formaler Institutionen relevant sind. In der akademischen Arbeitsteilung von Moralphilosophie und politischer Theorie wurde diese Dimension oft vernachlässigt, was vielleicht auch damit zusammenhängt, dass der Begriff sozialer Normen in der Philosophie erst seit Kurzem stärkere Aufmerksamkeit findet (vgl. zum Beispiel Bicchieri 2006). Dabei würde wohl kaum ein Theoretiker bestreiten, dass die sozialen Rollen und Erwartungen und die mit ihnen einhergehenden Denkmuster, die unter dem Begriff der ‚sozialen Normen‘ gefasst werden können, auf komplexe Weise mit formalen Institutionen verwoben sind. Gemeinsam tragen sie dazu bei, bestimmte Lebensformen, zum Beispiel egalitäre Geschlechterverhältnisse, für Individuen leichter oder schwerer verwirklichtbar zu machen, ja, überhaupt erst die Deutungsmuster anzubieten, anhand derer sie entsprechende Präferenzen entwickeln können.²⁴

Wie sich soziale Erwartungen und Normen im Lauf der Zeit verändern und wie diese Veränderungen mit den Veränderungen formaler Institutionen zusammenhängen, sind komplexe empirische Fragen. Wie Appiah (2011) anhand einer Reihe von Fallstudien zu „moralischen Revolutionen“ zeigt, sind für sie oft Veränderungen in der Struktur sozialer Anerkennung zentral: in den Normen darüber, was als „ehrbar“ und „anständig“ gilt oder was man im Gegenteil „nicht tut.“ Veränderungen des formal-institutionellen Rahmens einer Gesellschaft, so Appiahs zentrales Argument, folgen Veränderungen des Verständnisses von Ehre, die sich in sozialen Erwartungen niederschlagen. Institutionelle Vorschläge allein, auch wenn sie noch so detailreich ausgearbeitet sind, können von sich aus

23 Wie Rosa an einer Stelle schreibt: „Basale Weltbeziehungen [...] mögen in vielerlei Hinsicht *präkognitiv* sein, *präsozial* sind sie damit nicht“ (2016a: 244, Hervorhebung im Original). Dies charakterisiert sehr gut das Problem, dass diese Weltbeziehungen für die Einzelnen unverfügbar, aber doch durch soziale Umstände geprägt sind.

24 Zur Diskussion von „Lebensformen“ vgl. auch Rahel Jaeggi (2013). Lebensformen umfassen für sie „Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit *normativem Charakter*, die die *kollektive Lebensführung* betreffen, obwohl sie weder *streng kodifiziert* noch *institutionell verbindlich* verfasst sind“ (2013: 77); hinzu kommen die Kriterien von „Sachhaltigkeit“, „Dauerhaftigkeit“, und „Selbständigkeit“ (ebd.: 78 ff.). Jaeggi schlägt als Möglichkeit der Kritik eine Form der „immanenten“ Kritik vor, die sich auf deren „Rationalität“ und die Möglichkeit ethisch-sozialer „Lernprozesse“ bezieht (vgl. besonders 2013: 321 ff.). Der genaue Zusammenhang zu Honneths Begriff sozialer Freiheit kann hier nicht erörtert werden; klar scheint jedoch, dass der Begriff der „Lernblockaden“ weniger normativ anspruchsvoll ist als der der „sozialen Freiheit“ (auch wenn in der Praxis viele Quellen von „Lernblockaden“ auch Hindernisse für soziale Freiheit sein dürften).

nicht die notwendige gesellschaftliche und politische Überzeugungskraft entwickeln, dazu braucht es auch einen Bewusstseins- und Präferenzwandel. Und formale institutionelle Strukturen funktionieren mehr oder weniger gut, je nachdem welche Haltung die Mitglieder einer Gesellschaft zu ihnen einnehmen: Ob sie sie als im Kern gerechtfertigt und damit aner kennenswert betrachten oder ob sie sie als ungerechtfertigt sehen und deswegen Verstöße als moralisch unproblematisch, vielleicht sogar lobenswert, bewerten.²⁵

Die Theorien Honneths und Rosas greifen diese Dimension sich stets im Wandel befindlicher sozialer Erwartungen und Normen viel stärker auf als dies nicht-ideale Theorien tun, die sich auf formale Institutionen konzentrieren.²⁶ Einerseits rekurrieren sie auf deren Veränderungen, zum Beispiel sich wandelnde Vorstellungen und Praktiken des Familienlebens, andererseits theoretisieren und bewerten sie diese, zum Beispiel durch die Abgrenzung von freiheitsförderlichen Veränderungen und Pathologien, und wirken damit selbst auf die sozialen Erwartungen und Normen ihrer Leserschaft ein, indem sie ihr Argumente für die Wünschbarkeit oder Ablehnungswürdigkeit unterschiedlicher Erwartungen und Normen liefern. Sie stehen damit selbst in diesem Feld, das, wenn man Appiahs Analyse teilt, für die Möglichkeit der Veränderung formaler Institutionen zentral ist.

Wie Rosa selbst festhält: „Eine andere Art des In-der-Welt-Seins ist möglich, aber sie wird sich nur als das Ergebnis einer simultanen und konzertierten politischen, ökonomischen und kulturellen Revolution realisieren lassen“ (2016a: 56). Wenn aber Veränderungen dann die größten Erfolgsaussichten haben, wenn sowohl ein Bewusstseins- und Präferenzwandel als auch konkrete institutionelle Vorschläge präsent sind – die nicht zuletzt gegen das „There is no alternative“ einer Margaret Thatcher an-argumentieren –, dann unterstreicht dies das Komplementärverhältnis von Theorien, die auf Wesentlichkeitsbegriffen aufbauen, und solchen, die konkrete, empirisch fundierte institutionelle Reformvorschläge liefern. Kritische Sozialtheorie und nicht-ideale politische Theorie können einander daher nicht nur fruchtbar rezipieren, sondern dies auch im Bewusstsein tun, dass sie einander wichtige Dienste leisten. Vielleicht könnte man sogar sagen: Sie haben „ineinandergreifende“ Zwecke, die „aufeinander bezogen“ sind; vielleicht löst die Beschäftigung mit den Ideen der anderen sogar gelegentlich gegenseitige Resonanz aus – aber dass dies geschieht, ist nicht erzwingbar.²⁷

25 Dies bestreiten auch konstruktivistische Gerechtigkeitstheorien keineswegs. Rawls drückt diese Thematik mithilfe des Begriffs des „Ethos der Gerechtigkeit“ (1971: zum Beispiel 205) aus; vgl. auch die daran anschließende Debatte (maßgeblich Cohen 1997) dazu, wie dieses Ethos mit den von ihm postulierten Gerechtigkeitsgrundsätzen vereinbar ist oder ob nicht eine weit egalitäre Verteilung als von ihm gefordert daraus folgt.

26 Entsprechend beschließt auch Joel Anderson seine Rezension von *Das Recht der Freiheit*: „Perhaps, then, what is needed is not primarily counter-steering in favor of social freedom, but a political culture within which the value of different forms of freedom can be articulated and a set of practices with which agents can learn, as an ongoing accomplishment, how to find their way within this plurality of modalities of freedom“ (Anderson 2013: 21).

27 Für wertvolle Kritik und Hinweise danke ich Christian Neuhäuser, David Schweikard, Felix Koch, Franziska Dübgen, Anna Goppel und Simon Derpmann sowie zwei anonymen Gutachterinnen der *Zeitschrift für politische Theorie*.

Literatur

- Anderson, Elizabeth, 1999: What is the Point of Equality? In: *Ethics* 109 (2), 87–337.
<https://doi.org/10.1086/233897>
- Anderson, Joel, 2013: The Fragile Accomplishment of Social Freedom. In: *Krisis* 1, 8–23.
- Appiah, Kwame Anthony, 2011: *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, New York, NY.
- Arneson, Richard, 1997: Equality and Equality of Opportunity for Welfare. In: Louis Pojman / Robert Westmoreland (Hg.), *Equality: Selected Readings*, New York, NY, 229–241.
- Bicchieri, Cristina, 2006: *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge, NY.
- Ciepley, David, 2013: Beyond Public and Private: Toward a Political Theory of the Corporation. In: *American Political Science Review* 107 (1), 139–158.
<https://doi.org/10.1017/S0003055412000536>
- Claassen, Rutger, 2014: Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Axel Honneth's *Recht der Freiheit*. In: *Constellations* 21 (1), 67–81. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12068>
- Cohen, Gerald, 1997: Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice. In: *Philosophy and Public Affairs* 26 (1), 3–30. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1997.tb00048.x>
- Dworkin, Ronald R., 1978: Liberalism. In: Stuart Hampshire (Hg.), *Public and Private Morality*, Cambridge, NY / Oakleigh, 113–43. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625329.007>
- Geuss, Raymond, 2008: *Philosophy and Real Politics*, Princeton, NJ / Oxford.
<https://doi.org/10.1515/9781400835515>
- Gheaus, Anca / Robeyns, Ingrid, 2011: Equality-Promoting Parental Leave. In: *Journal of Social Philosophy* 42 (2), 173–191. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2011.01525.x>
- Hardimon, Michael, 1994: Role Obligations. In: *The Journal of Philosophy* 91 (7), 333–363.
<https://doi.org/10.2307/2940934>
- Hegel, Georg W. F., 2004 [1820/21]: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt (Main).
- Herzog, Lisa / Zacka, Bernardo, 2017: Fieldwork in Political Theory. Five Arguments for an Ethnographic Sensibility. In: *British Journal of Political Science*, 1–22.
 doi:10.1017/S0007123416000703
- Honneth, Axel, 1993: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1994: *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2001: *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart.
- Honneth, Axel, 2002: Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung. In: Ders. (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. *Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt (Main) / New York, NY, 141–158.
- Honneth, Axel, 2004: Das Ich im Wir. Anerkennung als Triebkraft von Gruppen. In: *Jahrbuch für Gruppenanalyse* 9, 5–22.
- Honneth, Axel, 2009: Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (2), 3–22.
- Honneth, Axel, 2011: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Honneth, Axel, 2015: *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., (1986) [1944]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt (Main).
- Hsieh, Nien-hê, 2005: Rawlsian Justice and Workplace Republicanism. In: *Social Theory and Practice* 3, 115–142. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract20053116>
- Illouz, Eva, 2011: *Warum Liebe weh tut*, Berlin.
- Jaeggi, Rahel, 2013: *Kritik von Lebensformen*, Berlin.
- James, Aaron, 2012: *Fairness in Practice: A Social Contract for a Global Economy*, New York, NY.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199846153.001.0001>
- Kymlicka, Will, 1990: *Contemporary Political Philosophy*, Oxford.

- Landemore, Hélène / Ferreras, Isabelle, 2015: In Defense of Workplace Democracy: Towards a Justification of the Firm-State Analogy. In: *Political Theory* 44 (1), 53–81.
<https://doi.org/10.1177/0090591715600035>
- Luhmann, Niklas, 2004 [1986]: *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Wiesbaden.
- Maccallum, Gerald C. Jr., 1991: Negative and Positive Freedom. In: David Miller (Hg.), *Liberty*, Oxford, 100–122.
- MacIntyre, Alasdair, 1984: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, New York.
- Mill, John Stuart, 2015 [1859]: On Liberty. In: Ders.: *On Liberty*, hg. v. Mark Philp / Frederick Rosen, Oxford, 5–114.
- Möllers, Christoph, 2011: „Frei macht, was ohnehin geschieht.“ In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23.08.2011, S. 28, zugleich online:
<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/axel-honneth-das-recht-der-freiheit-frei-macht-was-ohnehin-geschieht-11114837.html>, 10.10.2017.
- Neuhäuser, Christian, 2011: *Unternehmen als moralische Akteure*, Berlin.
- Neuhouser, Frederick, 2000: *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge MA.
- North, Douglas, 1991: Institutions. In: *Journal of Economic Perspectives* 5 (1), 97–112.
<https://doi.org/10.1257/jep.5.1.97>.
- Nussbaum, Martha, 2000: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511841286>.
- Okin, Susanne Moller, 1987: Justice and Gender. In: *Philosophy and Public Affairs* 16 (1), 42–72.
- Pettit, Philip, 1997: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford.
- Rawls, John, 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.
- Rawls, John 1993: *Political Liberalism*, New York.
- Rawls, John, 2001: *Justice as Fairness: A Restatement*, hg. v. Erin Kelly, Cambridge, MA.
- Raz, Joseph, 1986: *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Rosa, Hartmut, 1998: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt (Main) / New York, NY.
- Rosa, Hartmut, 2005: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt (Main).
- Rosa, Hartmut, 2012: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin.
- Rosa, Hartmut, 2016a: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Rosa, Hartmut, 2016b: Langsamer machen reicht nicht. Interview von Eva Thöne. In: *Spiegel Online* vom 21.03.2016, <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/resonanz-statt-beschleunigung-hartmut-rosas-gegenentwurf-a-1082402.html>, 05.10.2017.
- Rossi, Enzo / Matt Sleat, 2014: Realism in Normative Political Theory. In: *Philosophy Compass* 9/10, 689–701. <https://doi.org/10.1111/phc3.12148>.
- Rubenstein, Jennifer C., 2015: *Between Samaritans and States: The Political Ethics of Humanitarian INGOs*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199684106.001.0001>
- Segall, Shlomi, 2011: If you're a luck egalitarian, how come you read bedtime stories to your children? In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14 (1), 23–40.
<https://doi.org/10.1080/13698230.2010.518388>
- Sen, Amartya, 1980: *Equality of What?* In: Sterling McMurrin (Hg.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, 195–220.
- Sen, Amartya, 2006: *What Do We Want From A Theory Of Justice?* In: *The Journal of Philosophy* 53 (5), 215–38. <https://doi.org/10.5840/jphil2006103517>
- Siep, Ludwig, 1992: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt (Main).
- Siep, Ludwig, 2011: Wir sind dreifach frei. In: *DIE ZEIT* vom 18.08.2011, S. 47.
<http://www.zeit.de/2011/34/L-S-Honneth>, 05.10.2017.
- Skinner, Quentin, 2002: A Third Concept of Liberty. *Proceedings of the British Academy* 117 (273), 237–68.

- Sleat, Matt, 2016: Realism, Liberalism and Non-ideal Theory Or, Are there Two Ways to do Realistic Political Theory? *Political Studies* 64 (1), 27–41. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12152>
- Smith, Adam, 1976 [1759]: *The Theory of Moral Sentiments*, hg. v. D. D. Raphael / A. L. Macfie, Oxford / New York.
- Stears, Marc, 2007: Liberalism and the Politics of Compulsion. In: *British Journal of Political Science* 37 (3), 533–53. <https://doi.org/10.1017/S0007123407000270>
- Taylor, Charles, 1991: What’s Wrong with Negative Liberty? In: David Miller (Hg.), *Liberty*, Oxford, 141–162.
- Thomä, Dieter, 2016: „Soziologie mit der Stimmgabel.“ In: *DIE ZEIT* vom 30.06.2016, S. 41. <http://www.zeit.de/2016/26/hartmut-rosa-resonanz-sachbuch>, 10.10.2017.
- Valentini, Laura, 2012: Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map. In: *Philosophy Compass* 7 (9), 654–664. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x>
- Wall, Steven, 2012: Perfectionism in Moral and Political Philosophy. In: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/perfectionism-moral/>, 05.10.2017.
- Widerquist, Karl, 2013: *Independence, Propertylessness, and Basic Income: A Theory of Freedom as the Power to Say No*, New York, NY. <https://doi.org/10.1057/9781137313096>
- Williams, Bernard, 2005: Realism and Moralism in Political Theory. In: Ders., *In the Beginning was the Deed*, hg. v. Geoffrey Hawthorn, Princeton NJ, 1–17.
- Wollner, Gabriel, 2014: Justice in Finance: The Normative Case for an International Financial Transactions Tax. In: *Journal of Political Philosophy* 22 (4), 458–85. <https://doi.org/10.1111/jopp.12016>
- Young, Iris Marion, 1992: Five Faces of Oppression. In: Thomas Wartenberg (Hg.), *Rethinking Power*, Albany, NY, 37–63.

Universalismus und Parteilichkeit in der Kritischen Theorie Axel Honneths

Victor Kempf*

Schlüsselwörter: Kampf um Anerkennung, soziale Freiheit, Gegenhegemonie, Unvernehmen, Fortschritt, Antagonismus

Abstract: Der linkshegelianische Grundansatz kritischer Theorie denkt die universalistischen Aspirationen emanzipatorischer Vernunft als konstitutiv vermittelt durch den Kampf subalternen Subjekte. Theoriegeschichtlich geht diese Dialektik allerdings immer wieder verloren. Der Aufsatz verdeutlicht dies an der Anerkennungstheorie Axel Honneths: Obzwar vom kämpferischen Blickwinkel missachteter sozialer Gruppen ausgehend, wird das Konfliktbewusstsein bei Honneth schließlich durch ein reformistisches Fortschrittsparadigma verdrängt. Dies ist problematisch, weil dadurch der historische Hervorbringungsprozess jener universalistischen Sittlichkeit, deren wesentliches Bestehen Honneth widersprüchlicherweise bereits voraussetzt, aus dem Blick Kritischer Theorie gerät. Ein Korrektiv könnte eine Polemologisierung der Anerkennungstheorie Honneths sein, die inspiriert durch die radikaldemokratischen Konzepte der „Gegenhegemonie“ (Laclau/Mouffe) und des „Unvernehmens“ (Rancière) die parteiliche Perspektive subalternen Subjektivierung als den politischen Ursprung eines emanzipatorischen Universalismus zum Vorschein bringt.

Abstract: According to the left-Hegelian approach in Critical Theory, the universalistic aspirations of emancipatory reason are constitutively mediated through struggles of subaltern subjects. However, this dialectical relation has been lost out of sight time and again within this tradition. This is also the case in Axel Honneth's theory of recognition, as this essay discusses: Although starting from the pugnacious view point of unrecognized social groups, in Honneth's theory this sense of conflict is ultimately supplanted by a reformist paradigm of progress. This is problematic, because it exempts from attention the bringing about of those universalistic forms of ethical life that Honneth contradictorily assumes to be already realized in essence. In order to overcome this blind spot, the essay argues for a polemological transformation of Honneth's theory of recognition that is inspired by radical-democratic conceptions of "counter-hegemony" (Laclau/Mouffe) and "disagreement" (Rancière): Through the lenses of those antagonistic concepts, the partial perspective of subaltern subjectivation becomes visible as the political origin of emancipatory universalism.

Der Grundansatz der Frankfurter Schule lässt sich als linkshegelianisch bezeichnen.¹ *Hegelianisch* ist er, insofern die universalistischen Aspirationen einer emanzipatorischen

* Victor Kempf, Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: kempfvic@hu-berlin.de

1 Ich danke Rahel Jaeggi, Frieder Vogelmann, Eva von Redecker, der Redaktion der ZPTh und zwei anonymen Gutachter_innen für Kritik und Anregung. Sie haben wesentlich zur Schärfung meiner Argumenta-

Vernunft und die in ihr enthaltene Idee der Autonomie als ein wesentliches Moment der geschichtlichen Wirklichkeit begriffen werden. *Links* ist dieser Hegelianismus, weil diesbezüglich nicht auf die machthabenden bürgerlichen Strukturen der Sittlichkeit vertraut wird, sondern die Realisierung jener normativen Aspirationen aus einer polemischen Perspektive der Unterworfenen heraus betrieben werden soll. Der Universalismus der Frankfurter Schule ist somit durch eine irreduzible Parteilichkeit hindurch vermittelt.

In der Geschichte der Frankfurter Schule kollabiert dieser linkshegelianische Grundansatz, diese Dialektik zwischen Universalismus und Parteilichkeit, jedoch immer wieder. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno wird der parteiliche Blickwinkel revolutionärer Subjektivität in dem Maße unmöglich, wie das Proletariat in seiner Mehrzahl Faschismus und Kulturindustrie verfällt (vgl. Horkheimer/Adorno 2004 [1944]; Adorno 1973). Jürgen Habermas wiederum glaubt schlussendlich in der bürgerlichen Öffentlichkeit einer rationalisierten Lebenswelt den sozialen Ort gefunden zu haben, an dem sich der Universalismus in diskursiver Verständigung entfaltet, ohne noch auf ein Vermittlungsmoment parteilicher Perspektivität angewiesen zu sein (vgl. Habermas 1983: 390 ff.). Gegenwärtig dominiert die Anerkennungstheorie Axel Honneths die Szenerie der Frankfurter Sozialphilosophie und reklamiert das linkshegelianische Erbe für sich. Ähnlich wie bei Habermas geht die Anerkennungstheorie allerdings eine Entwicklung durch, in der der universalistische Gesichtspunkt der Emanzipation immer deutlicher von einer konflikttheoretischen Ausgangsbestimmung gesellschaftlicher Kämpfe und mithin vom Standpunkt der Parteilichkeit gelöst wird. Die normative Leitkonzeption der „sozialen Freiheit“ wird in *Die Idee des Sozialismus*, Honneths jüngstem Buch, als ein „Geltungsüberschuss“ der hegemonialen Anerkennungsordnung begriffen, der zu seiner Artikulation und Freisetzung keiner polemischen Vermittlung aus einer Warte subalternen Parteilichkeit mehr bedarf, sondern im Medium des gesellschaftlichen Konsenses bereits Wirkmächtigkeit zeitigt und so eine immanente Fortschrittsdynamik erzeugen kann, die sich quasi-evolutionär, d.h. vermittelt moralisch-praktischer Lernprozesse immer weiter durchzusetzen vermag (vgl. Honneth 2015a: 114 ff.; Allen 2016: 83 ff.).

Doch diese Vorstellung steht im Anblick gegenwärtiger Verhältnisse auf tönernen Füßen und führt zu einer übereilten und problematischen Abkehr vom Blickwinkel subalternen Parteilichkeit. Allerdings lässt sie sich auch nicht durch eine Rückkehr zum konflikttheoretischen Ausgangspunkt der Anerkennungstheorie korrigieren. Denn schon dieser enthält keinen Begriff gesellschaftlicher Konflikte, der die Kämpfe und politischen Subjektivitäten beleuchten könnte, die zur Konstituierung jener universalistischen Sittlichkeit, welche Honneth schon voraussetzt, allererst notwendig wären. Besagtes Defizit der Anerkennungstheorie muss daher durch Rekurs auf andere Optionen kritischer Theorie überwunden werden. Dies soll hier in folgenden Schritten entwickelt werden:

In Anschluss an Franck Fischbachs *Manifest für eine Sozialphilosophie* (2016) möchte ich für eine dezidierte Polemologisierung der Anerkennungstheorie Axel Honneths argumentieren (1.). Polemologisierung meint hierbei, die Perspektive einer immanenten Fortschrittsdynamik der bürgerlichen Moderne, die Honneth einnimmt, mit der politischen Bewegung einer kontestativ-antagonistischen Herausforderung der hegemonialen normativen Ordnung zu kreuzen. Diese Bewegung geschieht wiederum aus Perspektive derjenigen partikularen politischen Subjektivierungen heraus, die innerhalb der noch be-

tion sowie zur Klärung ihrer Implikate und Voraussetzungen beigetragen, auch wenn ich nicht allen Verbesserungsvorschlägen, Einwänden und Bedenken gerecht werden konnte.

schränkten normativen und sozialen Universalität der machthabenden Institutionen eine subalterne Position einnehmen. Während Honneth in seiner ursprünglichen Konzeption eines „Kampfes um Anerkennung“ eine solche politisch-parteiliche Perspektive auf die konfliktvermittelte Herausbildung universalistischer Anerkennungsordnungen zumindest ansatzweise noch einnimmt (2.), scheint er mittlerweile, nach einem „rekonstruktiven“ Zwischenspiel (3.), von einer bereits realisierten Hegemonie der sozialen Freiheitsidee auszugehen. Diese muss nicht erst durch Kämpfe partikularer Subjektivitäten errungen werden, sondern kann von einem schon zu sich gekommenen universellen Subjekt, dem „Bürger“, auf dem Wege experimenteller Reformen sukzessive ausgefaltet werden (4.).

Jedoch, so meine These, ist die Annahme sowohl einer Hegemonie sozialer Freiheit als auch einer damit korrespondierenden universellen Subjektivität zeitdiagnostisch unzutreffend. Die hegemoniale Anerkennungsordnung des Neoliberalismus verkörpert genau die entgegengesetzte Tendenz. Die normative und soziale Universalität, von der Honneth im Sinne einer hegelianischen, d.h. in der Sittlichkeit etablierten „Idee“ widersprüchlicherweise auszugehen scheint, muss erst in einem Kampf um die Universalität, um die hegemoniale Anerkennungsordnung und gegen die machthabende normative Ordnung erstritten werden (5.). Dies verlangt die antagonistische Perspektive partikularer politischer Subjektivitäten gerade zu schärfen, statt solche Subjektivitäten als historische Träger eines umfassenden Freiheitsverständnisses zu verwerfen, wie es Honneth tut (6.). Der Gedanke einer normativen und sozialen Universalität, die durch die Perspektive partikularer politischer Subjektivitäten polemologisch vermittelt ist, lässt sich wiederum mit postmarxistischen Vorstellungen „des Politischen“, mit den Konzepten der „Gegenhegemonie“ (vgl. Laclau/Mouffe 1991) und des „Unvernehmens“ (Rancière 2002) weitertreiben, vorausgesetzt, man relativiert ihren Antagonismus ein Stück weit und bezieht sie konsequent zurück auf eine Meta-Normativität der Moderne (7.). Natürlich darf der Bezug auf partikuläre Subjektivitäten, der hier stark gemacht werden soll, nicht naiv oder unkritisch die Position der Subalternen übernehmen. Vielmehr muss man sich dem Problem einer Ungreifbarkeit, Fragmentierung oder gar Verkehrung scheinbar emanzipatorischer Subjektivierungen stellen, das die gesamte Frankfurter Tradition von Georg Lukács trennt (8.).

1. Sozialphilosophie und Parteilichkeit

In seinem 2016 auf deutsch erschienenen *Manifest für eine Sozialphilosophie* lässt Fischbach dieser eine genuin politische Ausgangsbestimmung zukommen, die einerseits in der Frankfurter Linie kritischer Theoriebildung traditionsbewährt ist, andererseits im Zuge einer akademischen Konsolidierung in den letzten Jahrzehnten tendenziell an Bedeutung verloren hat. Fischbach grenzt die Sozialphilosophie systematisch von der Politischen Philosophie ab, die er durch liberale und deontologische Paradigmen dominiert sieht. Fokussieren letztere die Legitimität gesellschaftlicher Normordnungen, die sie in Abstraktion von der Gemengelage divergierender Interessen, Absichten und Ansprüche zu bestimmen versuchen², verlässt die Sozialphilosophie als kritische Disziplin diesen formalen Standpunkt ideeller Universalität und situiert umgekehrt ihren Reflexionszusammenhang genau in dieser Gemengelage, in diesem kontestativen Feld des Sozialen (vgl. Fischbach 2016: 37 ff.).

2 Hierfür ist John Rawls' Gedankenexperiment eines „Urzustandes“ paradigmatisch (vgl. Rawls 1979: 140 ff.).

Das Soziale ist für Fischbach, was andernorts das „Politische“ im Unterschied zur wohlverfassten Politik ist. Es ist gerade nicht der Inbegriff des Sedimentierten, Habituellen und Unstrittigen, nicht das Institutionalisierte und Entpolitisierte im Unterschied zur politischen Ausfechtung der sozialen Institutionen, wie in Ernesto Laclaus Terminologie (vgl. Laclau 1990a: 160). Vielmehr verweist Fischbachs Begriff des Sozialen auf eine Sphäre der Heterogenität und des Konflikts, der Antagonismen und Beherrschungsweisen und damit auf ein Erfahrungsmilieu essentieller Umstrittenheit, aus dem wiederum die Sozialphilosophie lebensweltlich hervorgeht (vgl. Fischbach 2016: 12, 46 ff.). Die Sozialphilosophie, wie sie Fischbach propagiert, bringt das Politische unter dem Titel des Sozialen gegenüber einer dominierenden Politischen Philosophie zur Geltung, die sich davon keinen Begriff macht, sondern stattdessen zur vopolitischen Unparteilichkeit der Moral flüchtet. Dagegen hat die Sozialphilosophie nicht nur das Politische zum Gegenstand, sondern ist in ihm geradezu existentiell situiert: Denn sie ist, so Fischbach, untrennbar gebunden an konkrete gesellschaftliche Konflikterfahrungen, die sie nicht unmittelbar reflexiv aufheben kann. Stattdessen muss sie im Konfliktfeld des Sozialen politische Stellung beziehen und kommt damit um eine bewusste „Parteinahme“ für die Subalternen und „Beherrschten“ eigentlich nicht herum (vgl. ebd.: 46 ff., 71).

Entscheidend ist, wie fundamental Fischbach die Sozialphilosophie vom Standpunkt politischer Parteilichkeit aus begreift. Es soll keine universalistische Normativität einfach auf die Situation subalternen, „leidender“ Subjekte angewendet werden. Vielmehr soll der universalistische Gesichtspunkt einer gerechten Gesellschaft allererst aus der Perspektive dieser Subjekte und in einer polemischen Einstellung gegenüber dem Hegemonialen entwickelt werden (vgl. ebd.: 12 ff.; 127 ff.). Fischbach hebt hier auf die „negativen“ Erfahrungen der Entfremdung, Subalternität und Prekarisierung ab, die diese Perspektive konkret definieren und einen spezifischen Standpunkt umreißen, der gerade in dieser Perspektivität und dadurch Parteilichkeit zur welterschließenden Ressource der Sozialphilosophie wird. (vgl. ebd.: 15 f.) Sie liegt ihrem kritischen Erkenntnisinteresse immer schon zu Grunde, konstituiert es also aus einer spezifisch aufgeladenen Teilnahmeperspektive heraus.

2. Kampf ohne Konflikt

Nun ist eine solche politische Rückbindung der Sozialphilosophie an emanzipatorische gesellschaftliche Interessenlagen nicht neu, sondern entspricht dem generellen methodologischen Selbstverständnis der Frankfurter Schule insgesamt, an das Fischbach auch anschließt (vgl. ebd.: 57 ff.). Schon in Horkheimers metatheoretischer Grundlegung Kritischer Theorie ist der Sozialphilosoph intrinsisch bezogen auf die „Klasse, der sein Denken gilt“, ohne damit einer ökonomistischen Verengung zu erliegen (vgl. Horkheimer 1992 [1937]: 230 ff.). Auch ihm war es ganz wesentlich darum bestellt, „bereits stattfindenden Kämpfen“ aus der „zuarbeitenden Position der Theorie“ heraus „nützlich“ zu werden, wie es Fischbach ausdrückt (Fischbach 2016: 73). In die gegenwärtige Landschaft kritischer Theorieangebote blickend, hält Fischbach besonders Honneths Anerkennungstheorie für die passende Grundlage einer durch und durch politischen Sozialphilosophie (vgl. ebd.: 120 ff.). Der konflikttheoretische Ausgangspunkt der Anerkennungstheorie scheint Fischbach spontan Recht zu geben. Allerdings hält diese Einschätzung näherem Hinsehen nicht stand. Denn dieser Ausgangspunkt wird, wie ich nun zeigen möchte, nie konsequent ent-

faltet und später von Honneth dann mehr und mehr verlassen. Dadurch gerät schließlich auch die potentielle Genese jener universalistischen Sittlichkeit aus dem Blick, deren Bestehen Honneth gleichzeitig idealisierend annimmt.

In *Kampf um Anerkennung* scheinen hingegen Konflikt und parteiliche Perspektivität noch den zentralen Fokus der Anerkennungstheorie zu definieren. Dem Blickwinkel verallgemeinerter Moral, den Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* normativ einnimmt, wirft Honneth eine Entkopplung von den faktischen Ungerechtigkeits- und Missachtungserfahrungen konkreter sozialer Gruppen vor und erhebt diese Erfahrungszusammenhänge dann auch zur primären und initialen lebensweltlichen Bezugswirklichkeit kritisch-rekonstruktiver Theoriebildung (vgl. Honneth 2000 [1994]: 96 ff.). Der Mangel an gesellschaftlicher Anerkennung, den bestimmte Gruppen erfahren, das Erleiden von Ausschlüssen, Abwertungen und strukturellen Unterwerfungen wird als das zentrale *Movens* der Gesellschaftsentwicklung in den Mittelpunkt gerückt, da aus diesen Anerkennungsdefiziten gleichzeitig und immer wieder der Drang entspringt, eine „Entschränkung“ (Honneth 1992: 149) bzw. Erweiterung der gegebenen Anerkennungsordnungen zu erkämpfen (vgl. ebd.: 256 ff.). In diesem „praktischen Prozeß“ politischer Subjektivierung werden die

„individuelle[n] Erfahrungen von Mißachtung in einer Weise als typische Schlüsselerlebnisse einer ganzen Gruppe gedeutet [...], daß sie als handlungsleitende Motive in die kollektive Forderung nach erweiterten Anerkennungsbeziehungen einfließen können.“ (ebd.: 160).

Bei Honneth nimmt also die geschichtliche Bewegung hin auf universellere Anerkennungsbeziehungen ihren Ausgang von der konflikthaften Kollektiverfahrung der Negativität und der Entzweiung und wird im Begriff des „sozialen Kampfes“ theoretisch reflektiert. Andererseits aber wird der Kampf nicht wirklich als eine Bewegung des Konflikts thematisiert, die eine Konstellation tiefergehender sozialer Gegnerschaft bzw. Uneinigkeit aktualisiert. Die Artikulation der Negativität erfolgt bei Honneth immer schon im Medium eines übergeordneten, fundamentalen Konsenses, einer bereits in ihren normativen Grundfesten umfänglich herausgebildeten Sittlichkeit, deren „Geltungsüberschüsse“ gesamtgesellschaftliche Präsenz und Strahlkraft haben und somit von der Seite der Kritik geradewegs eingeklagt werden können (vgl. Honneth 2003: 177).

Dies ist bereits in der hegelianischen Urfassung des „Kampfes um Anerkennung“ angelegt, da hier der originäre Beweggrund der Kämpfenden nicht, wie bei Hobbes, in vitalen oder anderweitig materiellen Interessen gesucht wird, sondern in normativen Erwartungen, die verletzt wurden (vgl. Hegel 1969 [1806]: 209 ff.). Jene normativen Erwartungen wiederum speisen sich in Hegels Modell aus „vorgängigen Anerkennungsbeziehungen“ (Honneth 1992: 73). Sie mögen vor dem Hintergrund ihrer Verletzung erst innerhalb „subkultureller Deutungshorizont[e]“ (ebd.: 262) ihre spezifische Aufladung und Brisanz erhalten. Ihr Kerngehalt liegt allerdings schon in einem „historisch jeweils existierenden“ (ebd.: 268), wenn vielleicht auch nur impliziten, „unausgesprochenen Konsens“ (ebd.: 267 f.) *zwischen den konfligierenden Parteien* begründet, bzw. in einem „impliziten Gesellschaftsvertrag“, wie es mit Referenz auf Barrington Moores historische Studien heißt (ebd.: 268). Der Kampf ist hier also immer schon durch eine konsentiertere Anerkennungsordnung bedingt und gerahmt, welche, so die stete Annahme, gewissermaßen aus sich heraus auch schon den „Geltungsüberschuss“ bereithält, der zum Zwecke ihrer sukzessiven Erweiterung rational reklamiert werden kann (vgl. Honneth 2003: 177). Die zumindest einer durchgreifenderen „Entschränkung“ (Honneth 1992: 149) entgegenstehenden sozialen Kräfte kommen in Honneths Anerkennungstheorie genausowenig vor wie die syste-

matischen Konditionen und Verzerrungen, die jener sukzessiven Entschränkung eingepägt sind und an der transzendierenden Potenz so mancher Konsens- und Anerkennungsordnung zweifeln lassen. Dass der gesellschaftliche Konsens noch gar nicht existiert, in den sich die Anerkennungsansprüche der Subalternen einschreiben könnten, dass die bestehenden Anerkennungsdefizite keine bloßen Defizite sind, sondern im Rahmen bestimmter Beherrschungsweisen Methode haben und der Kampf um Anerkennung deshalb in eine tiefgreifende Konfliktlogik gesellschaftlicher Gegnerschaft transponiert werden muss, soll er eine emanzipatorische Richtung nehmen, wird bei Honneth durch eine quasi-evolutionäre Vorstellung normativer Bildungsprozesse tendenziell verdeckt.

Der Kampf scheint bei Honneth weniger zwischen gesellschaftlichen Gruppen ausgefochten zu werden, sondern eher in dem kollektiven Kraftakt einer sozialen Fortschrittsbewegung zu bestehen, der im Namen einer sukzessiven Verkörperung der „Vernunft in der [...] Geschichte“ (Hegel 1986 [1837]: 23) ‚einfach nur‘ gegen die politisch unbestimmte Trägheit der gesellschaftlichen Entwicklung angehen muss. Die Kämpfenden können sich in dieser Sicht auf ein moralisches Telos des machthabenden Institutionengefüges berufen. Sie können gewissermaßen im Namen der Gesellschaft deren Transzendenz einfordern. Sie müssen diese Transzendenz vielleicht noch artikulieren, doch über die Widerstände, auf die eine solche Artikulation von Beginn an stößt, spricht Honneth in *Kampf um Anerkennung* dagegen nicht. Was in Honneths frühem Modell systematisch fehlt, ist das Gegenüber der emanzipatorischen Anerkennungskämpfe, d.h. die unterschiedlichen sozialen Gruppen, Klassen und Identitäten, die einer progressiven Weitung der Anerkennungsverhältnisse ihre „symbolische Gewalt“ (Bourdieu 1993: 230) entgegensetzen, indem sie das normative Selbstverständnis der Gesellschaft in ihrem Sinne hegemonisieren. Insoweit bleibt der Kampf im „Kampf um Anerkennung“ tatsächlich abwesend, wie Robin Celikates angemerkt hat (vgl. Celikates 2007: 218 ff.). Allerdings erzeugt nicht allein schon die prospektive Konsensorientierung, die dem Frankfurter Anerkennungsmodell eigen ist, diese Konfliktverdrängung (vgl. ebd.: 222). Vielmehr ist dafür erst die spezifische Annahme verantwortlich, dass die Norm der tatsächlichen Aufhebung der sozialen Gegensätze bereits im konsentierten Selbstverständnis der Sittlichkeit implizit operiere, dass um ihre gesellschaftliche Relevanz und Wirkmächtigkeit also nicht erst kontrovers gerungen werden muss.

3. Erscheinung der Konfliktualität

Eine derartige Dethematisierung des Konflikts lässt sich auch in *Die Idee des Sozialismus* beobachten, wie ich gleich zeigen werde. Zwischenzeitlich rückt Honneth in *Das Recht der Freiheit* allerdings von einem evolutionären Geschichtsverständnis ab und bringt in der Rekonstruktion der modernen Gesellschaftsentwicklung die grundlegende Umstrittenheit ihrer normativen Grundlagen zum Vorschein (vgl. Honneth 2011a: 232 ff.). Zwar scheint er auch noch zu einem gewissen Evolutionismus zu tendieren, wenn er die Konzeptionen negativer, reflexiver und sozialer Freiheit hier als Stufen eines Erkenntnisprozesses versteht, der rational voranschreitet (vgl. ebd.: 33 ff.), doch greift diese philosophiegeschichtliche Linearitätsvorstellung nicht auf die „normative Rekonstruktion“ (ebd.: 23) des historischen Erfahrungsmaterials über. Im Gegenteil betont Honneth etwa bezogen auf die ökonomische Anerkennungssphäre den mitunter „erbittert geführten Deutungskonflikt“, der sich über die letzten Jahrhunderte immer wieder von Neuem an den

Frage entzündete, „welche moralischen Implikationen der Institution eines ‚freien‘ Arbeitsmarktes inne[...]wohnen“ (ebd.: 420).

Der „Geltungsüberschuss“ der „sozialen Freiheit“, die Vorstellung also, dass die liberale Freiheitsidee die Notwendigkeit eines egalitären sozioökonomischen Grundgefüges impliziert, wenn ihr Versprechen universell Wirklichkeit werden soll (vgl. ebd. 347 ff.), wird hier nicht länger als eine wie auch immer implizite, gleichwohl insgeheim allseits affirmierte Gegebenheit der bürgerlichen Moderne vorausgesetzt, sondern als das fragile Produkt einer höchst voraussetzungsvollen linken Interpretation derselben begriffen. In den Nachkriegsjahrzehnten sedimentiert diese „soziomoralische Sicht“ (ebd.: 464) zur „normativen Hintergrundüberzeugung“ (ebd.: 465) eines reformistischen Fortschrittsprojekts, das in einer Phase gesamtgesellschaftlicher Zustimmung stetig voranschreitet, so Honneths Diagnose. Jedoch ist diese Unstrittigkeit einer sozialen Freiheitsvorstellung selbst nur eine historische Episode, die sich den Deutungskämpfen einer radikalreformistischen Arbeiterbewegung verdankt und umgekehrt durch neoliberale Diskurspolitik wieder beendet wurde (vgl. ebd.: 453 ff.). Unter der Vormacht einer „desozialisierten Sicht“ (ebd.: 467) auf das moderne Freiheitsversprechen entschwinden seine egalitären Implikate aus der gesellschaftlichen Kommunikation. Es ist also nicht so, dass sich eine „soziale“ Aneignung dieses Versprechens einfach auf sie berufen könnte. Vielmehr erscheinen diese Implikate erst durch eine solche Aneignung, sind also nicht unabhängig von bestimmten Diskursen und ihrer wirkmächtigen Artikulation im gesellschaftlichen Deutungskonflikt präsent – dies ist die zentrale Einsicht, die sich aus Honneths Geschichte der modernen Marktnormativität ergibt.

4. Aufhebung der Konfliktualität

Gleichwohl ist Honneth selbst in dieser Frage keineswegs so definitiv, wie es auf der zeitdiagnostischen Ebene scheint. Einerseits hält er zwar die tiefe „Verlegenheit“ (ebd.: 468) fest, in die sein Unternehmen einer immanenten Kritik durch die neoliberale Verdrängung eines sozialen Freiheitsverständnisses gekommen ist. Die „Transzendenz von Innen“ (Forst/Günther 2010: 7 ff.), an die ein solches Projekt anknüpfen könnte, scheint auf den ersten Blick verschwunden. Andererseits relativiert Honneth die Ernüchterung durch diesen Gegenwartsbefund auch sehr deutlich. Er sieht die Normativität der sozialen Freiheit nämlich schon in den eigentlichen sozialontologischen Strukturen marktförmiger Anerkennungsbeziehungen verbürgt, so dass sie unabhängig von historischen Schwankungen der Bezugspunkt immanenter Kritik bleiben kann (vgl. Honneth 2011a: 317 ff., 358 ff., 468). Während Honneths historische Untersuchung also die essentielle Umstrittenheit der modernen Sittlichkeit ausleuchtet, fußt ihre Methodologie der „normativen Rekonstruktion“ wiederum selbst bereits auf der Prämisse eines Meta-Konsenses, der aus dem Legitimationsbedarf ökonomischer Praktiken resultiert: Denn soziale Akzeptabilität erlangen diese Praktiken nur, insoweit sie die Marktteilnehmer im Spiel wechselseitiger Kooperation zur Freiheit befähigen, so Honneth (vgl. ebd.: 333 ff.). Dieses normative Erfordernis mag in Vergessenheit geraten, wie gegenwärtig der Fall, wirklich übergehen lasse es sich aber nicht (vgl. ebd.: 358 ff.).

Jedoch ist es in *Das Recht der Freiheit* noch ausdrücklich eine Frage der sozialen Kämpfe, ob die sozialontologische Grundlage sozialer Freiheit und ihre universalistische Implikation historische Wirkmächtigkeit erlangen können. Die Umkehrung der neoliberal-

len Reduktion des modernen Freiheitsverständnisses hängt vollkommen davon ab, so Honneth damals (vgl. ebd.: 469 f.). Eine andere, geradezu konträre Einschätzung findet sich hingegen vier Jahre später in *Die Idee des Sozialismus*. Hier reartikuliert Honneth seinen Begriff sozialer Freiheit als eine Konzeption des Sozialismus, die sich von jeder marxistischen oder postmarxistischen Subjekt- und Bewegungsfigur verabschiedet und entsprechend die evolutionäre Betrachtungsweise soweit radikalisiert, dass sie sich vollkommen vom Moment sozialer Kämpfe entkoppelt (vgl. Honneth 2015a: 114 ff.). Sowohl Klassen und Parteien als auch soziale Bewegungen werden als potentielle gesellschaftliche Träger des Sozialismus bzw. der sozialen Freiheitsidee verworfen. Sie seien für diese Aufgabe zu partiell oder zu unstetig oder stellten von sich aus noch gar keine politischen Subjektivitäten dar, wie Honneth kritisch gegenüber einer objektivistisch verkürzten Ableitung des Klassenbewusstseins argumentiert (vgl. ebd.: 65 ff., 152 ff.).

Aber für Honneth bricht damit nicht gleichzeitig auch die soziale Basis seiner Sozialismuskonzeption weg. Er meint auf den Blickwinkel partikularer politischer Subjektivitäten verzichten zu können, die den Sozialismus historisch artikulieren und seine Institutionalisierung politisch voranbringen bzw. herbeidrängen, weil er plötzlich wieder annimmt, dass die Idee des Sozialismus bereits eine derartige gesellschaftliche Wirkmacht besitzt, die von sich aus ihrer vollständigen Realisierung zustrebt. Sozialismus wird als Idee nicht im Sinne eines kantischen, regulativen Ideals begriffen, sondern eminent hegelianisch aufgefasst, d.h. als umfassende Struktur der Sittlichkeit bzw. des Sozialen, die sich historisch konsolidieren konnte und die den Universalismus einer komprehensiven Freiheitskonzeption bereits ihrer inhärenten Tendenz nach umsetzt (vgl. ebd.: 86 f., 105, 114 ff., 163 ff.). Honneth verortet eine solchermaßen progressive Geschichtstendenz in der institutionellen Objektivität der gegenwärtigen Sittlichkeit selbst (vgl. ebd.: 116 ff.). Sie lässt sich in kantischen „Geschichtszeichen“ (ebd.: 116) vernehmen bzw. aus den „nach vorne weisenden Spuren eines sozialen Fortschritts“ (ebd.: 164) ablesen, die die moderne Gesellschaftsentwicklung so deutlich hinterlassen habe.

Honneth unterstellt nun freilich keinen Automatismus einer objektiven institutionellen Entwicklung. In seiner Konzeption trifft die historische Manifestation sozialer Freiheit auf eine entsprechende Form der politischen Subjektivierung, die ihren Richtungssinn fortsetzt. Diese Verknüpfung fasst er wie folgt zusammen:

„Auf jeden Fall ändert sich für den Sozialismus, werden nicht mehr soziale Kollektive, sondern institutionelle Errungenschaften als Verkörperung seiner Ansprüche in der Wirklichkeit begriffen, nahezu alles. Als Adressaten seines in experimenteller Haltung gewonnenen Wissens sollten jetzt nicht mehr die Mitglieder einer bestimmten Gruppe, sondern alle Bürgerinnen und Bürger begriffen werden, insoweit sie davon zu überzeugen sind, daß sie ihre individuelle Freiheit in wesentlichen Bereichen ihres Lebens nur im solidarischen Zusammenwirken mit allen anderen verwirklichen können.“ (ebd.: 118)

Es braucht also weiterhin gesellschaftliche Akteure, die die derart objektiviert Fortschrittstendenz aufgreifen und weitertreiben. In diesem Zusammenhang ist bei Honneth die Rede vom Bürger und der Bürgerin bzw. der Bürgerschaft, die im Sinne eines kollektiven Metasubjekts die alten Partikularsubjekte der marxistischen Tradition auf höherer Ebene substituiert (vgl. ebd.: 72, 118). Die Bürger_in wird hier wie Rousseaus *citoyen* als eine überparteiliche Subjektivität verstanden, die im Geiste eines bereits gesellschaftlich verbindlichen sozialen Freiheitsverständnisses steht und, ermutigt durch ihre institutionelle Materialisierung, für weitere Verbesserungen in diese Richtung eintritt (vgl. ebd.: 116 ff., 150 ff., 159 f.). Wenn auch die Rolle von sozialen Kämpfen in der historischen

„Entschränkung“ der Anerkennungsordnung erneut hervorgehoben wird (vgl. ebd.: 104 f., 161), so wird auch mehr denn je die Konflikthaftigkeit dieser Kämpfe in die Vorstellung eines übergreifenden normativen Konsenses, der bloß sukzessive zu realisieren sei, aufgelöst (vgl. ebd.: 104 f., 116 ff.). Die kollektive Metasubjektivität der Bürger_innen, die als Agentin eines sozialistischen Projekts angenommen wird, kann in dem Maße unpolitisch bleiben, wie ihr jeder gesellschaftliche Gegenspieler abhanden gekommen scheint. Nicht alle Bürger_innen mögen empirisch bereits von der normativen Notwendigkeit sozialer Freiheit „überzeugt“ sein, alle gesellschaftlichen Gruppen scheinen aber schon einbegriffen in jene allgemeine Subjektivierungsweise, die über das republikanische Konzept der Bürgerschaft auf die Realisierung sozialer Freiheit gerichtet ist. Der emanzipatorische Kampf verliert somit vollständig seine konfliktuelle Bedeutung und reduziert sich auf die Mühen und Trägheiten experimenteller Reformen (vgl. ebd.: 85 ff.), die ein tendenziell vereinheitlichtes Universalsubjekt mit vereinten Kräften vorantreibt.

Die bürgerliche Moderne hätte sich also, wohl verstanden, geschichtlich als sittliche Totalität erwiesen, die immanent durch das Telos einer gleichermaßen solidarischen und egalitären Freiheit ausgerichtet und entfaltet wird, so Honneths einigermaßen überraschender und irritierender Befund. Irritierend ist sein gesellschaftstheoretisches Modell einer hegelianischen Idee des Sozialismus schon aufgrund einer gewissen mystifizierenden Subjektivierung der Idee. Wie im obigen Zitat bereits ersichtlich wurde, erscheint bei Honneth das intellektuelle Konstrukt des Sozialismus sprachlich als das eigentliche historische Subjekt, das sich in den Institutionen materialisiert und die „Bürgerinnen und Bürger“, wie es heißt, in Hinblick auf weitere Reformschritte „adressiert“ und mobilisiert (vgl. ebd.: 118, 152). Das Konstrukt des Sozialismus erscheint nicht etwa umgekehrt als Prädikat empirischer Subjekte, als Hervorbringung konkreter politischer Subjektivierungsprozesse und ihrer kämpferischen Artikulation. Marx hat in materialistischer Perspektive und gegen Hegels Idealismus genau auf diese partikularen Konstitutionszusammenhänge politischer Subjektivierung verwiesen und argumentiert, dass erst hieraus normative Ideen in ihrer spezifischen politischen Bedeutung und Lebenskraft hervorgehen (vgl. Marx 1971 [1843]: 205 ff., 236 f., 240 ff., 263, 295, 327 f.). Man kann nun diese Argumentation auch gegenüber Honneths *Idee des Sozialismus* in Anschlag bringen: Denn wann immer er von „dem“ Sozialismus spricht, der die konkreten Akteure zu „Adressaten“ „seiner Ansprüche“ und „seines [...] Wissens“ (Honneth 2015a: 118) oder zu „Mitstreiter[n] für sein normatives Anliegen“ (ebd.: 154) macht, kehrt die auf den Kopf gestellte Subjektivierung der Idee bzw. die idealistische Verwechslung von Subjekt und Prädikat wieder, die Marx an Hegels Philosophie des Staatsrechts so eingängig kritisiert hat.

Überraschend ist zudem, dass Honneths Vorstellungen einer hegelianischen Idee des Sozialismus ganz unvermittelt der Zeitdiagnose zuwiderlaufen, die er noch in *Das Recht der Freiheit* getätigt hat. Wie bereits angerissen, ist hier die Rede von einer massiven „Entnormativierung“ (Honneth 2011b: 16) der ökonomischen und politischen Kerninstitutionen seit dem Umbruch der sogenannten „neoliberalen Revolution“ (Honneth/Hartmann 2010 [2004]: 228). Diese historische Entwicklung der letzten Jahrzehnte hätte die soziale Überschüssigkeit der modernen Freiheitsidee diskursiv getilgt und letztere in ein inegalitäres und rein individualistisches Konstrukt rückverwandelt, das den Rückbau der institutionellen Errungenschaften des Sozialstaates etc. legitimiert (vgl. Honneth 2011a: 453 ff.; 2011b). Gleichheit und Solidarität werden in der öffentlichen Diskussion ganz überwiegend als der Freiheit entgegengesetzt gehandelt und nicht etwa als ihr moralisches Impli-

kat oder ihre ko-konstitutive Bedingung, wie es der Begriff der sozialen Freiheit darlegt. Vieles spricht daher für Honneths Zeitdiagnose einer normativen Depotenzierung politisch-ökonomischer Sittlichkeit, auch wenn sie selbst auf einer undialektischen und daher idealisierenden Betrachtung der „sozialdemokratischen Ära“ (Dahrendorf, zitiert nach Honneth 2011a: 458) beruht. Und diese Diagnose wird ja auch von Honneth selbst zu Beginn des Sozialismusbuches noch einmal gestellt (vgl. Honneth 2015a: 15 ff.).

Andererseits scheint Honneth darauf zu setzen, dass sein theoretischer Diskurs das Vermögen schärft, die neoliberale Gegenwart gedanklich zu durchbrechen und unterhalb der aktuellen Erfahrungssicht die alte Spur des sozialdemokratischen Fortschrittsprojekts aufzuspüren und weiter zu verfolgen. Aber auch wenn eine solche Vergegenwärtigung gelingt und sich die emanzipatorischen Durchbrüche vergangener Epochen in die historische Kulisse der Gegenwart hineinheben lassen, so bleibt unklar, inwiefern die „Spuren“, die derart sicherlich rekonstruiert werden können, tatsächlich die lebendige Kraft und Frische des nach-vorne-Weisenden aufweisen, oder eher kalt, verwischt und richtungslos neben all den anderen indifferenten Spuren der Vergangenheit koexistieren, unfähig, den gegenwärtigen Regressionserfahrungen das nötige Fortschrittsbewusstsein abzutrotzen. Angesichts jener Gegenwartserfahrungen hängt aber die Vorstellung einer nach vorne weisenden, fortschrittlichen Entwicklung der gesellschaftlichen Kerninstitutionen erst einmal mehr oder weniger in der Luft. Sie entspricht nicht der realen Tendenz der gegenwärtigen Sittlichkeit, die weit eher durch eine regressive Abkehr von einem sozialen Freiheitsverständnis charakterisiert ist als durch dessen sukzessive Entfaltung.

Die normative Universalität der sozialen Freiheitsidee hat also keineswegs einen hegemonialen Status. Ganz im Gegenteil! Und auch die soziale Universalität der Bürgerschaft, die Vorstellung also, dass jenseits gesellschaftlicher Differenzen und Antagonismen eine geteilte, überparteiliche politische Subjektivität besteht, geht an der Realität mannigfaltiger sozialer Zerrissenheit vorbei. Natürlich geht Honneth nicht von einer postpolitischen Harmonie aller Individuen aus. Aber er nimmt wohl „arche-politisch“ (Rancière 2002: 77) an, es gäbe eine gemeinsame und der normativen Ausrichtung nach umfassend inklusive Subjektivierungsweise des *citoyen*, vermittels der alle Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen im Namen eines schon konsentierten Allgemeinwohls adressiert werden können. Doch gerade die Subjektivierungsform des Bürgers ist zumindest empirisch durch verschiedene soziale, ökonomische und kulturelle Partikularismen bestimmt, die bereits den Gehalt ihres universalistischen Anspruchs limitieren (vgl. Balibar 2003: 33 ff.). Dies schlägt sich in systematischen Ausschlüssen, inneren Hierarchisierungen und deshalb verzerrten Entwürfen gesellschaftlicher Allgemeinheit nieder. In Fragen der Immigration wird die Nicht-Existenz einer wirklichen Universalität der Bürgerin, die bereits das Metasubjekt des Sozialismus formieren könnte, offenkundig (vgl. ebd.; Balibar 2006). Zudem macht der normative Rückbau sozialer Rechte den latenten Klassencharakter deutlich, der der realexistierenden Institution der Staatsbürgerschaft heute wieder verstärkt innewohnt.

5. Kampf um die Universalität

Die hier angesprochenen zeitdiagnostischen Negativbefunde sind für Honneths Kritische Theorie nicht bloß von akzidentieller Bedeutung. Vielmehr negieren sie ihre wesentliche gesellschaftstheoretische Grundvoraussetzung, nämlich ihren „Zeitkern“ (Benjamin 1991

[1940]: 578), ihre Verortung in einer historisch-konkreten Tendenz der Sittlichkeit. Deutlich ist geworden, wie stark Honneths Modell eines „Kampfes um Anerkennung“ auf der Unterstellung eines „vorgängigen“ Konsenses beruht, der den Universalismus schon in die Zukunft hineinprojiziert, auf den sich die Missachteten in ihren Anerkennungskämpfen berufen können. Vorübergehend wird diese Konsensannahme zwar auf der Ebene historischer Rekonstruktion erschüttert, gleichzeitig aber sozialontologisch tiefergelegt, bis dann in *Die Idee des Sozialismus* die Prämisse einer geschichtlich etablierten normativen Transzendenz in verschärfter Form wiederkehrt. Nun durchwirkt die soziale Freiheitsidee aus Sicht Honneths so fundamental die gesellschaftlichen Kerninstitutionen, dass sie ungeachtet aller temporären Regressionserfahrungen die Perspektive weiterer soziomoralischer Fortschritte stiften kann. Dabei sei der Horizont der sozialen Freiheit eben nicht darauf angewiesen, zuerst durch die Kämpfe partikularer politischer Subjektivitäten angespannt zu werden, denn er ist, mit Antonio Gramsci gesprochen, gewissermaßen schon hegemonial: Wir alle sind als „Bürgerinnen und Bürger“ bereits auf ihn hin ausgerichtet, so Honneth.

Wenn nun allerdings jene Annahmen eines fundamentalen Konsenses durch die Erfahrung neoliberaler Gegenwart unterspült werden, dann wird es notwendig, Honneths Modell immanenter Kritik und sozialer Transformation wesentlich umzubauen, die Konsensprämisse aufzugeben und stattdessen umgekehrt die essentielle Umstrittenheit normativer Ordnungen und die konfliktäre Logik sozialer Kämpfe zum zentralen Thema zu machen. Denn die umfassende Universalität der sozialen Freiheit muss erst erkämpft werden. Sie muss überhaupt erst einmal in den Stand hegemonialer Normativität gelangen und sich in eine Form politischer Subjektivierung übersetzen, die zumindest konzeptionell tatsächlich sozial umfassend ist und die Einseitigkeiten heutiger Bürgerschaft transzendiert. Erst dann wäre Honneths Sozialismuskonzeption wirklich eine Idee im hegelianischen Verständnis. Der Begriff der Hegemonie ist hier instruktiv, weil er den Universalismus wechselseitiger und allseits eingeschränkter Anerkennung auf die politischen und kulturellen Auseinandersetzungen um die gesellschaftliche Vormacht rückbezieht, in denen er sich gegenüber anderen Universalismen durchsetzen muss, um Wirkmacht zu erlangen (Laclau/Mouffe 1991: 175 ff.; Laclau 2000). Von der postmarxistischen Verwendungsweise dieses Begriffs rücke ich andererseits aber auch ab, da ich die linkshegelianische Überzeugung teile, dass sich zwischen wahreren und falscheren, beschränkteren und umfassenderen Universalismen rational unterscheiden lässt. Der wahrere Universalismus ist kein bloßer kontextgebundener Effekt der Macht und der Rhetorik, wie u.a. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe behaupten (vgl. Laclau 1990a: 17 ff.; Laclau 2014; Mouffe 1993b), sondern das normative Telos emanzipatorischer Praxis, dessen Geltung Kontexte und Perspektiven übersteigt, auch wenn es über eine subalterne Parteilichkeit konstitutiv vermittelt ist.

Die Erringung einer wahreren Universalität kann allerdings nicht im reformistischen Modus eines Weiter-Voranschreitens, eines Noch-Besser-Werdens passieren. Denn die gesellschaftliche Entwicklung hinkt nicht einfach nur jenem anspruchsvollen Telos hinterher, sondern wird durch widerstrebende Tendenzen dominiert, d.h. durch gegenläufige soziale Interessen, Anschauungen und Projekte, mit denen man es allererst aufnehmen muss, die herausgefordert, kontestiert und umgekehrt werden müssen. Bei Honneth dominiert hingegen insgesamt ein quasi-evolutionäres, pragmatistisch und unpolitisch auf moralisch-praktische Lernprozesse abstellendes Geschichtsverständnis, das genau diese Gegenstrebigkeit gesellschaftlicher Entwicklungen ausblendet und, der liberalen Tradition

im Grunde sehr nahe, soziomoralischen Fortschritt als sukzessives „expanding [of the] circle“ (Singer 1981) versteht, als schrittweise Erhöhung der Inklusivität sozialer Ordnungen, die gleichzeitig auch die Entfaltung ihres normativen Kerns sei. Doch Mouffe hat sehr klar die Blindstelle dieser Sichtweise markiert:

“They [the liberals] agree on the need to extend the sphere of rights in order to include groups hitherto excluded, but they see that process as a smooth one of progressive inclusion into citizenship. [...] The problem with such an approach is that it ignores the limits imposed on the extension of pluralism by the fact that some existing rights have been constituted on the very exclusion or subordination of the rights of other categories. Those identities must first be deconstructed if several new rights are to be recognized.” (Mouffe 1993a: 70)

Es geht daher nicht um eine Erweiterung beziehungsweise eine erweiterte Umsetzung der hegemonialen Anerkennungsordnung der bürgerlichen Moderne im Sinne eines „Kampf um Anerkennung“, sondern um einen „dekonstruktiven“ Kampf um die Anerkennungsordnung selbst, um ihre zentralen Prämissen, Relevanzen und Intelligibilitäten, um das also, worüber sich der Umkreis normativer und sozialer Universalität grundlegend bildet. Die Asymmetrien, Ausgrenzungen und Einseitigkeiten der bürgerlichen Anerkennungsordnung können nicht auf dem Wege ihrer Erweiterung durchgreifend überwunden werden, denn sie konstituieren diese Anerkennungsordnung gerade. Die „dunklen“ Anderen, die „gefährlichen“ Klassen und „widerspenstigen“ Geschlechter bilden das „konstitutive Außen“ der gesellschaftlich hegemonialen Identitäten, sie liegen jenseits der Demarkationslinie, die den machthabenden Universalismus per Abgrenzung definiert (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 161, 219).³ Sie können daher nicht in diesen Universalismus einbezogen werden, ohne sich in eine Anpassung qua Unterwerfung zu begeben, ohne also von der Radikalität ihres differenten Standpunktes abzulassen.

Behalten die Subalternen ihre Radikalität hingegen bei, fordern sie tatsächlich auf egalitäre Weise, Teil einer Ordnung der Freiheit und Solidarität zu sein, ohne sich dabei an eine männlich-weiße Klassenidentität zu assimilieren, die den hegemonialen Universalismus zumindest latent definiert, sprengen sie diesen Universalismus auf. Sie artikulieren einen anderen Entwurf der Universalität, setzen ihn an die Stelle des bisherigen, anstatt ihn zu erweitern (vgl. ebd.: 219, 228).⁴ Dieser Prozess eines Hegemonialwerdens der so-

- 3 Ich denke hier etwa an die Figur des „kriminellen“, „unzivilisierten“ und „rückständigen“ Afrikaners (vgl. Fanon 2015 [1952]), „Arabers“ (vgl. Said 2014 [1978]) oder Rom, dessen Ausschluss die ideelle Identität einer „produktiven“, „zivilisierten“ und „fortschrittlichen“ Unionsbürgerschaft definiert (vgl. Balibar 2003: 73 ff.); oder an das Bild des Arbeiters als „vaterlandslose“ und „zersetzende“ Gestalt, die in das Außen der bürgerlichen Gesellschaft verdrängt wurde, wo sie sich mit ihrem rußverschmierten Gesicht in die „Minderwertigkeit“ außereuropäischer „Rassen“ einreihete (vgl. Balibar 1990: 252 ff.); oder an die „Perversen“ und „Sodomiten“ bzw. an die „Amazonen“, „Nymphomaninnen“, „Lesbierinnen“ und alle andern „Queers“, die zwecks Sicherung einer heteronormativen Geschlechter- und Reproduktionsordnung lange Zeit pathologisiert, verfemt, marginalisiert, unterdrückt oder verfolgt wurden oder heute noch werden (vgl. Butler 1990; Foucault 1983).
- 4 Die Rede von einer Artikulation der Subalternen soll nicht die berechtigte Kritik negieren, die Gayatri C. Spivak an der Annahme selbstbewusster Subjektivität bei Foucault und Deleuze formuliert hat. Zu Recht weist sie darauf hin, dass Foucault, Deleuze und andere postmoderne Intellektuelle des Westens systematisch die mannigfaltigen Formen der (kolonialen) Assimilierung, Exotisierung, Mystifizierung und Dislokalisierung verkennen müssen, die den politischen Konstruktions- und Äußerungsprozess subalternen Subjektivität blockieren und ins Leere und Unerhörte laufen lassen, wann immer sie die Selbsttransparenz eines für sich selbst sprechenden Subjektes allgemein unterstellen (vgl. Spivak 2008a). Subversives Selbstbewusstsein ist beileibe kein Wesensmerkmal Subalternen. Ganz im Gegenteil arbeitet das Insgesamt hegemonialer Subjektproduktion meistens mit Erfolg gegen ein solches kritisches Potential an. Nichtsdestowe-

zialen Freiheitsvorstellung und ihres Universalismus kann also nur gegen die neoliberale Hegemonie und ihre noch weithin anerkannten normativen Figuren der Freiheit, Gleichheit, des Allgemeinwohls etc. geschehen, d.h. in Form einer politischen Auseinandersetzung über die wesentlichen Konstitutions- und Deutungskategorien des Sozialen selbst. Es sind also exakt die „normativen Revolutionen“ (Schaub 2015) vonnöten, denen Honneth heute jede Relevanz abspricht, da er anschließend an die These vom „Ende der Geschichte“ (Fukuyama 1992) meint, die Grundstrukturen einer freiheitlichen Sittlichkeit hätten sich heute bereits umfänglich realisiert (vgl. Honneth 2015b: 207 ff.). „Institutionelle Revolutionen“ allein sind, anders als Honneth meint (vgl. ebd.), dazu nicht ausreichend. Ein solcher Kampf um die Hegemonie, um die vorherrschende Form der Universalität, tauscht also die Inklusions- und Erweiterungslogik, die die Anerkennungstheorie fokussiert, gegen eine kontestative Bewegung des Politischen aus, da erst die Sprengkraft dieses antagonistischen Zuges die restringierte Universalität transzendiert, während ein reformistisches Weitertreiben hegemonialer Tendenzen in ihr gefangen bleibt und ihre wesentliche Verzerrung stets reproduziert.

6. Die polemologische Perspektive partikularer politischer Subjektivitäten

Die Bewegung der Universalisierung, die zu einer Hegemonie der sozialen Freiheit führt, kann nicht bereits vom Standpunkt der Universalität selbst aus bzw. aus der Perspektive eines universellen Subjekts der Bürgerschaft heraus geschehen, da eine solche Position gesellschaftlich ja erst zu etablieren wäre und bisweilen allenfalls als idealistisch-abstrakte Illusion besteht. Ebenso, wie die Universalisierung auf dem politischen Terrain fundamentaler gesellschaftlicher Auseinandersetzungen agieren muss, ist sie auch wesentlich abhängig von der Artikulation partikularer politischer Subjektivitäten und ihrer polemischen Perspektivität auf die Frage des Universellen. Wenn die hegemoniale Universalität partikular bleibt, da sie auf der Exklusion der Erfahrungen, Interessen und normativen Vorstellungen bestimmter minoritärer Subjektivitäten beruht – seien dies beispielsweise „untere Schichten“, Frauen, Queers oder „Ausländer“ –, dann hängt umgekehrt die konkrete Überwindung jener Partikularität des Universellen davon ab, dass aus Perspektive jener minoritären Subjektivitäten das Universelle neu gedacht, bestimmt und konkretisiert wird.

niger schließt auch Spivak die Möglichkeit einer politischen Artikulation aus subalternen Perspektive keineswegs aus, sondern markiert bloß die enormen Schwierigkeiten und Hindernisse, die dabei zu überwinden sind. Sie lassen die Momente subalternen Subjektivierung zu raren, oft vielfältig überlagerten Erscheinungen werden, die durch die Arbeit kritisch-theoretischer „Repräsentation“ freigelegt und unterstützt werden müssen. Es sind diese oft nur sporadischen, bruchstückhaften und leisen „Zeugnis[se]“ (ebd.: 81) subalternen Subjektivität, die auch den lebensweltlichen Ausgangspunkt einer parteilichen Sozialphilosophie im hier vorgeschlagenen Sinne bilden.

Weiterhin könnte man mit Spivak befürchten, dass meine Verwendung des Begriffs der Subalternen diese Kategorie entleert, wenn ich darunter etwa *auch* die Prekären des Westens meine. Spivak erblickt in der westlichen Arbeiterklasse ein anerkanntes Glied innerhalb des „sozialisierten Kapitals“ (ebd.: 24), das sich ohne Scheu und Scham artikulieren kann. Doch auch im „Westen“ ist diese Bedingung wieder in Auflösung begriffen und die einst stolze Arbeiterklasse nimmt von Neuem das beschämte Gesicht der Subalternen, der Unzulänglichen und Unwürdigen an, deren Armut oder Prekarität vermeintlich auf eine gewisse Minderwertigkeit zurückverweist.

Doch dies kann nicht auf eine einfache Erweiterung des bisherigen Universalismus hinauslaufen, wenn dieser die dafür erforderliche immanente Transzendenz von sich aus noch gar nicht enthält, sondern erst auf dem Wege seiner radikalen Umdeutung und Umwälzung freigibt. Was hier ins Spiel kommen muss, sind Artikulationen eines, mit Rancière gesprochen, „Unvernehmens“ aus der Warte subalternen Subjekte (vgl. Rancière 2002: 55 ff.). Ein solches „Unvernehmen“ zeigt den konstitutiven Partikularismus der scheinbar universellen politischen Kommunikationsgemeinschaft in einer ungebührlichen Aktion des Mit-Redens auf. Das Ungebührliche, Provokante und schließlich auch Entlarvende daran ist, dass hier diejenigen wie selbstverständlich die Sprache ergreifen und widersprechen, denen eigentlich gar keine Sprechposition zuerkannt wird, da man ihnen eine vollgültige Teilhabe am rationalen Sprachgebrauch und damit an der politischen Gemeinschaft abspricht – sei es weil sie als „emotionale“ Frauen, „ungebildete“ Proletarier oder „unterentwickelte“ Fremde wahrgenommen werden (vgl. ebd.: 57 ff.). Im Modus dieser entlarvenden Ungebührlichkeit des dissonanten Mit-Redens verbalisiert sich schließlich auch eine „polemische Universalität“ (ebd.: 53), deren Polemik schon allein darin besteht, dass die bis dato „Anteillosen“ (ebd.: 22) sich in ihr als ebenbürtige politische Subjekte präfigurieren, und so die ‚Unwürdigen‘ in die reservierte Sphäre politischen Sprechens eindringen. Rancières Begriff des „Unvernehmens“ markiert also den fundamentalen Spalt innerhalb einer Gesellschaft, den Abgrund zwischen denen, die sich in einem habermasianischen Sinne verständigen und darin wechselseitig anerkennen, und den anderen, die eigentlich nur zu verstehen haben, auf deren Stimmen es nicht ankommt, weil sie dem Bereich des Irrationalen und Tierischen zugeschlagen werden, die also erst gar nicht wirklich „zählen“, wenn es darum geht, Wille und Gestalt des Gemeinsamen zu bestimmen (vgl. ebd.: 55 ff.). Es ist genau diese perspektivgebundene Artikulation der Negativität und des Bruchs (bzw. des „Unrechts“, wie Rancière sagt), die die hegemoniale Universalität nicht länger als die aller erscheinen lässt und in der sich *ex negativo* die Umrisse einer anderen Universalität abzeichnen, die radikal durch Primat und „Methode der Gleichheit“ konstituiert ist, wie es Rancière beschreibt (vgl. Rancière 2016b: 133 ff.).

Eine andere Konzeption politischer Subjektivierung, die sich aus partikularer Perspektive polemisch gegenüber der machthabenden Universalität positioniert und sie herausfordert, ist die „Gegenhegemonie“, wie sie von Laclau und Mouffe in Anschluss an Gramsci theoretisiert wird (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 189 ff.). In ihr sammeln und artikulieren sich jene Partikularitäten, die in das „konstitutive Außen“ hegemonialer Universalität verbannt wurden (vgl. ebd.: 219). Sie fügen sich hier zu einer Initiative zusammen, die den „leeren Ort“ (vgl. Lefort 1990: 293) der Universalität für sich reklamiert und neu besetzt. Während also der Universalismus des Hegemonialen durch einen gesellschaftlichen Konsens organisiert wird, welcher wiederum erst antagonistisch über die Abgrenzung zu einem Außen seine integrierende Bedeutung erhält (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 161 ff.), betätigt das Projekt einer „Gegenhegemonie“ diese antagonistische Konstitutionslogik sozusagen von der anderen Seite her und formuliert aus den Momenten des Verstoßenen, d.h. aus den Erfahrungen der Subalternen, Marginalisierten und Minoritären einen anderen „Horizont“ (Laclau 1990b: 64) des Universalen. Dieser ist einerseits gegenüber der hegemonialen Universalität umfassender, insofern sich in sein „Imaginäres“ (ebd.) ein Mehr an Pluralität und Differenz einschreiben lässt. Andererseits ergänzt der neue Universalismus nicht einfach nur den alten um weitere Elemente. Die „Gegenhegemonie“ ist eben gerade nicht als eine Bewegung der Öffnung von innen heraus zu verstehen. Vielmehr geht dieser neue Versuch, ein Allgemeines zu formulieren, von einer Perspektive

partikularer politischer Subjektivierung aus, die sich antagonistisch gegenüber den alten Konstitutions- und Abgrenzungsprinzipien verhält und mithin auch in einer gewissen Gegnerschaft zu denjenigen Akteuren auftritt, die an ihnen festhalten und sie verteidigen.

Ich kann die kontestative Bewegung des Politischen, die aus der Warte politischer Subjektivitäten den Kampf um die Universalität initiieren und voranbringen kann, nur in groben Zügen theoretisch skizzieren. Die Konzeptionen der „Gegenhegemonie“ und des „Unvernehmens“ verdienen in ihrer inneren Komplexität eine eigene Diskussion, die andernorts auch unternommen wird. Mir geht es hier nur darum, ihre Grundausrichtung herauszustellen und gegenüber der reformistisch gedachten Transformationskonzeption der Anerkennungstheorie abzugrenzen. Sowohl das „Unvernehmen“ als auch die „Gegenhegemonie“ sind politische Subjektivierungsmodi, die sich im Zuge eines Kampfes um die Universalität, um den normativen Horizont der Gesellschaft bilden. Dieser Kampf wird allerdings nicht aus dem Inneren der bereits vorherrschenden normativen Ordnung geführt.⁵ Er besteht weder in der Mobilisierung eines hegemonialen Konsenses und seines Überschusses, noch stützt er sich auf primordiale Strukturen der Anerkennung wie bei Honneth. Stattdessen bekämpfen die Subjekte der „Gegenhegemonie“ und des „Unvernehmens“ die historisch etablierte Sittlichkeit gewissermaßen von außen. Sie streiten nicht auf Basis einer Geltungsgrundlage, sondern um die Konstitution dieser Grundlage selbst, sind also gegenüber Projekten immanenter Kritik ontologisch tiefergelegt und manövrieren auf dem Terrain „des Politischen“ vgl. (Mouffe 2007: 15 ff.), wo die essentielle Umstrittenheit des Sozialen zum Vorschein kommt.

Schließlich ist für eine solche Bewegung des Politischen auch die partikuläre Perspektivität subalternen Subjektivitäten von entscheidender Bedeutung, denn aus ihr heraus formieren sich erst Movers und Richtung eines Kampfes um die Universalität.⁶ Aus der Erfahrung der Negativität, die in einer spezifischen, nämlich subalternen Position gemacht wird, geht die Forderung und der Entwurf einer ‚wahreren‘ Universalität allererst hervor. Erst wenn diese Negativität als ein kollektiver Erfahrungszusammenhang artikuliert wird, wird auch deutlich, was es heißen müsste, das noch Exkludierte oder Marginalisierte, die Seite der Subalternität in den Kreis des Anerkannten aufzunehmen, dadurch aber diesen Kreis selbst auch neu zu konstruieren. Die Art von Universalismus, die das Projekt der Kritischen Theorie als eine geschichtlich wirksame politische Kraft zu greifen versucht, ist über den polemischen Blick und die negative Erfahrung subalternen Gruppen wesentlich vermittelt – so jedenfalls die systematische Grundthese, die hier umrissen werden soll. Die Umfänglichkeit dieses Universalismus ist als gesellschaftlicher Entwurf noch nicht präsent, sondern speist sich erst aus den Stimmen derer, die bei der Bestimmung des Allgemeinen noch nicht mitreden, die als „Bürgerinnen und Bürger“, wie Hon-

5 Dies soll allerdings nicht heißen, dass sich dieser antagonistische Impuls außerhalb jedes Diskurses artikuliert. Jenseits des Diskurses gibt es keine Artikulation, bleibt jeder Widerspruch unerhört wie u.a. Spivak betont hat (vgl. Spivak 2008b: 122ff.). Die Erscheinungen des „Unvernehmens“ und der „Gegenhegemonie“ verweisen somit immer auf einen gewissen Diskursraum, der sie als solche hervorbringt. Doch diese Diskurse operieren entlang einer anderen normativen Ordnung als jene, die vorherrscht und das Subalterne und Marginalisierte zum Schweigen bringt. Wie dominierende und subalterne Diskurse im umgreifenderen Raum einer niemals vollkommen hegemonial abgeschlossenen Öffentlichkeit miteinander interagieren und ihren Streit in einem Kampf um die Universalität austragen kann ich allerdings hier nicht ausreichend klären.

6 Die hier zentrale partikuläre Perspektivität scheint enge Korrespondenzen zu Donna Haraways epistemologischen Konzeption eines „situiereten Wissens“ aus „partialer Perspektive“ zu unterhalten, denn auch hier wird Universalität bzw. „Objektivität“ über Parteilichkeit vermittelt gedacht (vgl. Haraway 1988). Ich danke der Redaktion der ZPTH für den freundlichen Hinweis.

neth sagt, noch gar nicht anerkannt werden, zumindest nicht in der emphatischen, demokratiethoretischen Bedeutung dieses Begriffs.

Mit anderen Worten: Der anspruchsvolle Universalismus, den Honneths Begriff des Sozialismus bzw. der sozialen Freiheit impliziert, kann erst als der normative Horizont gesellschaftlicher Entwicklung in Erscheinung treten, wenn die heute noch exkludierten Partikularitäten gleichsam von außen in die hegemoniale Universalität eindringen und diese dadurch in ihrer Konzeption aufsprengen und grundstürzend umwälzen. Diese Partikularitäten verkörpern sich etwa in den Subjektivierungsweisen derjenigen Prekären, die die neoliberale Freiheits- und Allgemeinwohlsemantik mit Blick auf ihre eigenen Interessen und ihr eigenes Begehren als grundsätzlich verfehlt verlachen oder als gegnerische Normativität verneinen, statt sie noch unschuldig beim Wort zu nehmen (vgl. Lorey 2012). Oder sie manifestieren sich in den Perspektiven aktivistisch radikalisierte Flüchtlinge, die den europäischen Universalismus als eine strukturell rassistische Konstruktion kenntlich werden lassen, die wesentlich auf der Missachtung der „Fremden“ fußt (vgl. Hess et al. 2016).

An dieser Stelle müsste man noch viel systematischer das Verhältnis untersuchen, das zwischen subalternen Perspektivität und Parteilichkeit und dem potentiellen Heraufkommen eines Universalismus der sozialen Freiheit besteht. Festgehalten werden soll aber schon einmal die These, dass die immanente Fortschrittsbewegung, die Honneths Anerkennungstheorie in den Mittelpunkt rückt, hinsichtlich ihres emanzipatorischen Charakters darauf angewiesen ist, dass überhaupt erst die Sittlichkeit immer wieder revolutionär erstritten wird, auf deren Basis dann vielleicht tatsächlich ein reformistisch-evolutionäres Entwicklungsmodell vielversprechend sein kann.⁷ Und solange die hegemoniale Universalität systematisch restringiert bleibt, ist die revolutionäre Perspektive partikularer politischer Subjektivität für das Anliegen der Emanzipation und seine kritisch-theoretische Reflexion von initialer Relevanz.

7. Fortschritt und Antagonismus

Aber lässt sich Honneths immanentes Fortschrittsmodell überhaupt durch Konzepte des Politischen re-radikalisieren? Auf den ersten Blick scheint dieser Kreuzung der Paradigmen ihre wesentliche Inkompatibilität entgegenzustehen. Während die Anerkennungstheorie mit Hegel von der prinzipiellen Existenz einer moralisch-praktischen Vernünftigkeit im Sozialen ausgeht, die auf die Möglichkeit eines tatsächlichen Fortschritts, einer wirklichen Universalisierung und zumindest annähernden Versöhnung verweist (vgl. Honneth 2014), betonen die meisten Autorinnen des Politischen die fundamentale Unüberwindbarkeit eines für das Politische konstitutiven Antagonismus, der sich allenfalls rhetorisch auflösen ließe (vgl. Laclau 1990a: 17 ff.; 2014). Die Geschichte erscheint so als letztlich richtungslose Aneinanderreihung gesellschaftlicher Universalismen, die jeweils ihre spezifischen Partikularis-

7 Als Beispiel kann hier vielleicht die „Ehe für alle“ dienen. Entgegen der These einer assimilierenden Integration kann in ihr durchaus eine befreiende Erweiterung der Anerkennungsordnung erblickt werden, sofern sie nicht selbst wiederum zu einer Erwartungsnorm wird, die queere Beziehungsgefüge delegitimiert. Auf den ersten Blick ist die „Ehe für alle“ das Resultat einer schrittweisen Reform, der Endpunkt einer geschmeidigen und geduldigen Fortschrittsbewegung, die mit der Abschaffung des §175 ihre ersten Wirkungen zeigte. Doch fußt die Möglichkeit einer solch progressiven Liberalisierung selbst auf einer revolutionären Hinterfragung der tradierten heteronormativen Geschlechterkomplementarität, die erst den Horizont einer gleichwertigen Anerkennung des Verschiedenen eröffnet und die entsprechenden politischen Kämpfe begonnen hat.

men verdecken, nicht aber als ein transhistorischer Universalisierungsprozess, in dem es von Epoche zu Epoche und von Kampf zu Kampf vielleicht auch durchaus objektivere Fortschritte gibt.

Doch dieser abstrakten Sichtweise der Diskontinuität und des Bruchs zum Trotz wenden Laclau, Mouffe und Rancière bei der konkreteren Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen durchaus geschichtsphilosophische Deutungsschemata an. Bei Laclau und Mouffe sind die gegenhegemonialen Kämpfe, die sie affirmieren, in den epochalen Horizont der „demokratischen Revolution“ eingeschrieben und auf dessen Ausweitung und „Vertiefung“ gerichtet (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 189 ff.). Im Schlussteil von *Hegemonie und radikale Demokratie* rekurrieren sie auf das „demokratische Prinzip der Freiheit und Gleichheit“, das sich um die Zeit der Französischen Revolution „als neue Matrix des sozialen Imaginären durchsetzen“ konnte und seither einen „fundamentalen Knotenpunkt“ (ebd.: 195) für Kämpfe um Hegemonie bildet. Radikaldemokratische Ansinnen einer Egalisierung gesellschaftlicher Beziehungen hätten den liberal-demokratischen Metadiskurs der Moderne nicht zu verwerfen, sondern könnten darauf zielen, seine Elemente untereinander in ein neues Verhältnis zu bringen und die liberale Vormacht eines negativ verkürzten Freiheitsverständnisses zugunsten des „demokratischen Moments“ tatsächlicher Gleichheit zurückzudrängen (vgl. ebd.: 218 ff.). In diesem Sinne kann auch der antagonistische, d.h. unversöhnliche Charakter der „Gegenhegemonie“ gemäßigt und in einen „Agonismus“ überführt werden, der mit der „bürgerlichen“ Seite auf Basis geteilter Grundnormen – Freiheit und Gleichheit – um ihre Auslegung wettstreitet (vgl. Mouffe 2013). Dabei ist aber zu betonen, dass dieser agonistische Streit um die Hegemonie zwar einerseits im Rahmen einer konfliktübergreifenden normativen Ordnung ausgetragen wird, andererseits aber seinen transformativen Impuls stets aus einem antagonistischen Bewusstsein ihrer essentiellen Umstrittenheit bezieht (vgl. Mouffe 2013: xiv f., 9 ff., 79, 119 ff.). Er gleicht sich also nicht an die evolutionär-reformistische Bewegung immanenter Kritik an, wie sie für Honneths Modell emanzipatorischer Praxis maßgebend ist. Der Reformismus der Hegemonietheorie ist stattdessen radikal, und das verändert beziehungsweise „politisiert“ sein Verhältnis zur hegemonialen Sittlichkeit grundlegend.

Ähnliches kann über Rancières Politische Theorie gesagt werden. So ist seine Methode des „Unvernehmens“ eng verknüpft mit der Idee einer „Politik der Menschenrechte“ (vgl. Balibar 1993; Rancière 2011 [2004]), die ohne einen ernst gemeinten universalistischen Anspruch vollkommen unverständlich und witzlos erscheinen müsste, auch wenn Rancière die Vorstellung normativer Fortschritte mitunter als gewissermaßen unpolitisch ablehnt (vgl. 2002: 44). Er schwankt hinsichtlich der Frage, wie sich die politische Artikulation der „Anteillosen“ gegenüber den normativen Grundlagen des Machthabenden positioniert. Einerseits betont er den prinzipiell hierarchischen Charakter etablierter gesellschaftlicher, d.h. „polizeilicher“ Verfasstheit, die im politischen Moment des „Unvernehmens“ dispensiert wird und mit der eine radikal-egalitäre Neukonstitution des Demos bricht (vgl. ebd.: 41, 47). Doch andererseits gibt es bei ihm auch wichtige Stellen, wo er das revolutionär-republikanische Postulat der „Gleichheit der Menschen und Bürger“ erwähnt, das der gemeinsamen Gattungskompetenz aller Klassen, Geschlechter und Ethnien bereits Rechnung trägt und auf das sich die „Anteillosen“ in ihrer Artikulation einer postbürgerlichen, „polemischen Universalität“ auch stützen können (vgl. Rancière 2002: 63). Rancière versteht sein radikaldemokratisches Projekt somit durchaus als eine Bewegung des Fortschritts, die die bestehende Universalität entschränkt. Er stimmt mit Honneth in einer generellen Fortschrittsperspektive überein. In einem Austausch mit ihm schreibt er:

“Taking distortion and asymmetry into account leads to a more demanding form of universalism – a form of universalism that is not limited to the rule of the game but designates a permanent struggle to enlarge the restricted form of universalism that is the rule of the game, the invention of procedures that make the existing universal confront and supersede its limitations.” (Rancière 2016a [2009]: 84)

Es lässt sich also eine faktische Rückeinschreibung der antagonistischen Bewegung des Politischen in eine hegelianische Fortschrittsvorstellung beobachten. Entscheidend dabei ist jedoch, dass die revolutionäre Logik des antagonistischen Bruchs dadurch nicht kurzerhand wieder in die reformistische Logik geschmeidiger Kontinuität aufgehoben wird. Auf den ersten Blick scheint das Politische zurück zu einem übergeordneten Konsens zu finden und sich damit auf abstrakterer Ebene wieder in jenen Rahmen zu stellen, den es ursprünglich fundamental kontestiert. Aber die Meta-Normativität der Moderne, die sich das „Unvernehmen“ und die „Gegenhegemonie“ auf die Fahne schreiben, hat einen anderen Status als der „vorgängige“ Konsens, auf dem Honneths „Kampf um Anerkennung“ beruht. Sie wird hier weder als sozialontologisches Strukturelement bestimmter Interaktionsbeziehungen noch als zwar implizites, nichtsdestoweniger unstrittiges Moment hegemonialer Sittlichkeit angenommen. An manchen Stellen scheinen Laclau und Mouffe zwar der Vorstellung sehr nahe zu kommen, jene epochale Meta-Normativität der Moderne wäre Teil der allgemeinen gesellschaftlichen Selbstverständigung und könne daher mehr oder weniger direkt eingefordert werden (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 199 ff.). Doch die radikaldemokratische Meta-Normativität stellt für sie gerade keine „Arche“ (Rancière 2002: 77) dar, keinen stabilen Grund des Sozialen, der dessen Umstrittenheit vorausgeht. Vielmehr ist die radikale Auslegung der „demokratischen Revolution“ ganz an die Kämpfe unterschiedlicher sozialer Bewegungen gekoppelt (vgl. ebd.: 201 ff.), ohne Absicherung in der Sozialontologie wie in *Das Recht der Freiheit*.

Besagte Meta-Normativität ist also eher als das Produkt einer spezifischen, keineswegs selbstverständlichen Radikalisierung der „demokratischen Revolution“ zu verstehen. Sie präexistiert nicht in der etablierten Gestalt der Sittlichkeit, sondern besteht nur in Form einer meistens prekären Projektion eines emanzipatorischen Entwurfs, der aus Richtung bestimmter politischer Subjektivitäten immer wieder gegen die Hegemonie einer konservativen Eindämmung der „demokratischen Revolution“ ins Spiel gebracht werden muss. Da diese konservative Eindämmung selbst in die hegemoniale Bedeutung der „demokratischen Revolution“ übergegangen ist, kann man ihren Geist nicht unmittelbar beschwören, sondern muss ihn zuerst im Spannungsfeld politischer Deutungskämpfe „dekonstruieren“, wie Mouffe sagt (1993: 70), um ihn derart nach vorne hin zu öffnen. In der postmarxistischen Sichtweise der Hegemonietheorie verdankt das progressive Vorschreiten der Geschichte sich den erschütternden Momenten des Antagonismus, insofern sie die immanente Transzendenz erst immer wieder im politischen Streit produzieren. Und ähnlich verhält es sich auch bei Rancière, wenn er die Entschränkung des bisherigen Universalismus an die Kontroverse um seine konstitutiven Spielregeln knüpft statt an die Einlösung seiner eigentlichen Norm (vgl. Rancière 2016a [2009]: 84; 2002: 51). Dieser Gedanke ist für die Anerkennungstheorie und überhaupt für den zeitgenössischen Linkshegelianismus noch fruchtbar zu machen.⁸

8 Sicherlich bleibt die Unterscheidung zwischen einer radikaldemokratischen Meta-Normativität, die antagonistisch artikuliert wird, und einer innersittlichen Konsensualität als Basisnorm der Anerkennung schwieriger als hier diskutiert wurde. Wenn die gegenhegemoniale bzw. „polemische Universalität“ als gerechter, inklusiver, egalitärer etc. beurteilt werden kann, dann verweist dies auf geteilte praktische Gel-

8. Die Problematik der Parteilichkeit

Die Hegemonie der sozialen Freiheit und der anspruchsvolle Universalismus der Anerkennungsordnung, der damit einhergeht, müssen erst hervorgebracht werden und dieses Hervorbringen geschieht aus der partikularen Perspektive subalternen Subjektivitäten heraus. Erst ihre besonderen gesellschaftlichen Erfahrungen erhellen die systematischen Restriktionen des vorherrschenden Universalismus, die überdies nicht auf dem Wege reformistischer Erweiterungsprozesse überwunden werden können. Denn der hegemoniale Universalismus ist nicht selten gerade über jene Restriktionen begrifflich konstituiert – Stichwort: „konstitutives Außen“ – und bleibt nicht einfach nur empirisch hinter seinem Begriff zurück. Man kommt einer wahreren Universalität also nur näher, wenn man jene partikulare Perspektive theoretisch elaboriert, wenn wir also als Sozialphilosophinnen den parteilichen Standpunkt der Subalternen und des Minoritären, der unsere kritische Intention zumindest latent sowieso beeinflusst, präzise lokalisieren und bewusst einnehmen.

Es ist mir freilich klar, welche enormen Schwierigkeiten mit diesem Ansatz der Parteilichkeit für die Sozialphilosophie verbunden sind. Eine einigermaßen eindeutige Lokalisierung emanzipatorischer Subjektivitäten erweist sich heute vielleicht mehr denn je als jenes ungeheure Problem, das bereits Horkheimer und Adorno in die politische Zurückhaltung und Bewegungserneuerung trieb. Hierin ist auch Honneths Kritik an marxistischen Vorstellungen des Klassensubjekts Recht zu geben (vgl. Honneth 2011a: 65 ff.), auch wenn sie in das gegenteilige Extrem einer nicht weniger unrealistischen Subjektannahme umschlägt. Der Optimismus einer scheinbar objektiven Bestimmbarkeit revolutionärer Subjektivierungstendenzen, den sich Lukács noch leistete (vgl. Lukács 1977 [1923]: 218 ff., 331 ff.), ist vermutlich schon allein deshalb nicht zurückzugewinnen, weil er immer schon Illusion blieb. Besonders in Zeiten abnehmender Parteibindung und rückläufigen gewerkschaftlichen Organisationsgraden äußern sich emanzipatorische Subjektivitäten zumeist allenfalls fragmentarisch, situativ, diffus und ohne ein eindeutiges und entschlossenes

tungsansprüche, die etwa durch eine postidentitäre oder sozialistische Anerkennungsordnung adäquater realisiert werden können. Andernfalls ließe sich die Progressivität letzterer nur als erfolgreicher Effekt von Rhetorik beschreiben, ohne belastbaren Geltungsanspruch. An diesem Punkt übt Honneths Hegelianismus eine enorme Überzeugungskraft aus (vgl. Honneth 2017: 917). So reklamierten beispielsweise auch antirassistische Kämpfe die „gemeinsame“ Kategorie der Menschheit für sich, um sich in ein Verhältnis gleicher Anerkennung einzuschreiben und hierin Gerechtigkeit zu fordern. Was Honneths Fortschrittskonzeption jedoch entgeht, ist der negativistische Hervorbringungsprozess und der performative Charakter einer solchen universalistischen Normativität: Die Afroamerikaner_innen etwa wurden nicht von Beginn an als Menschen und darin als an einer gleichberechtigten Anerkennungsordnung teilhabend figuriert, deren widersprüchliche Partikularität sie hätten entlarven können, sondern als „Neger_innen“, die aus dieser subhumanen Positionierung heraus die Idee ihrer prinzipiellen Teilhabe am vollwertigen Menschsein zuallererst entwickeln mussten. Im Basiskonvens eines männlich-weißen Universalismus „rationaler“ Eigentumsobjekte war diese Idee gerade konstitutiv ausgeschlossen und folglich nicht qua immanenter Erweiterung freizulegen. Ähnliches ließe sich für feministische oder sozialistische Begehren sagen. Der komprehensiv Universalismus, der mit dem Begriff der sozialen Freiheit gemeint ist, ist daher keine Grundnorm der Anerkennung, die sukzessive in den sozialen Kämpfen ausgefaltet wird, sondern selbst erst die performative Konstruktion solcher Kämpfe, der antizipierende Vorgriff emanzipatorischer Begehren, der auf einen höherstufigen Konsens im Werden hindeutet und sich erst nachträglich eventuell zur neuen Grundlage der Sittlichkeit entwickelt. Er weist seine überlegene Geltung anhand seiner umfassenderen Verallgemeinerbarkeit aus, aber der Anspruch der Verallgemeinerbarkeit war so weitgehend zuvor noch gar nicht gestellt, weil der Kreis derer, die überhaupt gleichermaßen zählen, enger definiert war. Ihn zu weiten ist der Zumutung polemologischer Subalternität zu verdanken, die sich damit als notwendiges Vermittlungs- und Konstitutionsmoment eines emanzipatorischen Universalismus herausstellt.

Selbstbewusstsein. Darauf weist Honneth skeptisch hin. Die Unstetigkeit und Fragmentierung, die er an sozialen Bewegungen und Protesthaltungen kritisiert (vgl. Honneth 2015a: 72), ist für sie in der Tat oft charakteristisch, gerade wenn man an die Tradition der „neuen Linken“ denkt, die von Beginn an feste politische Strukturen zurückwies und sich stattdessen weit eher in rhizomatisch vernetzten, transitorischen und polyphonen Protesten kundtut (vgl. Graeber 2013; Virno 2005; Hardt/Negri 2003).⁹ Aber diese flüchtigen Proteste sind oft auch das einzige, was an konkreter, politisch eingreifender Kritik zu vernehmen ist; sie sind somit nicht selten die einzigen Momente der Wirklichkeit, die emanzipatorische Tendenzen praktisch manifestieren. Und bei aller Uneindeutigkeit des Ephemereren keimen in der dezentrierten Performanz widerständiger Praktiken dennoch Subjektivierungsweisen, denen durch sozialphilosophische Interventionen zur reflektierten und konsolidierten Gestalt verholfen werden kann.¹⁰ Verhält sich die Sozialphilosophie gegenüber dieser Herausforderung allzu skrupulös und zögerlich, droht sie hingegen selbst wertlos zu werden.

Literatur

- Adorno, Theodor W., 1973: Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt am Main.
- Allen, Amy, 2016: The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, New York. <https://doi.org/10.7312/alle17324>
- Balibar, Étienne, 1990: Der „Klassen-Rassismus“. In: Balibar, Étienne / Wallerstein, Immanuel: Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg, 247–260.
- Balibar, Étienne, 1993: Was ist eine Politik der Menschenrechte? In: Ders.: Die Grenzen der Demokratie. Hamburg, 195–220.
- Balibar, Étienne, 2003: Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen, Hamburg.
- Balibar, Étienne, 2006: Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität, Hamburg.
- Benjamin, Walter, 1991 [1940]: Das Passagen-Werk, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre, 1993: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt am Main.
- Butler, Judith, 1990: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York.
- Celikates, Robin, 2007: Nicht Versöhnt. Wo bleibt der Kampf im „Kampf um Anerkennung“. In: Bertram, Georg W. et al. (Hg.): Socialité et reconnaissance, Paris, 213–228.
- Fischbach, Franck, 2016: Manifest für eine Sozialphilosophie, Bielefeld. <https://doi.org/10.14361/9783839432440>

9 Dabei darf man nicht vergessen, dass die Fragmentierung und Unstetigkeit vieler neuerer sozialer Bewegungen nicht unbedingt spontaner Ausdruck eines anarchischen Autonomiebegehrens sind, sondern oft auch eine Folge herrschaftsstabilisierender Politik darstellen (vgl. Virno 1996).

10 Freilich darf die Vorstellung einer intervenierenden Rolle der Sozialphilosophie nicht im Sinne eines leninistischen Revolutionsgedankens reifiziert werden, der den praktisch aktiven, aber theoretisch scheinbar unreflektierten Alltagsakteuren von Protest und Widerstand eine vermeintliche theoretische Avantgarde eindeutig gegenüberstellt und letztere mit Auftrag und Autorität emanzipierender Aufklärung exklusiv betraut. Stattdessen geht es darum, die sozialphilosophische Reflexionsleistung als ein bereits – wie auch immer sporadisch – hervorstechendes Moment innerhalb des innerweltlichen Praxiszusammenhangs politischer Subjektivierung auszumachen und diesen immanenten Impuls einer „organischen“ Intellektualität (vgl. im Ansatz Gramsci 2012 [1932]: 1497 ff.) mit den methodischen Mitteln begrifflicher Arbeit weiterzutreiben und dadurch eventuell auch zu klären. Dies ist nicht als Paternalismus zu verstehen, sondern verweist bloß auf „die *zuarbeitende* Position der Theorie“ (Fischbach 2016: 73; Hervorhebung d. Verf.), die Fischbach in Übereinstimmung mit Horkheimer zum Wesensmerkmal einer politisch engagierten und darin kritischen Sozialphilosophie erhebt.

- Forst, Rainer / Günther, Klaus, 2010: Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms; <https://d-nb.info/104308083X/34>.
- Foucault, Michel, 1983: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt am Main.
- Fukuyama, Francis, 1992: *The End of History and the Last Man*, New York.
- Graeber, David, 2013: *Direkte Aktion*, Hamburg.
- Gramsci, Antonio, 2012: *Gefängnishefte. Band 7*, Hamburg.
- Habermas, Jürgen, 1983: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main.
- Haraway, Donna, 1988: *Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. In: *Feminist Studies*, 14, 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Hardt, Michael / Negri, Antonio, 2003: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt / New York.
- Hegel, G.W.F., 1969 [1806]: *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, Hamburg.
- Hegel, G.W.F., 1986 [1837]: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main.
- Hess, Sabine et. al., 2016 (Hg.): *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*, Hamburg / Berlin.
- Honneth, Axel, 1992: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel, 2000 [1994]: *Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*. In: Ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 88–109.
- Honneth, Axel, 2003: *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*. In: Fraser, Nancy / Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main, 129–224.
- Honneth, Axel, 2011a: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Honneth, Axel, 2011b: *Verwilderung des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. <http://www.mpifg.de/pu/workpap/wp11-4.pdf>.
- Honneth, Axel, 2014: *The Normativity of Ethical Life*. In: *Philosophy & Social Criticism*, 40, 817–826. <https://doi.org/10.1177/0191453714541538>
- Honneth, Axel, 2015a: *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin.
- Honneth, Axel, 2015b: *Rejoinder*. In: *Critical Horizons*, 16, 204–226. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000048>
- Honneth, Axel, 2017: *Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question*. In: *European Journal of Philosophy*, 25, 908–920. <https://doi.org/10.1111/ejop.12321>
- Horkheimer, Max, 1992 [1937]: *Traditionelle und kritische Theorie*. In: Ders.: *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt am Main, 105–169.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., 2004 [1994]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main.
- Laclau, Ernesto, 1990a: *Letter to Aletta*. In: ders.: *New Reflections on the Revolution of our Time*, London / New York, 159–174.
- Laclau, Ernesto, 1990b: *New Reflections on the Revolution of our Time*. In: ders.: *New Reflections on the Revolution of our Time*, London / New York, 3–85.
- Laclau, Ernesto, 2000: *Identity and Hegemony. The Role of Universality in the Constitution of Political Logics*. In: Butler, Judith / Laclau, Ernesto / Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London / New York, 44–89.
- Laclau, Ernesto, 2014: *The Rhetorical Foundations of Society*, London / New York.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 1991: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Lefort, Claude, 1990: *Die Frage der Demokratie*. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main, 281–297.
- Lorey, Isabelle, 2012: *Die Regierung der Prekären*, Wien.
- Lukács, Georg, 1977 [1923]: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. In: ders.: *Frühschriften II*, Darmstadt, 161–517.

- Marx, Karl, 1971 [1843]: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEW 1, Berlin, 203–333.
- Mouffe, Chantal, 1993a: Democratic Citizenship and Political Community. In: Dies: The Return of the Political, London / New York, 60–73.
- Mouffe, Chantal, 1993b: Radical Democracy. Modern or Postmodern? In: Dies: The Return of the Political, London / New York, 9–22.
- Mouffe, Chantal, 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, .
- Mouffe, Chantal, 2013: Agonistics. Thinking the World Politically, London / New York.
- Rancière, Jacques, 2002: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main.
- Rancière, Jacques, 2011 [2004]: Wer ist das Subjekt der Menschenrechte? In: Menke, Christopher / Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Berlin, 474–490.
- Rancière, Jacques, 2016a [2009]: Critical Questions on the Theory of Recognition. In: Genel, Katia / Deranty, Jean-Philippe (Hg.): Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity, New York, 83–93. <https://doi.org/10.7312/honn17716-004>
- Rancière, Jacques, 2016b [2009]: The Method of Equality. Politics and Poetics. In: Genel, Katia / Deranty, Jean-Philippe (Hg.): Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity, New York, 133–155. <https://doi.org/10.7312/honn17716-007>
- Rawls, John, 1979: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main.
- Schaub, Jörg, 2015: Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions. Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. In: Critical Horizons, 16, 107–130. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000043>
- Singer, Peter, 1981: The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress, Princeton.
- Spivak, Gayatri C., 2008a: Can the Subaltern Speak, Wien / Berlin.
- Spivak, Gayatri C., 2008b: Ein Gespräch über Subalternität. In: Dies.: Can the Subaltern Speak, Wien / Berlin, 119–148.
- Virno, Paolo, 1996: Do you Remember Counterrevolution? In: Virno, Paolo / Hardt, Michael (Hg.): Radical Thought in Italy. A Potential Politics, Minneapolis, 241–259.
- Virno, Paolo, 2005: Grammatik der Multitude, Wien / Berlin.

Von der Demokratie zur Postdemokratie?

Ein Vorschlag zur Neuformulierung eines umstrittenen Konzepts

Simon Bein *

Schlüsselwörter: Demokratie, Krise, Postdemokratie, Partizipation, Repräsentation, Legitimation

Abstract: Ist die westliche Demokratie in der Krise und ernsthaft gefährdet, den Bereich des Demokratischen zu verlassen und sich zur Postdemokratie zu entwickeln? Oder sind die demokratischen Systeme nur einem – möglicherweise notwendigen – Formwandel unterlegen, der in der Anpassung an eine sich globalisierende und individualisierende Umwelt begründet liegt? Dieser Aufsatz verfolgt die These, dass der Postdemokratie-Begriff trotz modelltheoretischer Kritikpunkte beibehalten werden kann, um eine empirisch motivierte Analyse der Problemfelder etablierter Demokratien zu unternehmen. Der Vorteil des Postdemokratie-Begriffes liegt darin, dass damit ein Schwellenwert zwischen demokratisch und postdemokratisch beschrieben werden muss. Insofern argumentiert die vorliegende Abhandlung, dass sich die zentralen Problemfelder westlicher Demokratien in den Bereichen der Partizipation, Repräsentation und Legitimation zusammenfassen lassen und für jeden dieser Bereiche mittels zweier Unterindikatoren die Abgrenzung zwischen Funktionalität und postdemokratischem Defekt gelingt. Dieser dreidimensionale Analyserahmen kann dann als Ausgangspunkt dienen, die genannten Veränderungen in den westlichen Demokratien auf ihren systemischen Charakter hin zu untersuchen.

Abstract: Are Western democracies in crisis and face a serious change from the democratic to the postdemocratic sphere? Or are democratic systems just going through a transformation process, in terms of an adaptation to globalizing and individualizing environmental conditions? This paper argues that in spite of being criticized from a model specific point of view, the term postdemocracy can be used to analyze critical developments in Western democracies. The crucial advantage of maintaining this term is that it includes the need to define a threshold between democracy and postdemocracy. Making that point, this paper proposes to summarize crucial problem areas of established democracies within the dimensions of participation, representation and legitimacy, and to define the threshold between functionality and postdemocratic deficiency along two subindicators for each dimension. This three-dimensional approach can be used to describe changes within Western democracies and analyze whether they have systemic character or not.

* Simon Bein M.A., Universität Regensburg
Kontakt: simon.bein@politik.uni-regensburg.de

Sind die westlichen Demokratien wirklich auf dem Weg, sich zu postdemokratischen Systemen zu transformieren (vgl. Crouch 2015)?¹ Oder lassen sich die vielbeschriebenen „Krisen“² der Demokratie (vgl. Merkel 2015) innerhalb des normativ-theoretischen Mindestanspruches an ein noch-demokratisches System verorten? Diese Frage ist seit der 2004 von Colin Crouch veröffentlichten These zur Postdemokratie in der Politikwissenschaft und in angrenzenden Disziplinen breit diskutiert worden. Der vorliegende Aufsatz argumentiert, dass der Begriff der Postdemokratie nach wie vor einen wichtigen Beitrag zum Diskurs über den Zustand der westlichen Demokratien liefern kann, aber zur empirischen Anwendbarkeit in einen neuen, dreidimensionalen Rahmen gebracht werden muss. Die vielfältigen Problemfelder der Demokratien werden zwar bereits seit längerem diskutiert (Politikverdrossenheit, Rückgang der Wahlbeteiligung, Mitgliederschwund in Parteien und Gewerkschaften, Exekutivdominanz, Auswirkungen von Globalisierung und internationalem Kapitalismus usw.), hier liegt der Fokus jedoch auf der Frage, wie lange diese Phänomene noch als „Krise“ bezeichnet werden können oder wann man von einer Transformation hin zu einem neuen ‚Normalzustand‘ sprechen muss. In eher negativer Lesart der These Michael Th. Grevens zur Erosion der ‚modernen‘ Demokratie stellt die Postdemokratie somit ein mögliches Szenario für den Versuch dar, die „vertraute normative Idee der Demokratie“ an eine Realität anzupassen, „die sich ihr nicht mehr fügen will“ (Greven 2012: 99). Demnach soll nicht in einer normativ überlasteten Demokratietheorie verharret, sondern die Auswirkungen der Modernisierung auf die „praktisch-effektive“ Sinndeutung des Begriffes Demokratie untersucht werden. Das bedeutet, Postdemokratie weiterhin als Negativszenario der Entwicklung westlicher Demokratien zu verstehen, welches aus normativer Sicht zwar möglichst verhindert werden sollte, das aber eben aus empirischer Sicht einen Rahmen bietet, um die zentralen ‚Krisenherde‘ zu bündeln und den Blick für die Grenzen des demokratischen Bereiches zu schärfen.

Die Krise der Demokratie ist ein zentraler Forschungsbereich geworden und zahlreiche Studien setzen sich gegenwärtig mit dem Zustand der (westlichen) Demokratie auseinander, auch ohne den Begriff der „Post“-Demokratie zu verwenden. Die Bewertung fällt allerdings unterschiedlich aus: So spricht beispielsweise Peter Mair (2013) von der Aushöhlung und Hanspeter Kriesi (2013) von Herausforderungen der Demokratie, André Brodocz et al. (2009) sprechen von Bedrohungen ebendieser. Greven hingegen postuliert einen erosionsartigen „Wandel der Demokratie zu etwas Neuem, bisher nur unzureichend auf den Begriff zu Bringendem“ (2012: 93).³ Manche wollen den pessimistischen Rufen

-
- 1 Für die wertvolle Diskussion zum ersten Entwurf danke ich Alexander Wohnig und Oliver Schlenkrich, für die ebenfalls wertvollen und immer konstruktiven Hinweise danke ich den Gutachter*innen der ZPTH.
 - 2 Der Begriff der Krise, vom griechischen Wort *krisis* (= Entscheidung, entscheidende Wendung) abstammend, wird in diesem Zusammenhang oft uneinheitlich verwendet und folgt keiner strengen Definition (vgl. Dreher 2010). Stellt beispielsweise die Finanzkrise eher eine Krise in Form einer „kurzfristigen Problemsituation“ (ebd.: 530) dar, so erscheint die generelle Krise der Demokratie eher als „struktureller, längerandauernder [sic] Transformationsprozess“ (ebd.). Dieser Aufsatz versteht insofern unter einer Krise relevante Veränderungen der Funktionsweise etablierter Demokratien. An einem noch vor uns liegenden Wendepunkt wird dann entweder die Schwelle zu etwas Neuem überschritten oder die „Krise“ eingedämmt worden sein.
 - 3 In einer kritischen Replik auf die Erosionsthese Grevens schreibt Markus Linden: „Es ist folglich kein Grund ersichtlich, einen gedanklichen Abschied von der Demokratie heraufzubeschwören“ (2012: 112). Er attestiert der These Grevens zwar eine treffende Analyse des Krisenphänomens, sieht jedoch eine Lösung nur auf demokratischem Wege als möglich.

über die Demokratie in der Krise mit Verweis auf eine tendenzielle Stabilität der westlichen demokratischen Systeme keineswegs folgen (vgl. Levitsky/Way 2015) oder legen den Fokus explizit auf jene Bereiche, in denen die westlichen Verfassungsstaaten in den letzten Jahrzehnten durchaus erhebliche Fortschritte erzielt haben (vgl. Rosanvallon 2008; von Beyme 2013: 132 ff.).⁴ Insgesamt wurde der Begriff der Postdemokratie „begierig“ (Linden 2012: 102) wie auch kritisch aufgenommen.

Der ideengeschichtliche Kontext postdemokratischer Kritik kann auf das Ende des 20. Jahrhunderts festgelegt werden, als die bewährten Rahmenbedingungen nationalstaatlicher Demokratien durch die Gründung der neuen Demokratien in Mittel- und Osteuropa, die Erweiterung der europäischen Integration und die wachsende Globalisierung unter Druck gerieten. Zentrale Symptome postdemokratischer Verhältnisse sind – und hierbei orientiere ich mich wie auch im Folgenden in erster Linie an Crouch – die starke Macht ökonomischer Eliten, die Aushöhlung demokratischer Verfahren durch die Herrschaft von Experten und der Rückgang des Wohlfahrtsstaates. Dadurch entstehe ein „Gemeinwesen, in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, die sogar dazu führen, dass Regierungen ihren Abschied nehmen müssen, in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, dass sie zu einem reinen Spektakel verkommt, bei dem man nur über eine Reihe von Problemen diskutiert, die die Experten zuvor ausgewählt haben“ (Crouch 2015: 10). Postdemokratische Symptome fänden sich bereits in den verschiedensten Bereichen des demokratischen Gemeinwesens, zurückzuführen seien alle auf den gleichen gemeinsamen Nenner: Die Macht ökonomischer Eliten. Zwar wirft Crouch die Frage auf, welchen Weg es aus dieser Entwicklung gibt, doch trotz aller Schärfe der Neoliberalismus-Kritik nimmt er von einer generellen Systemkritik Abstand: „Diese Option steht heute nicht länger offen“ (ebd.: 133). Als Gegenstrategie solle die EU beispielsweise ein stärkerer Garant der demokratischen Freiheiten werden sowie politische Parteien und soziale Bewegungen anti-elitäre Lobbyarbeit leisten (vgl. ebd.: 155). Insgesamt sind diese Vorschläge wenig innovativ, betrachtet man die Tragweite der identifizierten Probleme. In den jüngsten Beiträgen (vgl. 2016; 2017) sieht Crouch die Postdemokratie durch das Zeitgeschehen in den westlichen Demokratien näher rücken: Zum einen seien nationalistische Bewegungen und die politische Rechte zum Hauptkritiker der Globalisierung geworden, was sich als paradox erweise: „Die Globalisierung ist auch ein Projekt des Neoliberalismus – und der ist seit mehreren Jahrzehnten eine Ideologie der Rechten“ (Crouch 2017). Zum anderen zeigten der Umgang der Demokratien mit der Finanzkrise und der Vertrauensverlust in die Politik die Tendenz der Postdemokratisierung.

Auf vielfältige Art und Weise haben Autoren und Autorinnen den ursprünglich von Jaques Rancière (1999 [1995]) eingeführten Begriff der Postdemokratie weiterverwendet (vgl. Jörke 2005; Mouffe 2011; Blühdorn 2013) oder die These kritisch rezensiert (vgl. Richter 2006; Hennig 2010; Haus 2012). Manfred G. Schmidt (2014) beispielsweise widerspricht der These der Postdemokratie aus der Perspektive der empirischen Demokratietheorie heraus und verweist unter anderem auf jene Studien, die in den Industrienationen ein steigendes politisches Interesse seitens der Bürger nachweisen. Etwas spezifischer sind die Ausführungen bei Thore Prien (2016) angelegt, der vor allem die modelltheoreti-

4 Pierre Rosanvallon (2008) beschreibt unter dem Begriff der *counter-democracy* drei Formen des demokratischen Misstrauens: „powers of oversight, forms of prevention, and testing of judgements“ (ebd.: 8). Durch diese drei außerhalb der elektoral-repräsentativen Institutionen angesiedelten Maßnahmen werde die Demokratie aus der Gesellschaft heraus gestärkt. „It seeks to complement those institutions and extend their influence, to shore them up“ (ebd.).

sche Konzeption der demokratischen Parabel Crouchs kritisiert. Das idealtypische Demokratiemodell könne laut Crouch „vermutlich in den ersten Jahren nach ihrer Einführung oder nach tiefen politischen Krisen, Zeiten, in denen der Enthusiasmus für dieses politische System weiter verbreitet ist“ (2015: 14) am ehesten erreicht werden. Die Bestimmung dieses Höhepunkts der Demokratie sei aber unpräzise: Bereits zu dieser Zeit hatten die Demokratien mit jenen Problemen zu kämpfen, die heute als postdemokratisch aufgeführt werden und andere Aspekte haben sich im Umkehrschluss deutlich verbessert. Hierzu gehöre der Ausschluss ganzer Bevölkerungsgruppen wie beispielsweise das Frauen in einigen Ländern lange verwehrt Wahlrecht oder die Emanzipation von ethnischen und sprachlichen Minderheiten (vgl. Prien 2016: 65). Insgesamt kann ein wesentlicher Kritikpunkt so zusammengefasst werden: „Wichtige empirische Belege ihrer Thesen [stehen] auch knapp zehn Jahre nach dem Beginn einer breiten wissenschaftlichen Diskussion über die Postdemokratie noch aus“ (Ritzi 2014: 166). Dennoch wird an anderer Stelle dafür plädiert, den Postdemokratie-Begriff als „Warnbegriff, der den Sinn der Bürger für Gefahren“ (Müller 2014: 127) schärfen soll, beizubehalten. Bereits 2005 meint Dirk Jörke, „dass wir mit Blick auf die etablierten westlichen Demokratien momentan guten Grund haben, der [...] Begriffsstrategie zu folgen und von ‚postdemokratischen‘ Verhältnissen zu sprechen“ (2005: 482). Von einem „kohärenten politikwissenschaftlichen Konzept“, als das es Claudia Ritzi beurteilt (2014: 106), ist der Postdemokratie-Begriff mit Sicherheit aber noch weit entfernt. Er thematisiert zwar die richtigen Problemfelder, scheidet jedoch an einer konsistenten und systematischen Analyse (vgl. Hennig 2010: 34) und es fehlt an einer trennscharfen Beschreibung des Übergangs zum „Nicht-mehr-Demokratischen“ (Hidalgo 2012: 485).

Im Folgenden soll hier nicht das Modell der Postdemokratie – speziell jenes von Crouch und die modelltheoretisch formulierte Kritik daran – im Mittelpunkt stehen, sondern basierend auf einem eigenen, erweiterten Verständnis von Postdemokratie ein Vorschlag zur Neuformulierung des Konzeptes dargelegt werden. Wie diese einleitenden Ausführungen zeigen sollten, liegt der Postdemokratie bisher kein empirisch belastbares Konzept zugrunde, andererseits existiert aber auch keine Widerlegung der angesprochenen Symptome. Im nächsten Abschnitt wird die Synthese zwischen theoretischem Diskurs und empirischer Forschung zur Qualität westlicher Demokratien entworfen. Daran anschließend kann die zentrale These dieser Abhandlung formuliert werden.

1. Neuformulierung des postdemokratischen Ansatzes: Möglichkeiten eines verbrauchten Begriffes?

„Is the crisis of democracy an invention of theoretically complex but empirically ignorant theorists who usually adhere to an excessively normative ideal of democracy“ (Merkel 2014: 12)? Mit dieser Frage wird die normativ angeleitete Theorie zur Krise der Demokratie empirischen Analysen der Demokratieforschung gegenübergestellt. Beispielsweise befindet sich den Angaben etablierter Messungen wie *Freedom House* und *Polity* zufolge die Zahl der Demokratien weltweit zwar in stabilem Zustand und 89 von 195 untersuchten Staaten, also 46 Prozent, werden als frei eingestuft (vgl. Freedom House 2015). Dies ist für Steven Levitsky und Lucan Way (2015: 48) Grund genug, den Rückgang der Demokratie als Mythos zu bezeichnen. Aber sowohl *Freedom House*, das bürgerliche Freiheiten und politische Rechte über zwei Skalen misst, als auch *Polity* mit der Messung

demokratischer Qualität von Staatsverfassungen sind nicht wirklich geeignet, um eine postdemokratische Aushöhlung etablierter Demokratien zu beurteilen. Weiter fragt Wolfgang Merkel (vgl. 2014: 12), ob möglicherweise auch die zu starke Beschränkung empirischer Analysen auf Teildiagnosen und eine daraus resultierende positivistische Oberflächlichkeit eine weitere Möglichkeit für die Diskrepanz zwischen theoretischen und empirischen Analysen zur Demokratiequalität sei? An dieser Stelle soll nun aufbauend auf den grundlegenden Überlegungen der Postdemokratie-These die Verbindung zu den empirischen Untersuchungsfeldern hergestellt werden. So kann der Postdemokratie-Begriff einerseits aus der Falle der „theoretically complex but empirically ignorant theorists“ (ebd.) herausgeholt werden und andererseits berücksichtigt werden, dass „the deeper causes and crisis phenomena [...] arise from cumulative interdependence between individual occurrences of crisis“ (ebd.).

Mit Sicherheit ließen sich auch aus modelltheoretischer Perspektive wichtige Kritikpunkte an Begriff und Konzept der Postdemokratie anbringen. Die vorliegende Abhandlung verfolgt nun jedoch in erster Linie das Ziel einer empirisch-induktiven Herangehensweise. Welchen Erkenntnisgewinn kann eine empirische Annäherung an den Zustand der westlichen Demokratien mittels eines neuformulierten Begriffs der Postdemokratie trotz aller Kritik liefern? Die Antwort darauf stellt gleichermaßen die diesem Aufsatz zugrundeliegende These dar: Die Schwäche des Postdemokratie-Ansatzes ergibt sich aus einer mangelnden inhaltlichen Systematisierung und dadurch bedingten begrifflichen Unschärfe.⁵ Notwendig ist ein systematisch entwickeltes Verständnis des gegenwärtigen Zustandes der Demokratie sowie eine klare Bewertungsskala zur Feststellung des ‚Danach‘. Denn „welches Erscheinungsbild der Demokratie geht der Postdemokratie voraus“ (Richter 2016: 16)? Durch die hier formulierte, stärker empirisch motivierte Herangehensweise kann der Begriff der Postdemokratie beibehalten und als geeignetes Konzept zur kritischen Analyse der politischen Realität in den Demokratien des Westens herangezogen werden. Postdemokratie wird demnach als ein Begriff im Rahmen der demokratischen Krisendiagnosen verstanden, der in Weiterführung der bisherigen Ansätze die ‚Krisen‘ der Demokratie bündelt und über den Schwellenwert von der Demokratie hin zur Postdemokratie hinaus weiterdenkt. Die Bestimmung dieser Grenze ist dabei, wie immer in der (empirischen) Demokratieforschung, eine zentrale Herausforderung. Um das Abstrakte einer allgemeinen Krise des Demokratischen und den Übergang hin zum Postdemokratischen erfassbar zu machen, schlage ich die Abstufung in einem dreidimensionalen Leitmuster vor. Mittels der drei Dimensionen Partizipation, Repräsentation und Legitimation können auf einer nächsten Ebene insgesamt sechs Indikatoren (je zwei) empirisch beobachtet werden, die sich als die zentralen Problembereiche westlicher Demokratien zusammenfassen lassen. An dieser Stelle ist auch begriffliche Klarheit darüber zu schaffen, was ein ‚Problembereich‘ ist und wie seine Relevanz begründet und von anderen, hier nicht aufgenommenen Aspekten abgegrenzt werden kann.

Die drei Dimensionen Freiheit, Gleichheit und Kontrolle stellen ein bewährtes Demokratiekonzept mittlerer Reichweite dar, das beispielsweise Merkels (2014) eingebetteter Demokratie oder der dreidimensionalen Demokratiekonzeption von Hans-Joachim Lauth (2004) zugrunde liegt. Die Kontrolle ergänzt dabei das klassische Demokratieverständnis von Partizipation und Wettbewerb der dahlschen Polyarchie. Ich nehme an, dass der Wan-

5 Die Frage des Maßstabes und der trennscharfen Definition von Schwellenwerten ist das generelle Grundproblem aller Versuche, den demokratischen Gehalt eines Systems empirisch zu fassen (vgl. Lauth 2004).

del hin zur Postdemokratie mit einer Erosion demokratischer Qualität entlang dieser drei Demokratiedimensionen einhergehen muss, wenn der Krise der Demokratie ein systematischer Charakter zugeschrieben werden soll. Analog dazu schlage ich die Systematisierung der postdemokratischen Defekte in den bereits erwähnten Kategorien Krise der Partizipation, Krise der Repräsentation und Krise der Legitimation vor, was der Bandbreite des dreidimensionalen Demokratiekonzeptes entspricht. Die zwei bereits von Robert A. Dahl definierten Demokratiedimensionen Freiheit und Gleichheit sind in wechselseitiger Bedingung die Grundlage für Partizipation und Repräsentation (vgl. Lauth 2004: 97 f.). Die Kontrolle und das Vorhandensein reell funktionierender Kontrollmechanismen stellen wiederum den Kern demokratischer Legitimation dar, versteht man unter Demokratie die Machtausübung auf Zeit, das Wechselspiel zwischen Regierung und Opposition und die Rückkoppelung beziehungsweise Rechtfertigung politischer Entscheidungen und Ergebnisse an den *demos* (vgl. ebd.: 77 ff.). Das zugrundeliegende Demokratieverständnis baut somit auf den Überlegungen der Systemtheorie auf, wonach die elektoral-repräsentative Demokratie aus mehreren Teilsystemen besteht, deren innere Funktionalität sich auf das Funktionieren des Gesamtsystems auswirkt. Aus dieser systemtheoretischen Annahme heraus ergibt sich dann auch die Folgerung, dass bei einem Defekt innerhalb eines Teilsystems Defekte in der demokratischen Qualität des Gesamtsystems auftreten. Partizipation, Repräsentation und Legitimation werden demgemäß als „konstitutive Merkmale“ (ebd.: 96) einer elektoral-repräsentativen Demokratie innerhalb der westlichen Verfassungsstaaten verstanden.

Die Begründung dieser drei zentralen Dimensionen erfolgt einerseits, wie bereits geschildert, aus der systemtheoretisch erforderlichen Mehrdimensionalität des Demokratieverständnisses – die westlichen Demokratien in der Form elektoral-repräsentativer Verfassungsstaaten sind nicht ohne eines dieser drei Prinzipien denkbar (vgl. Abschnitt 2.2). Andererseits, und das bestärkt die systemtheoretische These, lassen sich die wesentlichen Argumentationslinien zur ‚Krise der Demokratie‘ eben in diesen drei Bereichen zusammenfassen.⁶

2. Drei zentrale Merkmale westlicher Demokratien und ihre postdemokratischen Defekte

2.1 Krise der Partizipation

Das Recht, in einem demokratischen Gemeinwesen Einfluss auf diejenigen Entscheidungen zu nehmen, die einen selbst betreffen, zählt zu den grundlegenden Freiheiten der Demokratie. Otfried Höffe drückt dies so aus: „Wenn es schon eine Herrschaft von Menschen über Menschen braucht, dann sollte sie von den Betroffenen ausgehen und ihren Interessen dienen“ (2009: 290).

Partizipation ist im Sinne eines prozeduralen Demokratieverständnisses insofern von unabdingbarem Wert, da über sie einzelne Bürger*innen oder Gruppen durch ihren *input* „mit dem politischen System verbunden werden“ (Lauth 2004: 139).

6 Neben der Partizipation, der Repräsentation und der Legitimation wird unter anderem auch eine Krise des Vertrauens diskutiert (vgl. Dalton 2008). Vertrauen kann aber insofern als Element der drei genannten Dimensionen verstanden werden, als dass es notwendiges Element des Repräsentationsprinzips, aber auch Stabilitäts- und Legitimationsfaktor für die grundlegenden Akteure und Institutionen des politischen Systems ist.

Ingolfur Blühdorn beschreibt in seiner Analyse der „veränderten partizipatorischen Bedürfnisse der postdemokratischen Konstellation“ (2013: 189) vier gegenwärtige Trends: wachsende Politikverdrossenheit und politische Apathie bei einer gleichzeitigen Vervielfältigung politischer Beteiligungsmöglichkeiten, wachsende soziale und politische Ungleichheit und die versuchte Wiederbelebung der partizipativen Demokratie durch neue und innovative Teilnehmungsformate (vgl. ebd.: 187). Ursächlich hierfür zeigen sich demnach die Erosion klassischer Sozialmilieus und gruppenbezogener Bindungen innerhalb westlicher Gesellschaften, die eine starke Individualisierung politischer Partizipation bedingt. Zwar gibt es immer wieder Wellen öffentlichen Protests, etwa gegen Großbauprojekte oder Freihandelsabkommen (vgl. Richter 2016: 17), dennoch ist diese Form der Partizipation abhängig von der direkten Betroffenheit, also stark themenspezifisch und eher entideologisiert. Es kann festgehalten werden, dass sich die Formen politischer Partizipation wandeln und vervielfältigen, die klassische Beteiligung bei Wahlen – mit Ausnahmen – zurückgeht und sich die Organisationsformen politischer Partizipation verändern. Die Funktion von Partizipation in der Postdemokratie, so Blühdorn (vgl. 2013: 190 ff.), sei nicht mehr die Einflussnahme auf politische Inhalte oder die Legitimation von Politik, sondern die simulative Selbsterfahrung als demokratisches Subjekt.

In welchen empirisch zu beobachtenden Ursachen liegen die von Blühdorn beschriebenen Negativtrends wachsender Apathie und politischen Misstrauens, sozialer und politischer Ungleichheit begründet? Und wie kann ein möglicher Schwellenwert zur Postdemokratie festgelegt werden?

Ein erstes Spannungsfeld, das die Freiheit zur politischen Beteiligung potenziell einschränken kann, ist jenes zwischen Freiheit und Sicherheit (vgl. Müller 2009). Verschiebt sich die Balance zu Gunsten der Sicherheit, kann es zur Einschränkung von Freiheitsrechten kommen. Roland Roth spricht bezüglich der westlichen Demokratien von einer „Krise der Menschen- und Bürgerrechte“ (2011: 61), die sich spätestens seit den Ereignissen rund um den 11. September 2001 nicht nur in den USA manifestiere. Dazu schreibt Wendy Brown:

„[D]urch neoliberale Verschiebungen liberaler politischer Grundsätze [...] zugunsten von Kosten, Nutzen und Effektivität reagiert der Sicherheitsstaat auf die Erosion und Bedrohung der staatlichen Souveränität mit einer Reihe ungewollt demokratieschädlicher Maßnahmen“ (2012: 63).

Eine Krise der Partizipation manifestiert sich dann, wenn die freie Ausübung von Menschen- und Freiheitsrechten systematisch eingeschränkt wird.⁷ Die „freie Ausübung politischer Beteiligung wird wesentlich durch den sicheren Schutz des Individuums vor willkürlichen Übergriffen bedingt“ (Tannenberg 2015: 378). Dies ist die Beschreibung der negativen Freiheit, also der Freiheit von etwas. Sie ist eine Voraussetzung für positive Freiheit, also die „Freiheit etwas zu tun, sich am politischen Prozess zu beteiligen“ (Riescher 2014: 23). In der Postdemokratie werden laut Crouch bürgerliche Freiheitsrechte missachtet und negative Rechte überwiegen gegenüber positiven Bürgerrechten zur akti-

7 Zwischen 1995 und 2007 haben nur vier von 29 untersuchten Demokratien keine Menschenrechtsverletzungen begangen. Am schlechtesten schnitten Südafrika, USA, Spanien und Italien ab; am besten die skandinavischen Staaten (vgl. Tannenberg 2015: 391). Um anhand dieser Studie eine Krise erkennen zu können, fehlen freilich Vergleichsdaten aus der Zeit vor dem vermuteten Anbruch der Postdemokratisierung. Allerdings stimmen auch weitere Autoren darin überein, dass vor allem die Terrorismusgefahr in den westlichen Ländern zu einer ständigen Ausweitung staatlicher Sicherheitsmaßnahmen führe (vgl. Roth 2011: 61; Riescher 2014: 20).

ven Gestaltung eines Gemeinwesens (vgl. 2015: 22). Er beschreibt als Folge einen „negativen Aktivismus“ (ebd.) mit dem Hauptziel, sich gegen den Staat zu wehren, vor Gericht zu ziehen und sein Eigentum zu schützen. Der internationale Terrorismus ist für die fragile Balance zwischen Freiheit und Sicherheit derzeit die größte Gefahr in den westlichen Ländern (vgl. Hidalgo 2012: 374). In einigen Demokratien werden provisorische Notstandsverordnungen zum Normalzustand. Wehrhafte Verfassungsstaaten sollen das freiheitliche Leben durch Sicherheitsgarantien schützen und laufen dabei Gefahr, dass „die Einschränkung ihrer Prinzipien die Volksherrschaft am Ende zu Tode schützt“ (ebd.: 372). Aiko Wagner und Sascha Kneip (vgl. 2015: 362 f.) zeigen eine negative Entwicklung bürgerlicher Freiheitsrechte auf, besonders in den Bereichen der Religionsfreiheit, der Integrität des Rechtssystems, der politischen Gewalt beziehungsweise des politischen Terrorismus sowie der Anwendung von Folter. Insgesamt wird deutlich, dass durch die Spannung von Sicherheit und Freiheit vor allem ein negativer Freiheitsbegriff überwiegt und die zunehmende Versicherheitlichung negative Auswirkungen auf die politische Partizipation haben kann.⁸ Sicherlich ist dieser erste Indikator, die zunehmende Versicherheitlichung und Einschränkung von Freiheitsrechten, empirisch am schwierigsten einer Krise der Partizipation zuzuordnen. Letztendlich gelingt dies insofern annäherungsweise, als sich die in der Postdemokratie beschriebene „Krise der Menschen- und Bürgerrechte“ (Roth 2011: 61) als antinomische Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit – zugunsten letzterer – ausdrückt und die Freiheit wiederum als Voraussetzung für Partizipation verstanden wird.

Der zweite Indikator einer Krise der Partizipation ist soziale und politische Ungleichheit. Aufgrund des wirtschaftlichen Aufschwungs der Nachkriegsdemokratien entstand bezüglich der Kompatibilität von Demokratie und Kapitalismus eine gewisse Euphorie, da ein relativ großer Teil der Bevölkerung davon profitierte und am Wohlstand teilhaben konnte. Die Zeit des unbegrenzten Wirtschaftswachstums in den etablierten Demokratien ist jedoch vorbei (vgl. Streeck 2015) und eine starke „Ungleichheitsdynamik“ (Roth 2011: 50) ist zu beobachten. In allen OECD-Staaten steigt die innerstaatliche soziale Ungleichheit seit Mitte der siebziger Jahre an (vgl. Piketty 2014; Schäfer 2010).

Soziale Ungleichheit sollte unter demokratischen Bedingungen nicht zu politischer Ungleichheit führen, folgt man dem egalitaristischen Demokratieverständnis vieler postdemokratischer Autoren und Autorinnen (vgl. Crouch 2015; Ritzi 2016). Demzufolge ist für das Verständnis politischer Ungleichheit die Betrachtung der sozialen Gegebenheiten notwendig. Crouch bilanziert: „[D]er Sieg des Neoliberalismus machte Schluss mit dem Abbau sozialer und ökonomischer Unterschiede, der wachsenden Unterstützung der sozial Schwachen und der Privilegierung gemeinschaftlicher Interessen“ (2013: 225). Im egalitaristischen Demokratieverständnis benötigt die liberale Demokratie soziale Elemente, will sie im Interesse Aller funktionieren. Ritzi beschreibt die „Erosion der sozialen Grundlagen von Demokratie“ (2016: 209) als Ergebnis der neoliberalen Hegemonie, woraus die *de facto*-Aushöhlung der formalen Gleichheit resultiere. Diese Annahme ist ein zentrales Argument in der Literatur zur Postdemokratie, wenngleich eine empirisch umfassende Darstellung dieser Entwicklung zumeist ausbleibt. Doch auch außerhalb des Postdemokratie-Diskurses wird die steigende soziale Ungleichheit diskutiert. Der GINI-Koeffizient zur Analyse der Einkommensungleichheit ist seit den 1980er Jahren in zwei

8 Gegenteiliger Ansicht ist Benjamin Barber, der eine *starke Demokratie* beschreibt, in der sich eine aktive, partizipatorische Bürgergesellschaft dem Terrorismus entgegensetzt und zur Herstellung demokratischer Sicherheit beiträgt (vgl. Barber 2007). Vielleicht ist es aber gerade die dafür notwendige Freiheit von Furcht, die in der Postdemokratie nicht erfüllt wird (vgl. Gusy 2008).

Dritteln aller OECD-Staaten angestiegen, besonders stark in Deutschland, Großbritannien und den USA (vgl. Schäfer 2010: 134). In den USA beispielsweise steigt das absolute Einkommen der obersten fünf Prozent seit 1947 zehnmals schneller als das der untersten 20 Prozent. Insgesamt sind die Einkommensunterschiede seit dem Zweiten Weltkrieg stark angestiegen (vgl. Bartels 2016: 7 f.).

Im Zusammenhang mit sozialer und politischer Ungleichheit wird deutlich, dass politische und zivilgesellschaftliche Partizipation von den zur Verfügung stehenden sozio-ökonomischen Ressourcen abhängen. Selbst das Wählen, die einfachste Form der politischen Partizipation, ist nicht ohne jegliche Voraussetzung (vgl. Weßels 2015). Der Gang zur Wahlurne erfordert ein bestimmtes Maß an Informations- und Opportunitätskosten, welche wiederum in der Gesellschaft ungleich verteilt sind. Auf dem Papier gilt in den westlichen Demokratien uneingeschränkt das Prinzip *one (wo)man one vote*. Bereits Sidney Verba und Norman H. Nie (vgl. 1972: 12) zeigten, dass die politische Partizipation in der Bevölkerung der USA ungleich verteilt ist: Je höher das Einkommen, je besser der Bildungsstand und je besser die berufliche Position, desto eher geht eine Person zur Wahl. Heute zeigt sich in allen westlichen Demokratien eine Schieflage der politischen Partizipation entlang der von ihnen identifizierten Kategorien. Mit Blick auf die nicht-elektoralen Partizipationsformen, wie beispielsweise die Initiierung einer Unterschriftensammlung oder die Teilnahme an einem Bürgerforum, fällt der zu beobachtende Effekt deutlich stärker aus: Je anspruchsvoller die Beteiligungsform wird, desto niedriger ist das Engagement sozial Schwacher (vgl. Schäfer 2010: 143). Petra Böhnke urteilt dazu: „Zwar hat sich die Vielfalt der Beteiligungsformen erweitert, nicht jedoch ihr Nutzerkreis“ (2011: 19). In ländlichen Gebieten, der urbanen Peripherie sowie ehemaligen Industriestandorten hat sich eine „neue Unterschicht“ (Jörke 2011: 14) herausgebildet, die ungleich am politischen System partizipiert. Wenn die demokratischen Parteien die Interessen bestimmter Bevölkerungsgruppen weniger berücksichtigen, besteht die Gefahr einer politischen Marginalisierung bestimmter Schichten. Insofern bestätigt sich, dass soziale Ungleichheit durch die ungleiche Verteilung der Ressourcen im Vorfeld des Wahlaktes zu politischer Ungleichheit wird.

2.2 Krise der Repräsentation

Die Repräsentation ist das zentrale Element moderner Demokratien. Durch die Übertragung der Macht der Bürger*innen an ihre Stellvertreter*innen kann das Prinzip der Volkssouveränität auch in großen Flächenstaaten gewährleistet werden. In diesem Sinne kann man unter Repräsentation in ihrer grundlegenden Bedeutung die „Präsentation und Ausführung bestimmter Meinungen oder Wünsche einer Person B durch eine Person A“ (Rinderle 2015: 115) verstehen.

Doch das Repräsentationsprinzip der modernen Demokratie ist nicht ohne Gefahren: Das Funktionieren hängt am seidenen Faden zwischen Repräsentierten und Repräsentierenden. Um im oben genannten Bild zu bleiben, gibt es nämlich in Demokratien nicht zu jedem Interesse X eine Stellvertreterin Y, denn das Volk in seiner Gesamtheit wird von im Vergleich zur Gesamtbevölkerung relativ wenigen Personen vertreten. Das Bindeglied stellen meist politische Parteien dar. Ungleichheit in der Partizipation kann allerdings ungleiche Repräsentation politischer Interessen erzeugen und die Responsivität politischer Parteien und Akteure einschränken. Die zunehmende Ungleichheit politischer Partizipation als zentraler Aspekt der Postdemokratie wurde bereits dargestellt. So kritisiert Crouch

zum Beispiel den wachsenden Einfluss von „Repräsentanten mächtiger Interessengruppen, die nur für eine kleine Minderheit sprechen“ (2015: 30), wodurch das Gleichgewicht zwischen Repräsentierenden und Repräsentierten außer Kontrolle geraten sei und ein bestimmter Teil der ökonomischen und politischen Elite eine deutlich größere Chance habe, eigene Interessen zu verwirklichen, während „die Interessen normaler Bürger auf der Strecke bleiben“ (Blühdorn 2013: 204). Zwei zentrale Problemfelder lassen sich im Bereich der Repräsentationskrise zusammenfassen: Die Ungleichheit politischer Repräsentation und die Entwurzelung intermediärer Organisationen.

Die zentrale Institution einer Demokratie, in der gleiche Repräsentation der Interessen stattfinden kann und soll, ist die Legislative. Im Idealfall hat jede Bürgerin und jeder Bürger die gleichen Möglichkeiten, sich für die eigenen Interessen einzubringen und politisch repräsentiert zu werden. Doch bestätigte sich, dass sich ungleiche Partizipation in ungleiche Repräsentation übersetzen lässt: Auf jeder Stufe der Repräsentationskette von der Wahl zum Parteimitglied, von der Kandidatur hin zur oder zum Abgeordneten wird der Anteil der Personen mit niedrigerem sozio-ökonomischem Status weniger und beispielsweise der Deutsche Bundestag dadurch zum „Akademikerparlament“ (Schäfer 2013: 553). Die daraus entstehende Form der Ungleichheit beschreibt zunächst deskriptiv die Zusammensetzung nach sozialer Schicht, Geschlecht und ethnischer Herkunft. Hiervon zu unterscheiden ist die substanzielle Repräsentation politischer Präferenzen (vgl. Lehmann et al. 2015: 161). Die besondere Rolle der Parteien ergibt sich daraus, dass diese das politische Personal rekrutieren und darüber entscheiden, wen die Bürger*innen als Repräsentanten auswählen können. Finden sich die Interessen aller Bevölkerungsschichten zu gleichen Teilen in den Interessen der Abgeordneten wieder? Die Studie von Pola Lehmann et al. (2015) zeigt, dass die Interessen der „Unterschicht“⁹ in acht untersuchten Demokratien schlechter repräsentiert werden als die der anderen sozialen Schichten und die Parteien in ihrer Mehrheit die Interessen aus den oberen Schichten besser repräsentieren als die der Unterschicht. Schichtzugehörigkeit ist dabei über Bildung und Einkommen definiert. Auch Alexander Petring (vgl. 2015: 241) kann einen ausreichend starken Zusammenhang zwischen programmatischem Verhalten der Parteien und den Bevölkerungseinstellungen zum Thema soziale Ungleichheit feststellen.

„The age of party democracy has passed“ (Mair 2013: 1), stellt Mair fest: Die gegenwärtige Lage der Parteien ist demzufolge ein zentraler, zweiter Aspekt für die postdemokratische Entfernung der repräsentativen Demokratie von ihren Bürger*innen. Eine wachsende Ablehnung und Feindlichkeit gegenüber etablierten Formen politischer Organisation manifestiert sich im Rückgang von Wahlbeteiligung und Parteimitgliedschaft sowie einem zunehmenden Vertrauensverlust, und selbsternannte Anti-Establishment-Bewegungen fordern die ‚Etablierten‘ heraus. Außerdem ist eine zunehmende Personalisierung hin zu charismatischen Führungspersonen zu beobachten, die mit Hilfe der Medien den direkten Kontakt zum Volk suchen und den parteiinternen Willensbildungsprozess umgehen (vgl. Dalton et al. 2013: 228 ff.). Populistische Parteien sind jüngst in vielen liberalen Demokratien entstanden – so sei beispielsweise auf den rasanten Aufstieg der Fünf-Sterne-Bewegung in Italien verwiesen (vgl. Carboni 2016) – und üben mit der Forderung

9 Dieser Terminus wird in der Originalstudie (Lehmann et al. 2015) so verwendet: Ein zweidimensionales Modell mit den Variablen Einkommen und Bildung teilt dabei die Gesellschaft in Unter-, Mittel- und Oberschicht ein. Als Unterschicht wird dabei jener Teil der Bevölkerung verstanden, der in Bezug auf beide Dimensionen Ressourcenarmut aufweist (ebd.: 159).

nach direkter Demokratie Kritik an der repräsentativen Demokratie (vgl. Mudde 2004). Auf dem Weg zur Postdemokratie ist die Entwurzelung intermediärer Organisationen ein Symptom defekter Repräsentation. Passend zur Parabel-Metapher beschreibt Crouch auch die „Lage der Parteien“ (2015: 91) mit der Metapher konzentrischer Kreise, die von außen über die soziale Gruppe der Wählerschaft zu Parteimitgliedern und Parteiaktivisten hin zur inneren Führungsebene verlaufen. Dadurch wird die Verbindung zwischen Wähler*innen und Politiker*innen gewährleistet. Der Rückgang der direkten Wählerbindung zwingt die Parteien jedoch dazu, neue Wähler*innen stärker über Medien, Wahlumfragen und professionelle Kommunikationstechnik anzusprechen. Allerdings geht dies zu Lasten des mittleren Kreises, den „vermittelnden Instanzen“ (ebd.: 93), und die Parteien entfernen sich von der Bevölkerung, eine durchlässige Beziehung zwischen den Ebenen wird schwieriger. Für den Rückzug der Bürger*innen von konventionellen Beteiligungsformen gibt es einige Erklärungsversuche: Erosion sozialer Bindungen und Destrukturierung der Wählerschaft, steigendes *agenda setting* der Medien sowie ein Mehraufwand der Wähler*innengewinnung aufgrund hoher Volatilität. Es werde ein postdemokratischer Zustand erreicht, in dem „Theater und Spektakel“¹⁰ (Mair 2013: 44) den Mittelpunkt einer Demokratie kennzeichnen. Die Funktion der Parteien als intermediäre Vermittlungsinstanzen erscheint vernachlässigt, was sich besonders auf die Ausübung des *agenda settings*, die Organisationsform der Parteien sowie den Modus politischer Kommunikation auswirkt. Die politische Agenda wird zunehmend *top-down* anstelle von *bottom-up* organisierter Interessenaggregation durchgesetzt (vgl. Dommett 2016).

Besondere Bedeutung kommt den sozialdemokratischen Parteien zu. Mit Blick auf den Dritten Weg beispielsweise von *New Labour* in Großbritannien und der SPD in Deutschland urteilt Chantal Mouffe (vgl. 2011: 3), dass die ehemals linken Parteien sich in die Mitte bewegt und der neoliberalen Realität angepasst haben; die Verkündung politischer Entscheidungen als alternativlos und die Verwischung politischer Gegensätze sei demzufolge das zentrale Kennzeichen einer zunehmenden Entpolitisierung und Ursache von Politikverdrossenheit. Aber eine „liberale, demokratische Gesellschaft braucht [...] die Debatte über mögliche Alternativen. Sie muss Formen der politischen Identifikation anbieten, die auf klar unterscheidbaren *demokratischen* [Hervorhebung d. A.] Positionen beruhen“ (Mouffe 2015: 29). In einem Vergleich der Wahlprogramme von Parteien in 21 OECD-Staaten seit dem Jahr 1950 zeigt sich zwar kein systematischer Rückgang der generellen Differenzierung von programmatischen Positionen, allerdings ist die Sichtbarkeit dieser Alternativen in den Parlamenten sehr gering. Die Diskrepanz zwischen Wahlprogrammen und parlamentarischer Realität verweist „auf die Abweichungen zwischen den parlamentarisch repräsentierten und den in Regierungshandeln umgesetzten Programmalternativen“ (Volkens/Merz 2015: 116).

2.3 Krise der Legitimation

Rancière stellt drei grundlegende Bedingungen auf, um von einer Demokratie sprechen zu können: Die Identifikation eines zugehörigen Volkes, die Existenz „spezifischer Akteure des Politischen“ sowie der Streit des Volkes um politische Positionen, welcher „von einem mit sich selbst nicht identischen Subjekt geführt wird“ (2014: 129). Mit anderen

10 Eigene Übersetzung.

Worten: Die Demokratie bedarf eines klaren institutionellen Rahmens, innerhalb dessen zwischen den Entscheidenden und den Betroffenen politischer Entscheidungen eine symmetrische und kongruente Beziehung besteht. Eine politische Gemeinschaft muss sich also innerhalb eines festgelegten Raumes selbst regieren und Einfluss auf die sich selbst betreffenden Entscheidungen haben. In einer Weiterentwicklung des Systemmodells von David Easton hat Fritz W. Scharpf (2004) die Kategorien der Input- und Output-Legitimation formuliert. Die Input-Legitimation vollzieht sich auf einer prozeduralen Ebene und wird in den modernen Demokratien vorrangig mittels Wahlen erzeugt. Die Legitimationskette demokratischer Systeme endet aber nicht mit der Stimmabgabe. Zur Input-Seite zählt auch die Legislative, die das Volk und dessen Interessen repräsentiert. Am Ende des politischen Prozesses müssen politische Entscheidungen auf die Präferenzen der Mitglieder einer politischen Gemeinschaft zurückgeführt werden können, denn Input-Legitimation ist Ausdruck einer Herrschaft *durch* das Volk (vgl. Blatter 2007: 273). Die Output-Legitimation eines politischen Systems verkörpert das Prinzip der Herrschaft *für* das Volk, die durch effiziente und effektive Verwaltungsstrukturen, Lösung von politischen Problemen und die Garantie öffentlicher Güter erreicht wird (vgl. Nullmeier 2005: 431). Bewertet werden die Ergebnisse der Politik. In der Postdemokratie hingegen werde Politik gemacht, die sich statt auf die demokratische Willensbildung durch Wahlen auf die nachträgliche Erzeugung von Loyalität durch Politikergebnisse verlässt (vgl. Nohlen 2010).

Eine weitere zentrale Voraussetzung für Kontrolle und somit elementar für demokratische Legitimation ist Transparenz. Doch unter den Auswirkungen der ökonomischen Globalisierung leidet besonders die legislative Kontrollfunktion und der Einfluss ökonomischer Akteure ist undurchsichtig und schwer kontrollierbar (vgl. Heyne 2015: 298 f.). Einer exekutivlastigen Regierungsweise wird oft Intransparenz vorgeworfen, zeichnet sich diese Art des Regierens doch häufig durch einen hohen Grad an Informalität aus. In komplexen Systemen versprechen informelle Regierungspraktiken größere Problemlösungseffektivität. Politische Macht wird dort jedoch nicht *per se* missbraucht, sondern die Achillesverse dieser Verfahren sind ihre Undurchsichtigkeit und das daraus resultierende Transparenzproblem (vgl. Czada 2015: 231 ff.). Die Legitimationskrise wird demnach unter den zwei Aspekten der Input- und Output-Legitimation sowie einer steigenden Intransparenz und Informalität gebündelt.

Zwei Aspekte können als Einschränkungen der input-orientierten Legitimation aufgeführt werden. Erstens führen die Auswirkungen der Globalisierung und Transnationalisierung dazu, dass Menschen verstärkt von politischen Entscheidungen betroffen sind, auf die sie keinen oder nur sehr geringen Einfluss haben (vgl. Kriesi 2013: 3 f.). Dahl beobachtete bereits vor über zwanzig Jahren: „A country’s economic life, physical environment, national security, and survival are highly and probably increasingly dependent on actors and actions that are outside the country’s boundaries and not directly subject to its government” (1994: 26).¹¹ Zweitens drückt sich der Rückgang der Input-Legitimation in

11 In einer empirischen Studie über die Auswirkungen der Globalisierung auf die Qualität etablierter Demokratien zeigt sich ein ambivalentes Ergebnis: Unterscheidet man ökonomische und politische Globalisierungsprozesse, ergeben sich sowohl positive als auch negative Auswirkungen auf die Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Kontrolle etablierter Demokratien (vgl. Heyne 2015: 300). Einerseits hat ökonomische Globalisierung – wirtschaftliche Öffnung und Integration in den globalen Wirtschaftsmarkt – eine negative Auswirkung auf die nationale Demokratiequalität. Andererseits zeigen die Ergebnisse der Studie von Lea Heyne einen positiven Effekt der politischen Globalisierung – im Sinne supra- und internationaler Integration politischer Art – auf die Demokratiequalität (vgl. ebd.: 297).

einer zunehmenden Machtverschiebung von der Legislative hin zur Exekutive aus (vgl. Wöhl 2016: 42). Da parlamentarische Entscheidungsfindungsprozesse zeitaufwendig sind, werden diese in ausgelagerten Gremien, Expertenkommissionen oder intergouvernementalen Gipfeln getroffen und *ex post* im Schnellverfahren von den Parlamenten bestätigt (vgl. Jörke 2010). Regierungsformen post-parlamentarischer Governance sollen unter steigender Komplexität, und im Falle Europas in den Strukturen des europäischen Mehrebenensystems, die Steuerungsleistung moderner Demokratien aufrechterhalten (vgl. Linden 2011: 149). Dadurch verschiebt sich der Schwerpunkt des politischen Prozesses weg von der Legislative hin zur Exekutive (vgl. Blühdorn 2013: 13). In diesem Zusammenhang gewinnt die Qualität politischer Führung besondere Bedeutung, weswegen in Bezug auf Postdemokratie auch Überlegungen zur *leader democracy* zum Tragen kommen (vgl. Ritzi/Schaal 2010). Besonders die Finanzkrise legte das Strukturproblem westlicher Demokratien offen: „Nicht nur die globalen Märkte, auch die Politik erscheint so komplex geworden zu sein, dass demokratische Willensbildungs- und Kontrollverfahren nicht mehr funktionieren können“ (Benz 2010: 64).

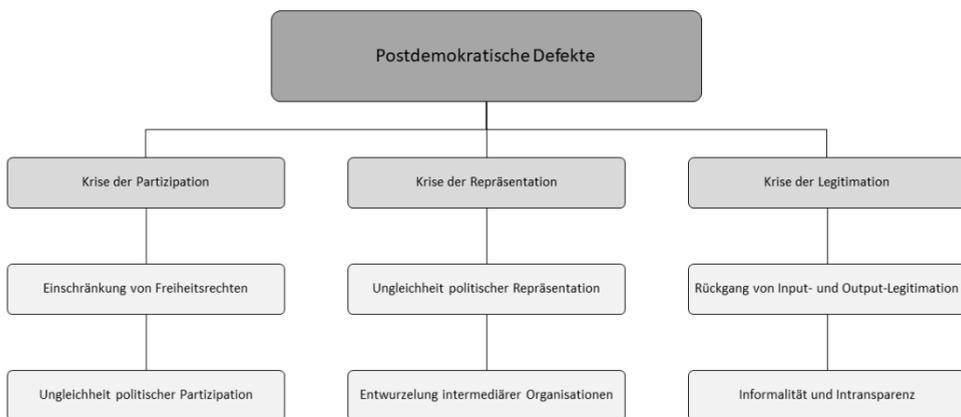
Auch das Modell der Output-Legitimation stoße, so der Tenor bezüglich postdemokratischer Krisensymptome, zunehmend an seine Grenzen. Crouch (2015: 114 ff.) kritisiert unter anderem die Vernachlässigung allgemeiner Interessen zu Gunsten privilegierter Minderheiten: Nicht nur durch Arbeitslosigkeit, unsichere Arbeitsverhältnisse und soziale Ungleichheiten, sondern auch durch Vermarktung und Privatisierung öffentlicher Leistungen sind demgemäß die materiellen Grundlagen der Demokratie gefährdet, da auch staatliche Akteure zusehends der Gewinnmaximierung unterworfen sind (vgl. Wöhl 2016: 43). So beschreibt Jürgen Habermas einen Legitimationsverlust demokratischer Nationalstaaten durch zunehmende Dominanz des Marktes und der Folge, „dass der Nationalstaat seine Fähigkeit [...] wesentliche Grundlagen seiner Legitimität zu sichern, zunehmend verliert, ohne dass funktionale Äquivalente entstehen“ (1998: 120). Das von der Politik vorgegebene Paradigma der Haushaltsdisziplin im Zuge der Finanzkrise verdeutlicht, so Jörke (vgl. 2014), das outputorientierte Leistungsdefizit. In diesem Zusammenhang wird nun auch generell über die sozialen Grundlagen der (liberalen) Demokratie diskutiert (vgl. Bieling 2009). Der Übergang von der „keynesianisch-korporatistischen [...] zur wettbewerbsstaatlichen Integrationsweise“ (ebd.: 123) habe jedoch ab den achtziger Jahren die politischen Gestaltungsmöglichkeiten reduziert und die soziale Komponente der nationalen Demokratien geschwächt. Die Wirtschaftskrise zu Beginn des 21. Jahrhunderts könne auch als Folge einer bereits über Jahrzehnte praktizierten Politik der Deregulierung, Verschuldung und Privatisierung gesehen werden und sei möglicherweise das „alarmierendste Symptom eines erkrankten Europa[s]“ (Anderson 2015: 13). Demokratie und soziale Frage fallen in der Postdemokratie zusammen:

„Im Kontext der Postdemokratisierung gibt die Demokratie ein soziales Emanzipationsversprechen auf, das spätestens seit der Nachkriegszeit neben der politischen Emanzipation auch auf eine gewisse gesellschaftliche Gleichheit und die Ermächtigung sozialer Unterklassen gerichtet war“ (Eberl/Salomon 2016: 5).

Ein zweiter, fundamentaler Aspekt der Legitimationskrise im Zusammenhang mit Postdemokratie ist die zunehmende Informalisierung von Politik und eine damit einhergehende Intransparenz. Diese wiederum macht das politische Entscheidungssystem anfälliger für Korruption und Klientelismus. Häufig genannter Ausgangspunkt ist das Spannungsverhältnis zwischen Demokratie und Kapitalismus sowie die Machtverschiebung von der

legislativen zur exekutiven Gewalt. Durch die sich überlappenden Machtzentren von Politik und Ökonomie ergeben sich engere Beziehungen zwischen Politiker*innen und übrigen Eliten. Ein steigendes Maß an Korruption ist die Folge, die durch den beschriebenen Kontrollverlust seitens der Bürger*innen besonders problematisch erscheint. „Im Ergebnis haben wir es mit einem funktionalen Durcheinander zu tun. Die Anreize für korruptes Verhalten nehmen zu“ (Crouch 2015: 139). Anderson sieht durch den Rückgang des demokratischen Elements „eine alles durchdringende Korruption der politischen Klasse“ (ebd.: 7) entstehen: Korruption vor den Wahlen durch Wahlversprechungen und gegenseitige Gefälligkeiten, Korruption nach den Wahlen durch Veruntreuung öffentlicher Gelder, Bestechung, Stimmenkauf im Parlament und Fälschung von Lebensläufen sowie der Erlangung von Titeln (vgl. ebd.: 7 ff.). Crouch (vgl. 2015: 96) bedient sich zur Veranschaulichung des Beispiels der italienischen *Forza Italia* – der Partei Berlusconi – und verweist damit auf einen, zugegebenermaßen (noch) singulären Extremfall postdemokratischer Parteiorganisation.

Abbildung 1: Drei Dimensionen postdemokratischer Defekte



Eigene Darstellung.

Die in diesem Kapitel aufgeführte Dreiteilung postdemokratischer Tendenzen innerhalb der zentralen Dimensionen liberal-repräsentativer Demokratie – Partizipation, Repräsentation und Legitimation – sind in Abbildung 1 zusammenfassend dargestellt. Im Folgenden soll nun der Blick auf die Beziehung zwischen diesen drei Dimensionen sowie die Grenzziehung zwischen Demokratie und Postdemokratie geworfen werden.

2.4 Zur Beziehung der drei Dimensionen und dem Übergang von der Demokratie zur Postdemokratie

Es wurden nun die für den hier unterbreiteten Vorschlag zur Neuformulierung des Postdemokratie-Konzeptes grundlegenden Dimensionen der Partizipation, Repräsentation und Legitimation dargelegt. Für jeden dieser Bereiche können kritische Entwicklungen diagnostiziert werden. Aus einem prozeduralen, systemischen Verständnis der elektoral-repräsentativen Demokratie heraus kann nun formuliert werden, wann diese Problembereiche

den kritischen Wert erreichen und somit den Übergang vom „Demokratischen“ zum „Postdemokratischen“ markieren. Daraus ergibt sich die vorgeschlagene Definition von Postdemokratie: Eine Postdemokratie muss dann als solche bezeichnet werden, wenn für die in Abbildung 1 festgelegten Unterdimensionen der drei Bereiche Partizipation, Repräsentation und Legitimation ebenfalls eine „post“-Attribuierung zutreffend ist, wobei dann in jedem Teilbereich ein kritischer Wert überschritten wird, in dem die demokratietheoretisch begründete Funktionalität des Prinzips nicht mehr gegeben ist (vgl. Abb. 2).

Außerdem wird angenommen, dass eine kausale Beziehung zwischen den Krisen besteht, insofern eine Krise der Partizipation Auswirkungen auf die Repräsentation hat und deren Einschränkung wiederum die Abschwächung demokratischer Legitimation bedingt. Wie stehen Partizipation, Repräsentation und Legitimation in Beziehung? Für das Verhältnis seiner drei Demokratiedimensionen Freiheit, Gleichheit und Kontrolle – aus welchen ich die Merkmale der Partizipation, der Repräsentation und der Legitimation abgeleitet habe – beschreibt Lauth das Verhältnis so: „Alle drei Dimensionen ergänzen sich und bedingen sich wechselseitig, sie stehen jedoch auch in einem Spannungsverhältnis. Die Dominanz einer einzelnen Dimension geht zu Lasten der anderen“ (2004: 97). Bezüglich meiner eigenen Konzeption gilt dies (in einer repräsentativen Form der Demokratie) vor allem für die Bereiche Partizipation und Repräsentation. Ebenso wenig wie Freiheit ohne Gleichheit realisierbar ist und andersherum, funktioniert Repräsentation ohne Partizipation und umgekehrt.¹² In Peter Kielmanseggs Überlegungen zur Zukunft der repräsentativen Demokratie wird das Verhältnis zwischen Partizipation, Repräsentation und Legitimation auf den Punkt gebracht:

„Repräsentation überführt die Gewalt, die vom Volk ausgeht, in eine Ämterordnung. [...] Rechtlich eingeehgt, zeitlich befristet, an das Gemeinwohl gebunden und zur Rechenschaft verpflichtet wird Macht dadurch, dass sie als Amtsmacht verfasst wird. Repräsentanten sind [...] durch Wahl legitimierte und autorisierte Amtsträger“ (2016: 10 f.).

Legitimation ist hier ein unsichtbares, über den Prinzipien der Partizipation und Repräsentation schwebendes Erfordernis an die repräsentativ verfasste Demokratie. Da im Unterschied zu einer direkten, ‚wahren‘ Demokratie der *demos* und die legislative, amtstragende Gewalt nicht eins sind, stellt die Wahl eine legitime Verbindung zwischen dem Volk und den Repräsentanten her. Das Wahlregime, aufbauend auf der grundlegenden Gewährleistung politischer Partizipationsrechte, ist das legitimatorische Element auf der Input-Seite eines repräsentativ-demokratischen Systems (vgl. Weßels 2017: 158). Legitimation hat, wie bereits erwähnt, neben der Input-Seite noch eine zweite Dimension: den Output. Der Zusammenhang zwischen Partizipation und Repräsentation und dem Output, also der „Nützlichkeit der Entscheidungen und ihrer Folgen für die Beherrschten“ (ebd.: 167), ergibt sich nur indirekt. Aber auch hier stellt die Legitimität der repräsentativen Bestimmung rechenschaftspflichtiger Amtsträger die zentrale Möglichkeit dar, bei Verletzungen der Output-Legitimation Einfluss auf die politischen Entscheidungen zu nehmen. Klar ist jedoch auch, dass ein demokratischer Entscheidungsprozess nahezu zwangsläufig ein Übermaß an individuellen Erwartungen erzeugt und die Repräsentant*innen in einem Spannungsverhältnis zwischen der Ausrichtung am Gemeinwohl und der angemessenen Berücksichtigung partikularer Interessen stehen (vgl. Kielmansegg 2016: 13).

12 Überlegungen zum spannungsreichen Verhältnis von Partizipation und Repräsentation sind bei Kielmansegg (2016) nachzulesen.

Insgesamt zeigt sich, dass Partizipation und Repräsentation in einer kausalen, wenngleich spannungsanfälligen Beziehung stehen und die Legitimation als übergeordnetes Bindeglied für die Funktionalität der zwei erstgenannten Prinzipien dient. In Abbildung 2 ist nun die Essenz aus den geschilderten Krisenanfälligkeiten innerhalb der drei Dimensionen zusammengefasst. In Folgerung aus dem vorgelegten Verständnis von Postdemokratie muss in jedem der drei Teilbereiche und insgesamt sechs Unterdimensionen der Schwellenwert zum postdemokratischen Defekt überschritten werden, um das politische System insgesamt als Postdemokratie zu klassifizieren. Die Frage, ob dies nun empirisch bereits der Fall ist und die westlichen Demokratien als solche einzustufen sind, soll an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Vielmehr wird mit dem Blick auf die Entwicklung in den genannten Demokratien in Bezug auf eben jene drei Demokratieprinzipien ein neuformulierter Begriff der Postdemokratie vorgeschlagen, der in weiterführenden Analysen zur Anwendung kommen kann.

Abbildung 2: Abgrenzung der Indikatoren von Demokratie und Postdemokratie

	Demokratische Funktionalität	Postdemokratischer Defekt
Partizipation	Garantie grundlegender Freiheitsrechte als Basis partizipativer Beteiligung	Einschränkung grundlegender Freiheitsrechte durch den Vorrang sicherheitsrelevanter Maßnahmen
	Gesellschaftlich gleich verteilte Chancen zur Ausübung elektoraler/alternativer politischer Partizipation	Ausübung politischer Partizipation in Abhängigkeit sozio-ökonomischer Ressourcen
Repräsentation	Deskriptiv und/oder substantiell repräsentative Legislative mit relevantem Einfluss auf die politische Gestaltung	Benachteiligung sozialer Schichten in der legislativen Repräsentation und Umsetzung politischer Interessen
	Anbindung des <i>demos</i> an das politische System mittels intermediärer Organisationen	Bedeutungs- und Vertrauensverlust politischer Parteien in der Bevölkerung; Verlust der intermediären Scharnierfunktion
Legitimation	Einfluss der Bürger/Legislative auf die das eigene Staatswesen betreffenden Entscheidungen; effektive Steuerungskapazitäten des Staates	Kontrollverlust nationalstaatlicher Politik auf globale und transnationale Prozesse; Dominanz der Exekutive im Entscheidungsfindungsprozess
	Transparente und institutionell geregelte Entscheidungsfindung	Aushöhlung formaler politischer Prozesse durch Informalität; Zunahme von Intransparenz und korruptem Verhalten

Eigene Darstellung.

3. Fazit: Probleme und Möglichkeiten einer mehrdimensionalen Systematik des Postdemokratie-Begriffs

Mehr als zehn Jahre nach Erscheinen von Crouchs Postdemokratie-Buch sieht dieser seine Annahmen bestätigt: „Events since [...] 2004 suggest that democracy continues to decline in effectiveness in those parts of the world where it has been most strongly estab-

lished" (2016: 71). Lässt es sich empirisch nachweisen, dass die etablierten Demokratien durch die geschilderten Aspekte einen erheblichen Verlust ihrer Systemqualität erleiden, stellt sich die Frage, wie sich dieses neue Erscheinungsbild der Demokratien begrifflich und systematisch greifen lässt. Die dargelegten Ausführungen sollten zeigen, dass das Postdemokratie-Konzept durch den vorgestellten Versuch der Systematisierung zur kritischen Analyse demokratiethoretischer bedeutsamer Veränderungen in den westlichen Staaten herangezogen werden kann. Ist es wirklich ein als *Danach* zu klassifizierender, also *post*-demokratischer Zustand? Die Analyse des *Danach* ist zwingend davon abhängig, das funktionale *Davor* zu definieren. Insofern kann ein Symptom auch nur als postdemokratisch bezeichnet werden, wenn demgegenüber ein komplementärer, demokratischer Ausgangspunkt formuliert wurde. Diese Schnittstelle wurde bisher wenig thematisiert. Postdemokratie kann eben nicht nur, so lautet die Kernthese meiner Ausführungen, als „Warnbegriff“ (Müller 2014: 127) mit hohem „Anregungspotenzial“ (Buchstein/Nullmeier 2006: 21) verstanden werden, dessen empirisch fundierte Überprüfung noch aussteht. Der hier neuformulierte Ansatz der Postdemokratie kann eine Synthese diverser Einzelphänomene leisten. Eine erste Annäherung an die zentralen Spielfelder des Wandels von der Demokratie zur Postdemokratie stellen dabei die Bereiche der Partizipation, der Repräsentation und der Legitimation dar, deren analytische Trennschärfe im Zuge weiterführender Operationalisierungen des Konzeptes noch weiter herauszuarbeiten wäre. Das vorgestellte Konzept soll eben auch als Warnmetapher fungieren und einen veränderten Fokus für die Forschung zur Demokratiequalität etablierter Demokratien anbieten.

Im Anschluss daran kann das Postdemokratiekonzept zum Beispiel mit den Ansätzen zu hybriden Regimen verknüpft werden (vgl. Kemmerzell 2016). Auch der Rückgriff auf die Arbeiten zu defekten Demokratien und der Systemtransformation bietet sich an (vgl. Merkel/Puhle 2003). Doch auch dieser Forschungsbereich zeichnet sich vor allem durch die Annahme aus, dass sich autoritäre Systeme auf einem Kontinuum Richtung Demokratie bewegen. Der umgekehrte Fall, die Rückentwicklung von Demokratien, ist in der Politikwissenschaft bisher wenig erforscht (vgl. Erdmann/Kneuer 2011). Nimmt man an, dass die Postdemokratisierung einen Rückgang demokratischer Qualität bedeuten würde, ergeben sich an diesem Punkt weitere Forschungsmöglichkeiten: Lassen sich derartige Systeme tatsächlich mit defekten Demokratien aus dem lateinamerikanischen oder mittelosteuropäischen Kontext vergleichen, die ihren ‚Augenblick der Demokratie‘ noch nicht erlebt haben? Viele Überlegungen zur Demokratiequalität sind bisher einseitig konzipiert und gehen von einer Entwicklungslogik von *weniger* zu *mehr* Demokratiequalität aus. Aber sowohl ein Zuwenig als eben auch ein Zuviel der Erfüllung demokratischer Prinzipien kann die Qualität des Systems einschränken (vgl. Sebaldt 2015). Wie Emanuel Richter anmerkt, lässt sich die mögliche Entwicklung hin zur Postdemokratie allerdings auch aus einem anderen Blickwinkel lesen:

„Der Befund eines ‚danach‘ verliert jedoch unverzüglich seine Plausibilität, wenn man das demokratische Leitbild [...] nur ein wenig inhaltlich verändert: Dann befinden sich viele westliche Systeme vielleicht immer noch deutlich *vor* substanziellen demokratischen Erfüllungsstufen, oder der postdemokratische Befund wird umgekehrt zum eigentlichen Ausweis einer neuen demokratischen Qualität [...]“ (Richter 2016: 16).

Die Demokratien sind zu Beginn des 21. Jahrhunderts enormen Herausforderungen gegenübergestellt und der nationalstaatliche Rahmen, gesellschaftliche Strukturen, gewohnte Praktiken der politischen Partizipation und Kommunikation befinden sich im Wandel. In den Dimensionen der Partizipation, der Repräsentation und der Legitimation lassen

sich die relevanten Problemzonen der etablierten Demokratien weitestgehend bündeln und sich dem Begriff der Postdemokratie dadurch ein systematischer Rahmen geben. Zentral ist für jede weitergehende Überlegung zur Postdemokratie die Frage, wie die ideale Demokratie definiert wird. Die positive, funktionale Variante der genannten Indikatoren beschreibt zumindest, welche Voraussetzungen neben dem unabdingbaren, formal-institutionellen Rahmen eines demokratischen Verfassungsstaates gegeben sein müssen, um nicht die Schwelle zum postdemokratischen Defekt zu überschreiten.

Literatur

- Alonso, Sonia, 2015: ‚Wählen ohne Wahl‘. Demokratie und die Staatsschuldenkrise in der Eurozone. In: Wolfgang Merkel (Hg.), *Demokratie und Krise*, Wiesbaden, 245–274.
- Anderson, Perry, 2015: *Das italienische Desaster*, Berlin.
- Bader, Katarina, 2013: *Medialisierung der Parteien, Politisierung der Medien. Interdependenzen zwischen Medien und Politik im postsozialistischen Polen*, Wiesbaden.
- Barber, Benjamin, 2007: *Imperium der Angst: Die USA und die Neuordnung der Welt*, München.
- Bartels, Larry M., 2016: *Unequal Democracy. The Political Economy of the New Gilded Age*, 2. Auflage, New York. <https://doi.org/10.1515/9781400883363>
- Benz, Arthur, 2010: *Blockiert durch Komplexität? Demokratie im Mehrebenensystem föderaler und transnationaler Politik*. In: *vorgänge* 49 (2), 64–72.
- Beyme, Klaus von, 2013: *Von der Postdemokratie zur Neodemokratie*, Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-00981-6>
- Bieling, Hans-Jürgen, 2009: (Ent-)Demokratisierungsprozesse im europäischen Mehrebenensystem. In: André Brodocz et al. (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden, 121–135. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91156-4_7
- Blatter, Joachim, 2007: *Demokratie und Legitimation*. In: Arthur Benz et al. (Hg.), *Handbuch Governance*, Wiesbaden, 271–284. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90407-8_20
- Blühdorn, Ingolfur, 2013: *Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende*, Berlin.
- Böhnke, Petra, 2011: *Ungleiche Verteilung politischer und zivilgesellschaftlicher Partizipation*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1/2, 19–26.
- Brodocz, André / Llanque, Marcus / Schaal, Gary S., 2009 (Hg.): *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden.
- Brown, Wendy, 2012: *Wir sind jetzt alle Demokraten*. In: Giorgio Agamben (Hg.), *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin, 55–71.
- Buchstein, Hubertus / Nullmeier, Frank, 2006: *Einleitung: Die Postdemokratie-Debatte*. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 19 (4), 16–22. <https://doi.org/10.1515/fjsb-2006-0404>
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales, 2016: *Lebenslagen in Deutschland. Armuts- und Reichtumsberichterstattung der Bundesregierung. Die Responsivität der deutschen Politik von 1998 bis 2015*; www.armuts-und-reichtumsbericht.de (Stand 01.07.2017).
- Carboni, Carlo, 2016: *Dust of Italian Stars*. In: Kaiser, Robert / Edelmann, Jana (Hg.), *Crisis as a Permanent Condition? The Italian Political System between Transition and Reform Resistance*, Baden-Baden, 155–182. <https://doi.org/10.5771/9783845257044-155>
- Crouch, Colin, 2013: *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*, 4. Auflage, Berlin.
- Crouch, Colin, 2015: *Postdemokratie*, 11. Auflage, Frankfurt am Main.
- Crouch, Colin, 2016: *The March Towards Post-Democracy, Ten Years On*. In: *The Political Quarterly* 87(1), 71–75. <https://doi.org/10.1111/1467-923X.12210>
- Crouch, Colin, 2017: *Der Nationalismus globalisiert sich*; www.zeit.de/wirtschaft/2017-02/globalisierung-widerstand-rechte-nationalismus-donald-trump-marine-le-pen-is (Stand: 04.01.2018).

- Czada, Roland, 2015: "Post-Democracy" and the Public Sphere: Informality and Transparency in Negotiated Decision-Making. In: Volker Schneider, Burkard Eberlein (Hg.), *Complex Democracy*, o.O., 231–245.
- Dahl, Robert A., 1994: A Democratic Dilemma. System Effectiveness versus Citizen Participation. In: *Political Science Quarterly* 109 (1), 23–34. <https://doi.org/10.2307/2151659>
- Dalton, Russell J., 2008: *Citizen Politics: Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, 5. Auflage, Washington.
- Dalton, Russell J. / Farrell, David M. / McAllister, Ian, 2013: *Political Parties and Democratic Linkage. How Parties Organize Democracy*, Oxford.
- Dommett, Katharine, 2016: Post-Democratic Party Politics. In: *The Political Quarterly* 87 (1), 86–90. <https://doi.org/10.1111/1467-923X.12208>
- Dreher, Sabine, 2010: Krise. In: Dieter Nohlen, Rainer-Olaf Schultze (Hg.): *Lexikon der Politikwissenschaft*, München, 530-531.
- Eberl, Oliver / Salomon, David, 2015: Legitimitätsverhältnisse in der Postdemokratie. Carl Schmitt und die Postdemokratie. In: Rüdiger Voigt (Hg.), *Legalität ohne Legitimität?*, Wiesbaden, 261–280.
- Eberl, Oliver / Salomon, David, 2016: Soziale Demokratie in der Postdemokratie. In: Dies. (Hg.), *Perspektiven sozialer Demokratie in der Postdemokratie*, Wiesbaden, 1–15.
- Erdmann, Gero / Kneuer, Marianne (Hg.), 2011: *Regression of Democracy? Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft*, Special Issue 1, Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93302-3>
- Esser, Frank, 2013: Mediatization as a Challenge: Media Logic versus Political Logic. In: Hanspeter Kriesi et al. (Hg.), *Democracy in the Age of Globalization and Mediatization*, Basingstoke, 155–176. https://doi.org/10.1057/9781137299871_7
- Fenton, Natalie, 2016: Post-Democracy, Press, Politics and Power. In: *The Political Quarterly* 87 (1), 81–85. <https://doi.org/10.1111/1467-923X.12207>
- Freedom House, 2016: *Freedom in the World 2015*; <https://freedomhouse.org/> (Stand 03.07.2017).
- Gallego, Aina, 2007: Unequal Political Participation in Europe. In: *International Journal of Sociology* 37 (4), 10–25. <https://doi.org/10.2753/IJS0020-7659370401>
- Grande, Edgar, 2015: Transformations of Democracy in a Globalizing World. In: Volker Schneider, Burkard Eberlein (Hg.), *Complex Democracy*, o.O., 219–229. https://doi.org/10.1007/978-3-319-15850-1_14
- Greven, Michael Th., 2012: War die Demokratie jemals modern? Oder: Des Kaisers neue Kleider. In: *vorgänge* 199 (3), 92-100.
- Gusy, Christoph, 2008: Freiwilliger Verzicht auf Bürgerrechte. In: Hans-Jürgen Lange et al. (Hg.), *Auf der Suche nach neuer Sicherheit*, Wiesbaden, 321-329. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91212-7_20
- Habermas, Jürgen, 1998: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main.
- Haus, Michael, 2012: Regieren als Schatten der Demokratie? Zum Verhältnis von Postdemokratie- und Governance-Diskurs. In: Björn Egnér (Hg.), *Regieren*, Wiesbaden, 135–155. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19793-7_7
- Hennig, Eike, 2010: Totgesagte leben länger. Zum Aussagewert postdemokratischer Theorien. In: *vorgänge* 49 (2), 26–34.
- Heyne, Lea, 2015: Globalisierung und Demokratie. Führt Denationalisierung zu einem Verlust an Demokratiequalität? In: Wolfgang Merkel (Hg.), *Demokratie und Krise*, Wiesbaden, 277–306.
- Hidalgo, Oliver, 2012: *Die Antinomien der Demokratie*, Frankfurt am Main.
- Höffe, Otfried, 2009: *Ist die Demokratie zukunftsfähig? Über moderne Politik*, München. <https://doi.org/10.17104/9783406615252>
- Jörke, Dirk, 2005: Auf dem Weg zur Postdemokratie. In: *Leviathan* 33 (4), 482–491. <https://doi.org/10.1007/s11578-005-0057-5>
- Jörke, Dirk, 2010: Was kommt nach der Postdemokratie? In: *vorgänge* 49 (2), 17–25.
- Jörke, Dirk, 2011: Bürgerbeteiligung in der Postdemokratie. In: *APuZ* 1/2, 13–18.
- Jörke, Dirk, 2014: *Die Krise hat Europa undemokratischer gemacht*; www.cicero.de/weltbuehne (Stand: 01.07.2017).

- Katsambekis, Giorgos, 2016: 'The People' and Political Opposition in Post-democracy. Reflections on the Hollowing of Democracy in Greece and Europe. In: Joanna Cook et al. (Hg.), *The State We're in*, New York / Oxford, 144–166.
- Kemmerzell, Jörg, 2016: Postdemokratie als hybrides Regime? In: Oliver Eberl, David Salomon (Hg.), *Perspektiven sozialer Demokratie in der Postdemokratie*, Wiesbaden, 109–136.
- Kielmansegg, Peter Graf, 2016: Repräsentation und Partizipation. Überlegungen zur Zukunft der repräsentativen Demokratie, Stuttgart.
- Kriesi, Hanspeter, 2013: Introduction - The New Challenges to Democracy. In: Hanspeter Kriesi et al. (Hg.), *Democracy in the Age of Globalization and Mediatization*, Basingstoke, 1–19.
- Lauth, Hans-Joachim, 2004: Demokratie und Demokratiemessung. Eine konzeptionelle Grundlegung für den interkulturellen Bereich, Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-01617-5>
- Lehmann, Pola / Regel, Sven / Schlote, Sara, 2015: Ungleichheit in der politischen Repräsentation. Ist die Unterschicht schlechter repräsentiert? In: Wolfgang Merkel (Hg.), *Demokratie und Krise*, Wiesbaden, 157–180.
- Levitsky, Steven / Way, Lucan A., 2015: The Myth of Democratic Recession. In: *Journal of Democracy* 26 (1), 45–58. <https://doi.org/10.1353/jod.2015.0007>
- Linden, Markus, 2011: Die Rolle des Parlaments in Krisendiagnosen des 20. und 21. Jahrhunderts. In: Markus Linden, Winfried Thaa (Hg.), *Krise und Reform politischer Repräsentation*, Baden-Baden, 149–167. <https://doi.org/10.5771/9783845231914-148>
- Linden, Markus, 2012: Kein Ende der Demokratie: Eine Einordnung und Kritik der Erosionsthese Michael Th. Grevens. In: *vorgänge* 199 (3), 101–114.
- Mair, Peter, 2013: *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, London / New York.
- Merkel, Wolfgang, 2014: Is There a Crisis of Democracy? In: *Democratic Theory* 1 (2), 11–25. <https://doi.org/10.3167/dt.2014.010202>
- Merkel, Wolfgang, 2015 (Hg.): *Demokratie und Krise. Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie*, Wiesbaden.
- Merkel, Wolfgang / Puhle, Hans-Jürgen, 2003: *Defekte Demokratie*, Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-09573-6>
- Meyer, Thomas, 2001: *Mediokratie. Die Kolonisierung der Politik durch das Mediensystem*, Frankfurt am Main.
- Michelsen, Danny / Walter, Franz, 2013: *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*, Berlin.
- Mouffe, Chantal, 2011: „Postdemokratie“ und die zunehmende Entpolitisierung. In: *APuZ* 1/2, 3–5.
- Mouffe, Chantal, 2015: *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Bonn.
- Mudde, Cas, 2004: The Populist Zeitgeist. In: *Government and Opposition* 39 (4), 542–563. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x>
- Müller, Jan-Werner, 2014: Postdemokratie? Karriere und Gehalt eines problematischen Schlagwortes. In: Uwe J. Wenzel (Hg.), *Volksherrschaft - Wunsch und Wirklichkeit*, Zürich, 124–127.
- Müller, Markus M., 2009: Demokratische Anforderungen an die Herstellung von Sicherheit. In: André Brodocz et al. (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden, 189–202. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91156-4_11
- Nohlen, Dieter, 2010: Postdemokratie. In: Dieter Nohlen, Rainer-Olaf Schultze (Hg.), *Lexikon der Politikwissenschaft*, 4. Auflage, München, 833–834.
- Nullmeier, Frank, 2005: Output-Steuerung und Performance Measurement. In: Bernhard Blanke et al. (Hg.), *Handbuch zur Verwaltungsreform*, 3. Auflage, Wiesbaden, 431–444. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90340-8_48
- Petring, Alexander, 2015: Parteien, hört Ihr die Signale? Bevölkerungseinstellungen zur Ungleichheit und die Responsivität der Parteien. In: Wolfgang Merkel (Hg.), *Demokratie und Krise*, Wiesbaden, 221–244.
- Piketty, Thomas, 2014: Das Ende des Kapitalismus im 21. Jahrhundert? In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 12, 41–52.
- Prien, Thore, 2016: Probleme mit der Postdemokratie. In: Oliver Eberl, David Salomon (Hg.), *Perspektiven sozialer Demokratie in der Postdemokratie*, Wiesbaden, 65–85.
- Rancière, Jacques, 1999: *Disagreement. Politics and Philosophy*, Minneapolis/London.

- Rancière, Jacques, 2014: Demokratie und Postdemokratie. In: Alain Badiou, Jacques Rancière (Hg.), *Politik der Wahrheit*, Wien, 119–156.
- Richter, Emanuel, 2006: Das Analysemuster der ‚Postdemokratie‘: Konzeptionelle Probleme und strategische Funktionen. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 4, 23–37.
<https://doi.org/10.1515/fjsb-2006-0405>
- Richter, Emanuel, 2016: *Demokratischer Symbolismus. Eine Theorie der Demokratie*, Berlin.
- Riescher, Gisela, 2014: Freiheit und Sicherheit. In: Dies. (Hg.), *Spannungsfelder der Politischen Theorie*, Bonn, 20–29.
- Ritzi, Claudia / Schaal, Gary S., 2010: Politische Führung in der ‚Postdemokratie‘. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 2/3, 9–15.
- Ritzi, Claudia, 2014: Die Postdemokratisierung politischer Öffentlichkeit. Kritik zeitgenössischer Demokratie – theoretische Grundlagen und analytische Perspektiven, Wiesbaden.
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-01469-8>
- Ritzi, Claudia, 2016: Demokratischer Schein und soziale Erosion. In: Oliver Eberl, David Salomon (Hg.), *Perspektiven sozialer Demokratie in der Postdemokratie*, Wiesbaden, 209–227.
- Rosanvallon, Pierre, 2008: *Counter-Democracy. Politics in an Age of Distrust*, Cambridge.
- Roßteutscher, Sigrid / Schäfer, Armin, 2016: Asymmetrische Mobilisierung. Wahlkampf und ungleiche Wahlbeteiligung. In: *Politische Vierteljahresschrift* 57 (3), 455–483.
<https://doi.org/10.5771/0032-3470-2016-3-455>
- Roth, Roland, 2011: *Bürgermacht. Eine Streitschrift für mehr Partizipation*, Bonn.
- Schaal, Gary S. / Ritzi, Claudia, 2012: Neoliberalismus und Postdemokratie: Bausteine einer kritischen Gesellschaftstheorie; www.epol-projekt.de/discussion-paper/ (Stand 01.07.2017).
- Schäfer, Armin, 2010: Die Folgen sozialer Ungleichheit für die Demokratie in Westeuropa. In: *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 4, 131–156.
<https://doi.org/10.1007/s12286-010-0075-9>
- Schäfer, Armin, 2013: Der Verlust politischer Gleichheit. Warum ungleiche Beteiligung der Demokratie schadet. In: Klaus Armingeon (Hg.), *Staatstätigkeiten, Parteien und Demokratie*, Wiesbaden, 547–566. https://doi.org/10.1007/978-3-658-01853-5_31
- Scharpf, Fritz W., 2004: Legitimationskonzepte jenseits des Nationalstaats; www.mpifg.de/pu/workpap/wp04-6/wp04-6.html (Stand 01.07.2017).
- Schiffer, Sabine, 2011: Informationsmedien in der Postdemokratie. Zur Bedeutung von Medienkompetenz für eine lebendige Demokratie. In: *APuZ* 1/2, 27–32.
- Schmidt, Manfred G., 2014: Wandelt sich die Demokratie zur ‚Postdemokratie‘? Zur These vom Aufkommen postdemokratischer Strukturen. In: Stefan Hradil (Hg.), *Wohin geht die Demokratie?*, Stuttgart, 7–16.
- Schüttemeyer, Suzanne S., 2010: Responsivität. In: Dieter Nohlen, Rainer-Olaf Schultze (Hg.), *Lexikon der Politikwissenschaft*, 4. Auflage, München, 924–925.
- Sebaldt, Martin, 2015: Pathologie der Demokratie. Defekte, Ursachen und Therapie des modernen Staates, Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-09518-5>
- Streeck, Wolfgang, 2015: Wie wird der Kapitalismus enden? In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 3, 99–111.
- Tannenberg, Dag, 2015: Warum missachten etablierte Demokratien das Recht auf körperliche Unversehrtheit? In: Wolfgang Merkel (Hg.), *Demokratie und Krise*, Wiesbaden, 373–406.
- Tariq, Ali, 2007: Democracy at the Crossroads? Counter-Terrorism and the State. In: Jenny Hocking, Colleen Lewis (Hg.): *Counter-Terrorism and the Post-Democratic state*. Cheltenham / Northampton, 6–19.
- Verba, Sidney / Nie, Norman H., 1972: *Participation in America. Political Democracy and Social Equality*, Chicago / London.
- Volkens, Andrea / Merz, Nicolas, 2015: Verschwinden die programmatischen Alternativen? Die Qualität von Wahlprogrammen in 21 OECD-Ländern seit 1950. In: Wolfgang Merkel (Hg.), *Demokratie und Krise*, Wiesbaden, 95–126.
- Vorländer, Hans, 2013: Krise, Kritik und Szenarien: Zur Lage der Demokratie. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 23 (2), 267–277. <https://doi.org/10.5771/1430-6387-2013-2-267>

- Wagner, Aiko / Kneip, Sascha, 2015: Demokratische Gefahr für die Demokratie? Die prekäre Balance von Sicherheit und Freiheit. In: Wolfgang Merkel (Hg.), *Demokratie und Krise*, Wiesbaden, 339–372.
- Westle, Bettina, 2012: „Postdemokratien?“ – Zur Wahrnehmung der Parteien auf der ideologischen Links-Rechts-Skala: Großbritannien, Frankreich und Deutschland. In: *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 6, 255–301. <https://doi.org/10.1007/s12286-012-0141-6>
- Willke, Helmut, 2010: Transparency after the Financial Crisis. Democracy, Transparency, and the Veil of Ignorance. In: Stephan A. Jansen et al. (Hg.), *Transparenz*, Wiesbaden, 56–81. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92466-3_5
- Wöhl, Stefanie, 2016: Machtverschiebungen vom Parlament zur Exekutive. Demokratie in Zeiten multipler Krisen. In: *APuZ* 40/42, 42–46.

Die Saint-Simonistinnen

Eine vergessene politische Bewegung und ein verdrängter feministischer Ansatz

Skadi Siiri Krause

„Was ist eine Frau? – Niemand weiß es. Was ist ihr Status? Sie hat keinen. Ist sie Teil der Menschheit? Die Gesetze des Landes behandeln sie nicht als ein autonomes oder rationales Wesen. Die neue Verfassung verweigert ihr das Recht [...] zu wählen“. (*Jeanne Deroin, 1849*)¹

Schlüsselwörter: Frauenbewegung, Feminismus, Eherecht, Wahlrecht, Intersektionalität, Ideengeschichte

Abstract: Obwohl die Saint-Simonistinnen fast vergessen sind, sind sie doch eine der ersten, wenn auch kurzlebigen autonomen Frauenbewegungen, deren Ideen bis heute für nicht abgeholte politische Forderungen und uneingelöste Einsichten stehen. Im bewussten Gegensatz zu den bürgerlichen Anhängerinnen der Bewegung formulieren sie Mitte des 19. Jahrhunderts das Ideal der finanziell und rechtlich unabhängigen Frau. Was sie verbindet, ist die Ablehnung eines Ideals von „Häuslichkeit“, welches für sie die Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter und die damit verbundenen sozialen, rechtlichen und politischen Schranken zwischen den Geschlechtern in doppelter Weise zementiert. Doch ihre Ansätze gehen weit darüber hinaus. Sie kritisieren den sozialen und politischen Ausschluss von Frauen der Arbeiterklasse, der zur Marginalisierung ihrer sozialen Handlungsfähigkeit und zur Verhinderung ihrer politischen Teilhabe führt. Ihr kurzlebiges Sprachrohr sind die Zeitschriften *La Femme libre. Apostulat des Femmes* (1832–1833) und *La Femme nouvelle. La Tribune de Femme* (1833–1834), die in diesem Artikel vorgestellt werden.

Abstract: Although the Women Saint-Simonists are almost forgotten, they are one of the first, albeit short-lived, autonomous women’s movements, whose insights represent political demands that are, to this date, unsatisfied and unresolved. In contrast to the bourgeois followers of the movement, in the mid-nineteenth century they formulated the ideal of the financially and legally independent woman. What connects them is the rejection of an ideal of “domesticity”, which cemented for them the role of a woman as wife and mother and the associated social, legal, and political barriers between the sexes in a twofold manner. But their demands go far beyond that. They criticize the social and political exclusion of working-class women, which marginalize their social capacity to act and prevent their political participation. Their short-lived platform are the magazines *La Femme libre. Apostule des Femmes* (1832–1833) and *La Femme nouvelle. La Tribune de Femme* (1833–1834), which are presented in this article.

Die Saint-Simonisten haben unzweifelhaft einen großen Einfluss auf die soziale, wirtschaftliche, geistige und politische Geschichte in Frankreich gehabt; dennoch gibt es heute nur eine vage Vorstellung von der Bedeutung dieser Bewegung. Das liegt zum einen

* Skadi Krause, Technische Universität Darmstadt
Kontakt: krause@pg.tu-darmstadt.de.

1 Übersetzung aller Zitate der Saint-Simonisten und Saint-Simonistinnen in diesem Text durch die Autorin. Die Originale wurden eingesehen in Gallica, la Bibliothèque nationale de France.

daran, dass sich Henri de Saint-Simons Ansätze weder aus ideengeschichtlicher noch aus theoretischer Perspektive zu einem geschlossenen Bild zusammenfügen lassen.² Auch seine Nachfolger vertreten unterschiedliche Theorien.³ Zum anderen haben sich die Saint-Simonisten als Gruppe, wie zuletzt Pamela Pilbeam (2013) herausgestellt hat, immer wieder neu erfunden. Keine ihrer Strukturen und Organe hatte lange Bestand.⁴ In der Rezeptionsgeschichte prägt zudem noch heute das Urteil von Karl Marx und Friedrich Engels das Bild der Saint-Simonisten, die sie als Utopisten tadeln, denen jede ökonomische Analyse fehle. Diesem Urteil liegt zugrunde, dass Saint-Simon gesellschaftliche Veränderungen eher von den Eliten als von den Lohnarbeitern erwartet. Marx erklärt deshalb, dass die Saint-Simonisten nicht mehr als „Träume“ zum neuen „Modell der Gesellschaft“ (Marx/Engels 1962: 301) beitragen. In diesem Sinne lehnt er alle Frühsozialisten (Saint-Simonisten, Fourieristen und Owenisten) als reaktionär ab.⁵

Aber auch die Liberalen des 19. Jahrhunderts haben sich deutlich von den Saint-Simonisten distanziert. Benjamin Constant tut die Ideen dieser Gruppe als politisch vulgär ab. Ihre sektenartigen Strukturen, ihr religiöser Eifer, ihr naiver Glauben an den wissenschaftlichen Fortschritt und ihre Hoffnung auf eine Erneuerung der Gesellschaft durch eine einträchtige Partnerschaft von Mann und Frau stoßen ihn ab (vgl. Constant 1992).⁶

- 2 Aus einem alten Adelsgeschlecht stammend, ist Saint-Simon einer der schillerndsten Vertreter seiner Klasse während der Restauration. In den 1820er und -30er Jahren wird er als Autor zahlreicher Artikel sowie als Publizist kurzlebiger Zeitschriften und Monographien wie *Du système industriel* (1820/22), *Catéchisme des industriels* (1823/24) und *De l'organisation sociale* (1824) bekannt, mit denen er sich durch radikale Angriffe auf die gesellschaftlichen Eliten, die keinen produktiven Beitrag für die Gesellschaft leisten, einen Namen macht. Folgenswer für die weitere Entwicklung des Saint-Simonismus ist seine Forderung einer sittlichen Neuorientierung innerhalb der Gesellschaft. Diese Ansicht vertritt er in seinem posthum gedruckten Buch *Le Nouveau Christianisme* (1825), in dem er behauptet, dass die christliche Moral veraltet sei (Saint-Simon 1825: 12 ff.).
- 3 Die ursprüngliche Gruppe besteht aus Olinde Rodrigues, Saint-Amand Bazard, Philippe Buchez, Prosper Enfantin, Pierre-Isidore Rouen und Paul-Mathieu Laurent. Wie Saint-Simon argumentieren sie zunächst, dass der radikale industrielle Wandel eine grundlegend neue Philosophie und Gesellschaftstheorie erfordere. Doch dann fangen sie an, die Ideen Saint-Simons weiterzuentwickeln. Am 1. Juni 1825 gründen sie die Zeitschrift *Le Producteur, journal de l'industrie, des Sciences et des Beaux-Arts*. Sie schaffen Arbeiter- und Wohngemeinschaften und leben zeitweise in einer Art Kommune, die sektenartige Züge annimmt. Einige von ihnen setzten sich für die Abschaffung des Erbschaftsrechts und ein neues Bankwesen ein, andere forderten die Befreiung der Frau und die Lösung der sozialen Frage, wiederum andere wollten durch die Förderung von Infrastrukturmaßnahmen oder die Industrialisierung des Gewerbes und der Landwirtschaft ein neues Zeitalter einläuten. Das Bild in der Literatur bleibt bis heute diffus. Vgl. Petermann 1983; Emge 1987; Siebers-Gfäller 1992.
- 4 Bereits 1832 werden sie verboten. Es folgt die Inhaftierung von führenden Mitgliedern. Nach ihrer Freilassung kehren viele Anhänger Saint-Simons in ihre bürgerlichen Berufe zurück. Andere sind noch bis 1848 politisch aktiv, teilweise auch im Ausland, oder schließen sich der Arbeiterbewegung an. Dazu zählen auch viele Frauen, die bis 1834 ihr eigenes Sprachrohr, *La Femme Nouvelle*, in Paris aufrechterhalten.
- 5 Diese Abgrenzung beschäftigte ihn Zeit seines Lebens. Noch während einer Auseinandersetzung innerhalb der Internationalen Arbeiterassoziation geht Marx darauf ein: „Die ersten Sozialisten (Fourier, Owen, Saint-Simon etc.) mussten sich – da die sozialen Verhältnisse noch nicht genug entwickelt waren, um der Arbeiterklasse die Konstituierung als politische Partei zu ermöglichen – auf Träume von der Mustergesellschaft der Zukunft beschränken und alle Versuche, wie Streiks, Koalitionen, politische Aktionen, verteilen, die von Arbeitern unternommen worden waren, um ihre Lage etwas zu verbessern. Wenn wir aber kein Recht haben, diese Patriarchen des Sozialismus zu verleugnen, ebenso wenig wie die modernen Chemiker das Recht haben, ihre Väter, die Alchimisten, zu verleugnen, müssen wir uns doch hüten, in ihre Fehler zurückzufallen, die, würden sie von uns begangen, unverzeihlich wären.“ (Marx 1962: 301 f.)
- 6 Gleichwohl lässt sich die sozialkritische Literatur des 19. Jahrhunderts von dem zeitdiagnostischen Paradigma Saint-Simons inspirieren, wie die Romane von George Sand, Victor Hugo oder Eugène Sue zeigen.

Das politische Programm der Saint-Simonistinnen verschwindet bis heute hinter solchen Aussagen. Dabei sind ihre Forderungen nach einer rechtlichen Gleichstellung der Frau und gleichen Bildungschancen für Jungen und Mädchen ihrer Zeit weit voraus. Die spätere Frauenforschung und auch die Geschlechterforschung haben sich dem Saint-Simonismus allerdings nur am Rande angenommen (vgl. Régnier 2001: 16 ff.). Die Gründe dafür liegen zweifellos in der nur temporären öffentlichen Existenz der Bewegung und ihren radikalen Positionen; vor allem der antiklerikalen Haltung vieler Anhängerinnen. Neuere Arbeiten haben den saint-simonistischen „Entwurf der Weiblichkeit“ (Ferruta 2014) herausgearbeitet, dabei aber die politischen Forderungen der Saint-Simonistinnen und ihre deutliche Abgrenzung vom saint-simonistischen Bild der Frau und der Familie außer Acht gelassen. Das Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es deshalb, die Saint-Simonistinnen als wichtige Vorläufer der feministischen Bewegungen darzustellen und ihren Beitrag für die Ideengeschichte herauszustreichen.

Aus meiner Sicht verdient die Gruppe vor allem aus drei Gründen Beachtung: Erstens ist der Feminismus, den sie entwickeln, ein pragmatischer, der sich auf aktuelle politische Debatten konzentriert. Er bezieht sich auf die alltäglichen Lebenserfahrungen der Protagonistinnen und die aktuell politischen Debatten und nicht auf abstrakte Ideen, Weltbilder oder Normensysteme wie bei den Männern innerhalb der saint-simonistischen Bewegung, die es vorziehen, den großen Wandel der Gesamtgesellschaft und des Staates zu propagieren und konkrete soziale Missstände bis dahin auf sich beruhen zu lassen (vgl. Moses 1984: 41 ff.).

Zweitens vertreten die Saint-Simonisten die Ansicht, dass Männer und Frauen von Natur aus verschieden seien. Das rechtfertigt für sie auch soziale und rechtliche Ungleichheit. Ausgangspunkt der Argumentation der Saint-Simonistinnen ist dagegen nicht die Rolle der Frau oder Mutter, sondern die der Ehepartnerin, Arbeiterin und Bürgerin, also ein Gleichheitsansatz, der sich aber von der zeitgenössischen Rollenverteilung stark unterscheidet. Dementsprechend rücken sie auch Schlüsselfragen von Bildung, Eigentum und Lohnarbeit in den Mittelpunkt und gehen mit ihrer Forderung nach einer finanziellen wie rechtlichen Selbstständigkeit der Frau weit über die politischen Programme der Frühsozialisten hinaus.

Drittens machen ihre Artikel einen internen Organisationskonflikt innerhalb der saint-simonistischen Bewegung deutlich. Freie Liebe, wie sie die Saint-Simonisten propagieren, hat für die arbeitenden Mütter andere rechtliche, soziale und finanzielle Konsequenzen als für die Männer. Diese Effekte verstärken die meritokratischen Strukturen innerhalb der Bewegung noch, fehlt den Frauen und ihren Kindern doch jede sichere und nachhaltige Lebensgrundlage. Auch verweisen die Saint-Simonistinnen in aller Schärfe auf die mehrfache soziale und rechtliche Ausgrenzung von Frauen in der französischen Gesellschaft: als finanziell und privatrechtlich abhängige Töchter und Ehefrauen, als ungebildete Arbeiterinnen und als Bürgerinnen ohne politische Rechte. Mit ihren Themen zeigen die Saint-Simonistinnen die Überkreuzung von Geschlecht und Klasse und im Speziellen von Bildung und Arbeit, wie sie noch heute in den Debatten um Intersektionalität diskutiert werden (vgl. Becker-Schmidt 2007: 56 ff.; Knapp 2008: 138 ff.; Butler 2009; Maihofer 2015: 305 ff.; Hancock 2016).

Und auch im liberalen und konservativen Spektrum wird Saint-Simons Vision einer Industriegesellschaft als eine Alternative zu einer revolutionären Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet. In den Werken von Augustin Thierry und Auguste Comte lassen sich seine Gedanken ebenso nachweisen wie bei John Stuart Mill und Lorenz von Stein. Vgl. zur deutschen Rezeptionsgeschichte Petermann (1983: 83).

1. Die Anfänge der Saint-Simonistinnen

Als die Saint-Simonisten Ende der 1820er Jahre damit beginnen, Mitglieder in den Arbeiterbezirken von Paris zu werben, rekrutieren sie nicht selten ganze Familien. Die weiblichen Mitglieder der Saint-Simonisten sind daher vor allem Ehefrauen, Schwestern, Cousinen und Töchter. Die meisten von ihnen arbeiten als Hilfsarbeiterinnen in der Textilindustrie und haben eine unzureichende Bildung. Sie suchen in der Bewegung vor allem sozialen Halt. So gibt es Unterstützung für Frauen im Wochenbett sowie kostenfreie Unterrichtsstunden in Schreiben und Lesen, die nicht zuletzt von Mädchen und unverheirateten Frauen gerne wahrgenommen werden, da sie gewöhnlich von der Schulbildung ausgeschlossen sind. Einige Projekte richten sich auch direkt an Frauen, etwa ein kostenloses Impfprogramm für Mütter und ihre Kinder sowie kooperative Workshops für Näherinnen (vgl. Pilbeam 2013: 25 ff.).

Saint-Simon selbst hat nie ein besonderes Interesse an ‚der Frau‘ in der politischen Gemeinschaft gezeigt. Aber er unterstreicht ihre vermeintliche Spiritualität. Frauen sind für ihn durch ihr angeblich großes Einfühlungsvermögen, ihr starkes Bindungsbedürfnis und ihre soziale Fürsorge ein wichtiges Element bei der sittlichen Erneuerung der Gesellschaft. In diesem Sinne formulieren auch die Saint-Simonisten die Rolle ‚der Frau‘ (vgl. *Enfantin* 1832a: 1 ff.). Die Betonung der Geschlechterdifferenz und die Zuschreibung geschlechtsspezifischer Aufgaben in der Gesellschaft geben allerdings nur die allgemein geteilten Geschlechterrollen der Zeit wieder. Danach bestehen eine Ineinssetzung des Mannes mit dem Allgemeinen, der öffentlichen Sphäre, und eine Identifikation der Frau mit der Familie und dem Privaten. Diese Unterscheidung findet sich u.a. bei Desmahis (Joseph François Edouard de Corsembleu), die dieser bereits in seinem Artikel „Femme“ für die *Encyclopédie* zur Charakterisierung der Frau nutzt. Desmahis hebt die moralischen Tugenden der Frauen hervor, in deren Obhut das Glück und die Gesundheit der Familie und damit der Nation liegen (vgl. Desmahis 1751: 468 ff.).

Die Philosophie der ‚natürlichen‘ Geschlechterunterschiede, die unter den Saint-Simonisten auch in religiösen Kategorien beschrieben wird (‚die Frau‘ mit ihrer Bereitschaft zu lieben, zu gebären und zu betreuen), hat aber auch ihre Kritiker in der Bewegung (vgl. Moses/Rabine 1993). Philippe-Joseph-Benjamin Buchez argumentiert gegenüber *Enfantin*, dass Männer und Frauen mit ähnlichem Charakter und Fähigkeiten geboren werden und Unterschiede nur der Bildung zuzuschreiben seien. Buchez' Version des Feminismus ist auf die individuellen Rechte und Möglichkeiten gerichtet. *Enfantin* antwortet, dass der radikale Individualismus, auf den Buchez seine Analyse stütze, letztlich zu Terror und Gewalt führe, weil er nur die egoistischen Impulse von Individuen ermutige. Darüber hinaus widerspricht es dem von ihm propagierten Assoziationismus zwischen Männern und Frauen, die zusammen eine ordentliche und friedliche Gesellschaft im Einklang mit der Natur aufbauen sollen. Die Debatte löst sich auf, als Buchez 1829 aus der Bewegung austritt (vgl. Moses 1984: 4 ff.).

Von 1831 an gründen Frauen in Anlehnung an die männlichen Strukturen eine separate weibliche Hierarchie innerhalb der Saint-Simonistinnen. Beide Organisationen sind in drei Klassen eingeteilt und werden von *Enfantin* und Saint-Amand Bazard im Falle der Männer bzw. von Claire Bazard, Ehefrau von Saint-Amand, auf Seiten der Frauen geleitet.⁷ *Enfan-*

7 Claire Bazard gilt als „Mutter“ der „Töchter“ von Saint-Simon und ist verantwortlich für die Weitergabe der Lehre unter den Frauen. In ihren Briefen an *Enfantin* berichtet sie über ihre Schwierigkeiten, denselben Respekt von den „Töchtern“ zu erhalten, die Saint-Amand Bazard und *Enfantin* von ihren „Söhnen“

tin versucht daraufhin, die männliche und weibliche Organisation auf allen Ebenen zusammenzuführen, so dass es jeweils eine Doppelspitze gibt, was jedoch nicht gelingt, da die Frauen in der neuen Organisation eine deutliche Minderheit bilden. So bleibt der Sitz an der Spitze neben *Enfantin*, als Repräsentation der weiblichen Mitglieder, leer. Die drei führenden Frauen in der Organisation, *Claire Bazard*, *Cécile Fournel*⁸ und *Aglaré Saint-Hilaire*⁹, stoßen zudem immer mehr auf Ablehnung unter den weiblichen Mitgliedern (vgl. *Voilquin* 1987: 118f.). Eine wichtige Rolle spielt dabei, dass sich die zumeist jungen Lohnarbeiterinnen mit den klassischen Rollen der zurückhaltenden Jungfrau, liebenden Mutter und fürsorglichen Ehefrau nicht identifizieren können. Berufstätige Frauen wie *Suzanne Voilquin* (eine Hebamme) sowie *Reine Guindorf* und *Désirée Veret* (beide Näherinnen) bringen offen ihre Unzufriedenheit mit dem Frauenbild der Saint-Simonisten zum Ausdruck (vgl. *Voilquin* 1987: 110). Als sie auf wenig Rückhalt in der Organisation stoßen, beginnen sie neue Strukturen aufzubauen.

2. Die Debatte um das Scheidungsrecht

Der Bruch mit den Saint-Simonisten vollzieht sich 1832 aufgrund einer aktuellen politischen Debatte über das Scheidungsrecht. Dass dieses für Saint-Simonisten solch tragende Bedeutung gewinnt, liegt daran, dass sie wie die Anhänger *Charles Fouriers* die Überzeugung von der anstehenden sexuellen Befreiung der Frauen teilen. Danach kann eine Gesellschaft nur harmonisch werden, wenn sie auf der freien Liebe zwischen Mann und Frau basiert. Diese stellt in den Augen *Fouriers* eine dauerhafte monogame Beziehung in Frage. Deshalb sollen Frauen und Männer, wenn erst einmal die rechtlichen und ökonomischen Voraussetzungen erfüllt seien, eine Beziehung mit einer beliebigen Anzahl von Menschen eingehen können (vgl. *Fourier* 1848: 459 ff.; vgl. auch *Saage* 2001: 80 f.).

Viele Saint-Simonistinnen und Saint-Simonisten teilen das Leitbild einer auf körperlicher Anziehung und geistiger Harmonie beruhenden Beziehung. Sie entwerfen das Ideal einer Liebe, die auf Zuneigung und Aufrichtigkeit beruht. Das führt unweigerlich zur Kritik an der traditionellen Ehe. So heißt es schon bei *Enfantin*: „Es ist wichtig, dass eine Harmonie zwischen Mann und Frau entsteht, denn ihre Beziehung war bisher immer gewalttätig oder unecht; Lüge und Gewalt müssen verschwinden“ (*Enfantin* 1832a: 8). Einige verwerfen sogar die traditionelle Ehe als „schreckliche Ausbeutung“ (*Démar* 1833: 13). Dagegen propagieren sowohl die Saint-Simonisten als auch die Saint-Simonistinnen das Bild einer Beziehung, in der

„Mann und Frau [...], wenn beide sich lieben gelernt haben, in Erfüllung einer gemeinsamen Aufgabe und als eine Manifestation ihres gemeinsam gewünschten Schicksals heiraten. Unter dieser Bedingung wird die Verbindung geheiligt sein, wird sie ihre ganze Kraft durch Selbstverleugnung und Selbstbezogenheit entwickeln. Sie wird religiös sein.“ (*Rodrigues* 1832: 60 ff.)

erwarten können. Am 26. Oktober 1830 wird sie als erste Frau in den zweiten Grad der Hierarchie aufgenommen (vgl. *Voilquin* 1987: 112).

- 8 *Forunel* ist unter den prominenten Saint-Simonistinnen die beliebteste Frau. Ihr besonderer Einfluss ist aber nicht nur auf ihre selbstbewusste Art, sondern auch auf die Rolle ihres Ehemannes als Finanzverwalter der Saint-Simonisten zurückzuführen. (vgl. *Voilquin* 1987: 112 f.).
- 9 *Saint-Hilaire* ist mit *Enfantin* seit ihrer Kindheit befreundet und gehört zu den Saint-Simonistinnen, die sich Anfang 1830 in der *Rue Monsigny* niederlassen. Nach dem Austritt von *Claire Bazard* übernimmt sie die Führung der weiblichen Anhänger. (vgl. *Moses* 1984: 57)

In diesem Augenblick wird die Zeugung „die Frucht größter Liebe“ (ebd.).

Als nach der Julirevolution die Liberalen das Recht auf Scheidung, das während der Restauration kein politisches Thema gewesen ist, wieder auf die Tagesordnung setzen (vgl. Phillips 1988), melden sich auch die Saint-Simonisten zu Wort.¹⁰ Odilon Barrot schlägt die Wiedereinsetzung des Gesetzes von 1803 vor, das die Scheidung in gegenseitigem Einverständnis erlaubte.¹¹ Allerdings ist die Positionierung der Saint-Simonisten zu Beginn nicht einheitlich. „Die Scheidung“, heißt es bei *Enfantin*, die „gefordert wird, hat nichts mit dem Ziel der Gleichberechtigung von Mann und Frau zu tun und besteht nur in einer Negierung des christlichen Gesetzes; sie ist ein desaströses Ziel“ (*Enfantin* 1832a: 12). Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung spricht sich *Bazard* für die traditionelle Ehe aus; *Enfantin* unterstützte dagegen das Scheidungsrecht.¹² Dabei betont *Enfantin*, dass die Scheidung im Interesse der Gesellschaft sei, wenn die Beziehung zwischen den Eheleuten unhaltbar werde. Die Ehe sei nicht nur eine „komplette Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau“, sie sei auch eine „heilige Verbindung zwischen den Generationen“. Daher sei es wichtig, Ehen zu bilden. Doch Ehen garantieren nicht das Versprechen auf Liebe, die wichtigste Grundlage einer innigen Beziehung. Daher müsse es auch temporäre Ehen geben. Vor allem aber dürfe nicht der Staat oder die Kirche über die Länge einer Beziehung bestimmen.¹³ Unterstützung erhält *Enfantin* in der Debatte von *Olinde Rodrigues*, der ebenfalls unterstreicht: „An dem Tag, an dem [...] die Aufrechterhaltung des normalen Zustands der Ehe zwischen Mann und Frau“ schwierig werde; „an dem Tag“, an dem sie nur noch „schmerzhafte Tränen“ hervorrufe, sei es „angebracht“, im „persönlichen Interesse der Ehegatten“ sowie „im gesellschaftlichen Interesse“, das „Recht auf Scheidung“ einzuräumen (*Rodrigues* 1832: 60).

1832 veröffentlicht *Michel Chevalier*, Herausgeber von *Le Globe*, eine Reihe von langen Artikeln, angeblich zur Unterstützung der Vorschläge der Regierung zur Wiedereinführung des Scheidungsrechtes. Tatsächlich stellen sie aber auch eine Weiterentwicklung der internen Positionierung der Saint-Simonisten dar. Die Reihe beginnt mit dem 1832 publizierten Artikel *De la Femme*, der unter dem Namen von *Charles Duveyrier* erscheint. Er endet mit einem starken Plädoyer für die freie Liebe: Man wird „Männer und Frauen vereint in einer Liebe“, sehen, heißt es darin, die „weder Abkühlung noch Eifersucht kennt“ (*Le Globe*, 2. Januar 1832). Zwei Monate darauf verfasst *Chevalier* einen langen Artikel „über die Beziehungen zwischen Mann und Frau“. Darin verteidigt er nicht nur die sexuelle Partnerschaft beider Geschlechter jenseits der Ehe, sondern greift auch das Zölibat der katholischen Kirche an: „in der Zukunft wird die Abtötung des Fleisches nicht mehr heilig sein“, wie dies für „die christlichen Priester“ heute gelte. „Der Priester wird sein Gesicht nicht verbergen

-
- 10 Die Abgeordnetenkammer stimmt zweimal (1831 und 1832) darüber ab. Allerdings wird er von der Pairskammer immer wieder abgelehnt.
- 11 Während der Französischen Revolution war es 1792 eingeführt worden. Das Bürgerliche Gesetzbuch von 1804 reduzierte allerdings die Rechte von Frauen wieder. In der Restauration wurde das Scheidungsrecht ganz abgeschafft.
- 12 Dabei schreckt er auch vor persönlichen Enthüllungen nicht zurück. Als Ende 1831 das Scheidungsrecht in der Abgeordnetenkammer debattiert wird und *Bazard* im Rahmen dieser Debatten die monogame christliche Ehe verteidigt, macht *Enfantin* den Ehebruch von *Bazards* Frau publik (vgl. *Pilbeam* 2013: 48 ff.).
- 13 „Ebenso ist die Einführung der Scheidung, unter dem Blickwinkel der Gleichberechtigung von Mann und Frau, für die Auflösung fehlerhafter Verbindungen sinnvoll, aber wir müssen neue schaffen. Daraus folgt, dass wir in sittlicher Hinsicht die gleichen Angriffe wie in der politischen Ordnung vornehmen müssen, selbst wenn diese Angriffe falsch sind. Ohne Zweifel ist unsere Absicht gut, [es gibt nur] Auflösung und Zerstörung; und in Bezug auf die Zukunft Reorganisation und Neuschaffung. Mit anderen Worten [...] ist es der Fortschritt; wir folgen dem Lauf der Zeit“ (*Enfantin* 1832a: 13; vgl. *Pilbeam* 2013: 34).

und sein Fleisch nicht verleugnen müssen“. Männer und Frauen werden sich aufgrund ihrer physischen Anziehung und geistigen Fähigkeiten lieben. Die Ehe werde „nicht mehr ein Gefängnis für die Frau“ sein, „ein unüberwindbares Hindernis“ zwischen denen, die zu „gegenseitiger Feindschaft“ (*Le Globe*, 19. März 1832) verurteilt worden sind. Stattdessen verkündet Chevalier nun, dass die freie körperliche Liebe auch spirituelle Qualitäten habe und der Erneuerung der Gesellschaft diene.

Der Artikel stößt schnell auf Ablehnung. *Enfantin* und *Rodrigues* distanzieren sich. Auch viele Saint-Simonistinnen sind entsetzt. Sie rechtfertigen das traditionelle Ehe- und Treuemodell, auch wenn sie die Neudeutung der Ehe als egalitäre partnerschaftliche Beziehung mittragen. So verteidigen sie auf der einen Seite ein Bild der Frau als sexuelles Wesen, das ihr gesellschaftlich immer noch abgesprochen wird. Auf der anderen Seite vertreten sie aber die Auffassung, dass die Idee sexueller Freiheit in einer Gesellschaft, die den Frauen sonst keinerlei rechtliche und finanzielle Selbstständigkeit zugesteht, in ihr Gegenteil umschlägt. Deutlich wird dies für sie schon an den diskutierten Gesetzesvorlagen. In ihnen gibt es deutliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern. So verliert eine Frau, wenn sie ihren Ehemann verlässt, bevor sie geschieden ist, jeglichen Anspruch auf das Sorgerecht für ihre Kinder, während dies umgekehrt nicht gilt. Auch darf sie mit keinem finanziellen Ausgleich rechnen. Dies sind für die Saint-Simonistinnen Gründe, wie die Kommentare in *Le Globe* deutlich machen, den Gesetzentwurf abzulehnen. So schreibt *Elise Celnart*, Autorin eines Buches über bürgerliche Etikette (*Celnart* 1834), einen langen Brief an *Enfantin*, der am 5. Februar 1832 veröffentlicht wird. Sie argumentiert darin, dass das Scheidungsrecht verheerende soziale Folgen habe. Vor allem aber spielt sie auf die von den Saint-Simonisten gepriesene freier Liebe an, die sie eine „intrigante Obsession für sexuelle Lust um ihrer selbst willen“ nennt, die nur die Bedürfnisse der Männer bediene, jedoch fast nichts mit der Frau zu tun habe.

Damit benennt *Celnart* eine soziale Erfahrung, die viele Saint-Simonistinnen teilen. Denn sie erleben die „freie Liebe“ in einem ihnen feindlich gesinnten sozialen Umfeld. Geseiterte Beziehungen, ungewollte Schwangerschaften und Geldnöte treiben auf tragische Weise eine Reihe von Saint-Simonistinnen in den Selbstmord. Dazu gehört auch *Claire Demar*. Kurz vor ihrem Suizid schreibt sie zwei kleine Schriften, *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme* (1833) und *Ma loi d'avenir* (1834). Darin lehnt die Autorin die herkömmliche Ehe als Unterwerfung und Entrechtung der Frau ab,¹⁴ macht aber auch deutlich, dass die Familie als solche geschützt bleiben muss. *Suzanne Voilquin* betont nach dem Suizid ihrer Freundin, dass die „göttliche Kraft“ der Liebe für Frauen nur in einer Gesellschaft gelten könne, in der die Frauen finanziell und rechtlich unabhängig seien (*Voilquin*, in: *Démar* 1834, 17 ff.).

Die Artikel in *Le Globe*, mit denen die Saint-Simonisten und Saint-Simonistinnen die herkömmliche Sexualmoral ihrer Zeit herausfordern, führen schließlich zum Verbot der Gruppe und zur Inhaftierung führender Mitglieder. Die Herausgabe der Zeitschrift muss eingestellt werden. Im April 1832 klagt ein Pariser Schwurgericht die führenden Saint-Simonisten wegen Gefährdung der öffentlichen Moral, Gründung einer illegalen Organisation und betrügerischer Verwendung von Geldern an.¹⁵

14 *Carole Pateman* (1988) hat in ihrem Werk „The Sexual Contract“ diesen Aspekt historisch und politiktheoretisch herausgearbeitet.

15 *Enfantin*, *Charles Duveyrier* und *Michel Chevalier* werden zu einem Jahr Gefängnis und einhundert Franken Geldstrafen verurteilt, andere Saint-Simonisten wie *Rodrigues* und *Barrault* kommen mit fünfzig

3. Eine eigene Zeitschrift als Sprachrohr der Saint-Simonistinnen

Suzanne Voilquin gehört zum engen Autorinnenkreis der am 15. August 1832 erstmals erscheinenden Zeitschrift *La Femme libre. Apostolat des Femmes*, der ersten saint-simonistischen Frauenzeitung (Chupin 2009).¹⁶ Um ihre Unabhängigkeit von Männern zu unterstreichen, unterzeichnen die Herausgeberinnen und Autorinnen nur mit ihren Vornamen. Sie verstehen sich als Avantgarde, intellektuelle Elite, revolutionäre Arbeiterinnen, kurz gesagt als „freie Frauen“. „Wir werden über Moral, Politik, Wirtschaft, Literatur und Mode sprechen“, heißt es in der ersten Ausgabe,

„und uns dabei nicht nach bestimmten Meinungen oder Regeln richten, sondern aus unserem Herzen sprechen. Wir halten uns an die Wissenschaften und die Freiheit der Gedanken. Denn das, was wir wollen, ist vor allem die Befreiung der Frauen von ihrem Zustand der Befangenheit und des Zwanges, in dem sie die Gesellschaft hält. Wir wollen, dass sie in aller Aufrichtigkeit ihres Herzens sagen können, was sie sich vorstellen und was sie in Zukunft wollen.“ (Marie-Reine, *La Femme libre*, Nr. 1: 8)

Den Herausgeberinnen geht es darum, den Frauen eine Plattform zu geben, wo sie ihren eigenen Erfahrungen und Interessen Ausdruck geben können. Dementsprechend nennen sie ihre Zeitschrift nach der zwanzigsten Ausgabe im Oktober 1833 auch um. Aus *La Femme Nouvelle. Apostolat des Femmes* wird *La Femme Nouvelle. Tribune des Femmes*.¹⁷ Wichtigstes Ziel ist es, den Frauen eine Stimme innerhalb der Gesellschaft und auch innerhalb der saint-simonistischen Bewegung selbst zu geben. Denn in der Regel, so Voilquin,

„haben die Frauen unter uns, wie auch anderswo, wenig Verständnis für die Freiheit, die ihnen versagt ist; sie sind fast alle noch unter dem Einfluss oder dem Willen des Mannes; sie haben kein Vertrauen in sich selbst. Unter dem Bann der brillanten Theorien, die uns die Herren vermacht haben, wagen sie es nicht, ihre schwache und ängstliche Stimme zu erheben; schließlich haben sie nicht das Gefühl und das Selbstbewusstsein, ihre eigenen Fragen zu stellen.“ (Suzanne, *La Femme nouvelle*, Nr. 10: 106f.)

Genau dies wollen die Herausgeberinnen und Autorinnen verändern. Dabei sind sie sich der politischen Bedeutung ihres Unternehmens bewusst: „Ja, meine Herren“, schreiben sie,

„es gibt den Anfang einer Vereinigung zwischen uns; die Frauen sammeln sich unter dem Banner der *Femme Nouvelle*. Bereits in der Broschüre mit dem gleichen Namen, die ausschließlich von Frauen geschrieben wird, haben wir alles getan, damit jeder auf seine Weise, seine Gefühle und Wünsche für die Zukunft zum Ausdruck bringen kann [...]; bereits in den ersten Arbeiten haben wir gefühlt, dass unsere Anstrengungen sehr von den ihren verschieden sind, und später, wenn wir unsere Stärke und den Wert unserer Arbeit in jeder Hinsicht besser verstanden haben, werden wir an ihrer Seite unseren Platz als Gleiche einnehmen.“ (Suzanne, *La Femme nouvelle*, Nr. 9: 99)

Franken Strafe davon. Zum Teil mittellos, teilen sich die Mitglieder schließlich nach der Entlassung von Entantin und Duveyrier in verschiedene Gruppen auf (vgl. Pilbeam 2013: 25 ff.).

- 16 In einer Selbstanzeige dieser Zeitschrift heißt es: „Diese kleine Broschüre, geschrieben und publiziert von Frauen für Frauen, erscheint [...] zum Preis von 15 Cent. [...] Kontaktieren Sie uns täglich (außer sonntags) von 12.00 bis 16.00 Uhr, Rue de Caire, No. 17, im Parterre. Jeanne Désirée, Gründerin. Marie-Reine, Direktorin.“ So stellen sich Marie-Reine Guindorf und Désirée Véret, in deren Wohnung die Zeitung gedruckt wird, ihren Leserinnen vor. Zu den weiteren Autorinnen gehören Suzanne [Voilquin], Isabelle [Gobert] und Célestine [Montagny]. Die Identität der anderen Autorinnen ist nicht geklärt.
- 17 Die Zeitung wird nach der einunddreißigsten Ausgabe im April 1834, nach den Aufständen in Paris und Lyon, verboten.

Diese Ankündigung kann als Manifestation eines frühen, differenzierten Gleichheitsfeminismus gelten, dessen Kern Joan Scott als ‚egalitäre Differenz‘ gekennzeichnet hat (vgl. Scott 1996; 1998: 33; 1996). Bei Anerkennung der Unterschiede wird doch die Gleichheit von Mann und Frau als Bürger beziehungsweise Bürgerin betont. Diese Gleichheit umfasst erstens die zivilrechtliche Gleichstellung der Frau, zweitens ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit, was für die Autorinnen Bildungsmöglichkeiten für Frauen, das Recht und den Anspruch auf Arbeit und das Recht der freien Berufswahl einschließt, und drittens gleiche politische Teilhabe.¹⁸ Die Herausgeberinnen heben dabei immer wieder hervor, dass diese Forderungen sich gegenseitig bedingen, sie also nicht nur an sich wichtige Ziele sind, sondern die eine die Voraussetzung für die jeweils andere Forderung bildet. So ist die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Frauen für sie eine notwendige Voraussetzung für ihre rechtliche wie politische Gleichstellung. Dieses Thema taucht in der Zeitschrift dementsprechend immer wieder auf. Marie-Reine Guindorf formuliert es so:

„Was wir meinen, wenn wir von Freiheit, von Gleichheit sprechen [...], ist die Möglichkeit, Eigentum zu besitzen; solange wir dieses Recht nicht haben, werden wir immer die Sklaven der Männer sein. Wer für unsere materiellen Bedürfnisse sorgt, kann immer verlangen, dass wir uns seinen Wünschen unterwerfen. Es ist sehr schwierig, frei zu sprechen, wenn man nicht die Mittel hat, unabhängig zu leben.“ (Marie-Reine, *Tribune des Femmes*, Nr. 1: 204)

Wie eng die drei Forderungen für die Autorinnen zusammenhängen, wird bereits in den ersten Nummern deutlich. Hierin greifen sie die Debatte über das geltende Eherecht auf, das den Gehorsam der Frau gegenüber ihrem Gatten, der auch das alleinige Sorgerecht für die Kinder trägt, hervorhebt und sie in allen finanziellen Angelegenheiten und rechtlichen Ansprüchen entmündet (vgl. Gertrude, *La Femme nouvelle*, Nr. 13: 155). „Ist das nicht Sklaverei für Frauen“, fragt Guindorf, „wenn es das Recht des Mannes ist, dass die Frau ihm zu folgen hat, wohin es ihm auch gefällt zu gehen, unabhängig von den Gründen, die sie hat zu bleiben?“ (Marie-Reine, *La Femme nouvelle*, Nr. 10: 113) Die Antwort, die die Saint-Simonistinnen auf diese Frage geben, ist programmatisch: Was sind die Ansprüche der Frau, „was sind ihre Rechte? Sie hat keine.“ (ebd.) Doch sie lehnen die Ehe als solche nicht ab, wie es Michel Chevalier tut. Was sie fordern, sind die rechtliche und finanzielle Gleichstellung der Ehegatten. Das bedeutet für sie autonome Lebensführung der Ehepartner, gleiches Vertretungsrecht beider Eltern hinsichtlich ihren Kindern, gleiche Mitspracherechte bei der Erziehung und Schutz der Familienmitglieder vor häuslicher Gewalt. Die Saint-Simonistinnen machen dabei deutlich, dass nur bezahlte Arbeit Voraussetzung für die finanzielle, rechtliche und kulturelle Unabhängigkeit der Frauen sein kann.

Damit stehen die Saint-Simonistinnen für einen entscheidenden mentalen Wandel und programmatischen Neuansatz innerhalb der Frauenbewegung.¹⁹ Arbeit gilt ihnen als Bürgertugend und Recht auf gesellschaftliche Teilhabe. Sie wird nicht mehr als entbehrungs-

18 Ihre politischen Forderungen spiegeln ihre sozialen Positionen wider: Die wenigsten Frauen aus der Arbeiterschicht, ob verheiratet oder ledig, können es sich leisten, auf Lohnarbeit zu verzichten. In einer Industriestadt wie Paris arbeiten die ungelerten Frauen meist in den Fabriken. Obwohl sie dort mehr verdienen als in anderen Tätigkeiten, bleiben ihre Löhne weit unter denen der Männer und das bei gleicher Arbeitszeit. Da ihr Lohn aber für die Familien unentbehrlich ist, arbeiten sie wie die Männer an sechs Tagen in der Woche meist elf und mehr Stunden. Für ihre mitunter auch unehelichen Kinder, für die sie keinen rechtlichen Vertretungsanspruch besitzen, müssen sie in dieser Zeit jemanden finden – und auch bezahlen – der sie beaufsichtigt.

19 Gemeinhin wird die Trennung von bürgerlicher und proletarischer Frauenbewegung in der 1848er Revolution und dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verortet (vgl. Lenz 2004: 665 ff.).

reiche und geschlechterspezifische Tätigkeit gedeutet. Freie Lohnarbeit, so das Credo der Autorinnen, eröffne eine Möglichkeit für Frauen, sich aus der sozialen Abhängigkeit zu befreien. Dementsprechend distanzieren sie sich von den bürgerlichen Frauen, die zu Hause bleiben können, aber eben auch nur ein „Anhängsel“ ihrer Männer seien (Suzanne, *Tribune des Femmes*, Nr. 6: 92). Gleichzeitig lehnen sie damit ein Ideal von Häuslichkeit ab, welches die Rolle der Frau als Hausfrau festigt und die Trennung der Geschlechter auch in der Arbeitswelt unterstreicht.

Gleichwohl erleben sie, dass es auch unter den Lohnarbeitern eine Unterscheidung nach Geschlecht gibt. Die Trennung auf dem Arbeitsmarkt ermöglicht es, ganze Arbeitsbereiche für Frauen zu schließen und sie deutlich geringer zu entlohnen. In ihren Beiträgen machen die Autorinnen diese Ungleichheiten deutlich, denn nichts prägt in ihren Augen das Selbstverständnis von Frauen mehr als die Partizipationsmöglichkeiten auf dem Arbeitsmarkt. Das unterscheidet ihren Ansatz von Karl Marx' und Friedrich Engels' (und einem Großteil der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts), die die Arbeit in den Fabriken als „Lohnsklaverei“ bezeichnen, weil sie weitgehend auf der Rechtlosigkeit der Arbeitnehmer gegenüber den Arbeitgeber beruht (Marx, *New-York Daily Tribune*, 29. März 1854). Ein Indikator dieser Lohnsklaverei ist für sie auch die Höhe des Arbeitsentgelts, welches nur ein Leben am Rande des Existenzminimums ermöglicht (vgl. Engels 1845). Die Saint-Simonistinnen sprechen sich indes für eine positive Bestimmung der Lohnarbeit aus, die sie als Grundvoraussetzung für Eigentum, die finanzielle und schließlich auch rechtliche Gleichstellung der Frauen werten. Ähnliche Ansätze finden sich in dieser Zeit nur bei Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill (vgl. Krause 2017a: 151 ff.).

Eines der wichtigsten Themen in den schmalen Heften ist das Recht auf Bildung – und zwar für Jungen und Mädchen in gleicher Weise. Der Grund für das Engagement der Frauen in diesem Bereich ist nicht nur, dass es für Mädchen kein Recht auf Bildung gibt, sondern auch, dass sie im Gesetzesentwurf von 1833, der die Einführung einer Knabenschule in jeder Gemeinde Frankreichs vorschreibt, keine Rolle spielen. Entsprechend scharf sind die Anmerkungen in *La Femme Nouvelle*. Marie Reine Guindorf kommentiert: „Ja, die Frau ist ein Sklave, weil man sie von Kindheit an mit Vorurteilen überschüttet und sie um ihre Ausbildung betrügt“ (Marie-Reine, *La Femme Nouvelle*, Nr. 10: 112). Dabei gehört das Recht auf Bildung für sie zu den Grundrechten eines jeden Bürgers und jeder Bürgerin. Vor allem für Mädchen sei es der Schlüssel dafür, dass sie ein selbstbestimmtes Leben führen und Verantwortung in der Familie und der Gesellschaft wahrnehmen können. Erst dann sei gewährleistet, „dass der Mann seine Frau nicht mehr als sein Eigentum, seine Sache“ betrachten könne, dass die Frauen „die gleichen Rechte und Möglichkeiten haben, ihre eigenen Ziele zu erreichen“; dass sie „den Beruf ergreifen können“, der zu ihnen passt, „ohne dass sie dazu gezwungen werden, sich nur in das Notwendige zu fügen“ (Marie-Reine, *La Femme nouvelle*, Nr. 10: 114). Damit spielt Guindorf vor allem auf die soziale Situation der Frauen an, die auf Hilfs- und Aushilfsarbeiten in Fabriken, im Kleinhandel und in Privathaushalten oder auf ungelernete Tätigkeiten in der Landwirtschaft angewiesen sind. Die Forderung nach einer guten Bildung, die wiederum die Chancen auf eine bessere Erwerbstätigkeit erhöht, zieht sich daher wie ein roter Faden durch die Artikel der *Femme Nouvelle*. Was die Autorinnen verlangen, ist „eine Reform in der Ausbildung von Frauen“, denn, so Marie-Reine Guindorf, „nur wenn sie eine ausreichende Bildung erhalten haben, die mehr ist, als das, was wir ihnen heute geben, können sie sich überall an der Seite der Männern als Gleiche gesellen“ (Marie-Reine, *La Femme nouvelle*, Nr. 10: 114).

Entsprechend energisch wendet sie sich gegen den Gesetzesentwurf von François Guizot. Dabei klagt sie nicht nur die gleichen Rechte für Jungen und Mädchen ein, sondern auch das Recht auf *höhere* Bildung: „Ich denke“, so Guindorf,

„bei einem so wichtigen Thema sollten sich die Frauen Gehör verschaffen. Als Menschen haben wir ein Recht auf Bildung, das wir nur äußerst eingeschränkt empfangen. Der Minister für Bildung hat einen Gesetzesentwurf vorgelegt, um die allgemeine Grundschulbildung [l’instruction primaire] einzuführen. Was bedeutet dieses Wort [primaire], wenn nicht die Anweisung, dass das Volk in engen Grenzen beschränkt werden muss? Man kann lesen und schreiben, das ist alles was man braucht. Verstehen diese Leute wirklich, was in ihrem Interesse ist, nämlich dass man allen Kindern die gleichen Entwicklungsmöglichkeiten geben soll? Was für Genies werden von der heutigen Gesellschaft eingeschränkt und erstickt, die, wenn man ihnen nur die Möglichkeit zur Entfaltung geben würde, die Kenntnisse, die man ihm geben würde, zum Nutzen aller einsetzen könnten!“ (Marie-Reine, *La Femme nouvelle*, Nr. 12: 144)

Dabei wehrt sich Guindorf heftig gegen den Vorwurf der „Gleichmacherei“, die angeblich die von Saint-Simon beschriebene natürliche Hierarchie der Menschen entsprechend ihren Fähigkeiten und Fertigkeiten in Frage stellt. „Man sagt, ich predige Gleichheit“, schreibt sie, „ja, aber nur für die Kinder. In diesem Alter sind wir alle gleich. Man glaubt nicht mehr an die Vorrechte der Geburt, aber wenn die gleichen Kinder nicht gefördert werden, dann verurteilt man sie zur Ungleichheit“ (ebd.). In doppelter Weise attackiert sie damit Herrschaftsstrukturen: zum einen die Männerdominanz in der Gesellschaft, zum anderen die ungleichen Zugangsbedingungen zu Bildung und Arbeit und damit den doppelten Ausschluss von Frauen an der sozialen Teilhabe.

In den letzten Ausgaben von *La Femme Libre* sind immer mehr die Anfeindungen herauszuhören, denen sich die Herausgeberinnen innerhalb und außerhalb der Saint-Simonisten ausgesetzt sehen. Gleichzeitig verschärft sich ihr Ton. Ihre Forderungen gehen nun weit über die zivil- und arbeitsrechtliche Gleichstellung der Frau hinaus. Was sie nun immer mehr fordern, ist auch ihre politische Teilhabe. Offen distanzieren sie sich von den Ansichten der Saint-Simonisten, die die politische Rolle der Frau weitgehend vernachlässigen. So erklärt Suzanne Voilquin bissig und ironisch zugleich:

„Was! Wir bitten nur um Gleichheit, und Sie befürchten, dass die Gesellschaft vor die Hunde geht. Ich kann mir gut eine Frau vorstellen, die wählt, die über den öffentlichen Haushalt debattiert, die öffentliche Fördermittel verwaltet und Richter ist. Sie würde nur ihren Mann stehen“ (Suzanne, *La Femme nouvelle*, Nr. 13: 167).

Sie gibt damit den Weg vor, den einzelne Aktivistinnen auch nach der Auflösung der Gruppe verfolgen. Neben der Einlösung privatrechtlicher Gleichheit treten sie für die Anerkennung der Frau als Bürgerin und damit die Zuerkennung ihrer öffentlichen Freiheitsrechte ein.

4. Die Saint-Simonistinnen als proletarische Frauenbewegung?

Die Artikel aus *La Femme Libre* sind wichtige Dokumente der Selbstbeschreibung und Selbstaufklärung von Frauen in der Julimonarchie. Ihre Autorinnen sprechen über die gesellschaftlichen Veränderungen, die notwendig sind, damit Frauen rechtlich wie ökonomisch Autonomie erlangen und als Gleiche Bürgerinnen werden können. Ihr Fokus liegt dabei auf der Beseitigung zivil- und arbeitsrechtlicher Benachteiligung von Frauen, welche die soziale Abhängigkeit der Frau verankern. Ihre Kritik basiert auf der Erkenntnis,

dass die Diskriminierung der Frauen bereits im privaten Raum beginnt. Was sie deshalb fordern, ist das gleiche Eherecht für Mann und Frau, aber auch eine allgemeine Bildung und berufliche Ausbildung beziehungsweise freie Berufswahl für Frauen und Mädchen, so dass es ihnen möglich wird, finanziell unabhängig zu leben (vgl. Marie-Reine, *La Femme Nouvelle*, Nr. 12: 144).

Deutlich unterstreichen die Autorinnen die Distanz ihres Ansatzes zu dem der bürgerlichen Frauen ihrer Zeit, deren soziale Absicherung und Ausbildung durch Männer erfolge und deren „Geist“ sie übernehmen (Suzanne, *Tribune des Femmes*, Nr. 6: 92). Wenn diese gebildeten Frauen ihre intellektuellen Fähigkeiten herausstellen, dann tun sie es aus einer privilegierten Stellung heraus, die Ausdruck ihrer Klasse, nicht jedoch ihres Geschlechtes sei. „Die privilegierten Frauen, in ihrem ganzen Glück, von ihrer eigenen Individualität eingenommen“ verstehen nichts von der „Hilflosigkeit des Leidens ihrer erniedrigten Mitbürgerinnen“; sie wissen nicht, „wie sie ihnen helfen können“, schreibt Sophie Caroline (*La Femme nouvelle*, Nr. 6: 94 f.). Diese Distanzierung macht den reformpolitischen Ansatz der Saint-Simonistinnen besonders deutlich, geht es ihnen doch um die Benennung meritokratischer Strukturen und die Abschaffung mehrfacher Diskriminierung durch Geschlecht, Bildung, Klasse und Arbeit.

Da die Kategorie ‚Frau‘ der direkte Ausdruck von sozialer Ausgrenzung und hierarchischer Arbeitsteilung ist, die beide durch die Zugehörigkeit zur Arbeiterklasse noch potenziert werden, sprechen sie sich für die Erneuerung der gesamten Gesellschaft aus. Das bringt sie in die Nähe der Arbeiterbewegung, die jedoch im 19. Jahrhundert wenig Verständnis für die spezifischen Bedürfnisse von Arbeiterinnen zeigt. Dennoch verstehen sie sich als Teil der emanzipatorischen Bewegung der unterdrückten sozialen Klassen. Sie hoffen, dass deren Befreiung auch die Emanzipation der Frauen einleiten werde. So schreibt Jeanne-Victoire Deroin:

„Wenn alle Menschen im Namen der Freiheit handeln und das Proletariat seinen Teil einfordert, werden wir Frauen dann passiv bleiben, wenn diese große gesellschaftliche Emanzipationsbewegung unter unseren Augen losbricht? Ist unser Schicksal derart glücklich, dass wir nichts zu fordern haben?“ (Deroin, *La Femme libre*, Nr. 1).

Und Guinsdorf ergänzt: „Frauen, ihr müsst verstehen, dass sich unser Schicksal immer nur mit dem des Volkes verbessert“ (Marie-Reine, *La Femme nouvelle*, Nr. 12: 147). Letztendlich scheitern sie aber an einem traditionellen Familienbild, das auch in der Arbeiterklasse weit verbreitet ist. Danach ist der Mann der Ernährer seiner Familie. Für die Frau bleibt nur die Rolle der Hilfsarbeiterin, andernfalls würde sie zu einer Konkurrentin auf dem Arbeitsmarkt. Im Gegensatz zu den ersten amerikanischen Frauenorganisationen, denen es in den 1830er Jahren gelingt, sich mit den neuen sozialen Bewegungen gegen die Sklaverei, den Rassismus oder die Vernichtung der indigenen Völker im Kampf gegen Ungleichheit zusammenzuschließen (vgl. Krause 2017b: 429 ff.; 474 ff.), bleiben die Saint-Simonistinnen weitgehend isoliert, selbst innerhalb der Arbeiterbewegung. „Wir sind als freie Menschen geboren, und die Hälfte der Menschheit kann nicht ohne die Ungerechtigkeit leben, andere unterwürfig zu machen“, heißt es verbittert in einem ihrer programmatischen Artikel (*La Femme libre*, Nr. 1).

Nach dem Verbot von *La Femme Libre* lösen sich die institutionellen Strukturen der Saint-Simonistinnen zwar auf. Doch die meisten Aktivistinnen bleiben politisch aktiv. Marie-Reine Guindorf schließt sich den Fourieristen an (vgl. Riot-Sarcey 2002: 67, 95). Sie unterrichtet in einem Verein für Volksbildung, der *Société Libre pour l'instruction du*

Peuple (vgl. Daumard 1996: 529; Mallet 1980: 207). Jeanne Désirée Veret reist nach Streitigkeiten mit Prosper Enfantin nach England, wo sie sich den Owenisten Anna Wheeler und Leopold Gay zuwendet.²⁰ Eugénie Niboyet geht 1833 nach Lyon, wo sie die erste feministische Zeitung außerhalb von Paris (*Le Conseiller des Femmes*) ins Leben ruft. 1834 gründet sie eine Schule für Frauen. Zwei Jahre darauf kehrt sie nach Paris zurück und ruft *La Gazette des Femmes* mit Hilfe von Charles Frederick Herbinot Mauchamps ins Leben. Um die Zeitschrift bildet sich eine Art Club, in dem über die politischen und bürgerlichen Rechte der Frauen gestritten wird. Die konkreten Erfahrungen komplexer Diskriminierung und Marginalisierung, aus denen heraus die Saint-Simonistinnen die Ungerechtigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse in der Juli-Monarchie benennen, ermöglicht ihnen eine Kritik an den herrschenden Sichtweisen, die Louise Dauriat 1837 in ihrer *Demande de révision du Code civil*, die sie an die Mitglieder der Abgeordnetenkammer richtet, so zusammenfasst: „Man ist nicht Bürgerin, um Gattin des Bürgers zu sein [...], man ist es nur, wenn man seine bürgerlichen, politischen und religiösen Rechte ausüben kann.“ (Dauriat 1837; vgl. Riot-Sarcey 1994; 1998: 107)

Jeanne Deroin arbeitet mit Louis-Auguste Blanqui und Pierre Leroux zusammen. Einen Traum von Voilquin macht sie wahr, als sie nach der 1848er Revolution für eine Aufstellung als Kandidatin für die Nationalversammlung kämpft, da die Verfassung, trotz des Wahlrechtsverbotes für Frauen, ihre Kandidatur nicht explizit ausschließt (vgl. Scott 1996: 57 ff.). „Indem ich meine Kandidatur für die gesetzgebende Versammlung verkünde, erfülle ich meine Pflicht“, wendet sie sich an ihre Wähler. „Im Namen der öffentlichen Moral und im Namen der Gerechtigkeit fordere ich, dass der Grundsatz der Gleichheit keine Lüge mehr ist.“ (Deroin, *L’opinion des femmes*, Nr. 4 [Mai 1849]). Mit der Berufung auf ihre „Pflicht“ spielt Deroin auch auf die Rolle der Frau als Staatsbürgerin an. „Angeregt und geleitet von dem Gefühl von Recht und Gerechtigkeit haben wir eine Pflicht zu erfüllen, die darin besteht, das Recht, an der Arbeit der gesetzgebenden Versammlung teilzuhaben, auch wahrzunehmen.“ (Deroin, *L’opinion des femmes*, Nr. 4 [Mai 1849]) Dieser Traum erfüllt sich in Frankreich allerdings erst im 20. Jahrhundert, nach dem Ende der deutschen Besatzung im Oktober 1944. Die Provisorische Regierung der Französischen Republik ermöglicht das allgemeine Wahlrecht, das nun auch Frauen einschließt. Bei der ersten Wahl auf nationaler Ebene ein Jahr später werden dreiunddreißig Frauen (rund sechs Prozent der Abgeordneten) in die Nationalversammlung gewählt. Die zivil- und arbeitsrechtliche Gleichstellung der Frau ist indes ein Kampf, der, wie zuletzt die Debatten über die berufliche Gleichstellung, die Entgeltgleichheit und die Bekämpfung des Prekariats zeigen – um nur drei zu nennen –, auch im 21. Jahrhundert noch andauert. Für die Saint-Simonistinnen bedeuteten sie den grundlegenden Schritt für die innerfamiliäre und gesellschaftliche Anerkennung sowie rechtliche Gleichstellung der Frau.²¹

20 William Thompson und Anna Wheeler teilen viele Ansichten der Saint-Simonistinnen. So argumentieren sie, dass die Ehe, so wie sie existiere, kaum ein Vertrag zwischen freien und gleichberechtigten Partnern sei. Sie verlangen deshalb, Frauen die gleichen politischen und bürgerlichen Rechte zu übertragen, die Männer innehaben (vgl. Folbre 1993: 99 ff.).

21 Ich danke den anonymen GutachterInnen und der Redaktion für die vielen kritischen Hinweise, Präzisierungen und inhaltlichen Anregungen zu diesem Text.

Literatur

- Becker-Schmidt, Regina, 2007: „Class“, „gender“, „ethnicity“, „race“: Logiken der Differenzierung, Verschränkungen von Ungleichheitslagen und gesellschaftliche Strukturierung. In: Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität, hg. von Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp und Birgit Sauer, Frankfurt am Main / New York, 56–83.
- Butler, Judith, 2009: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt/Main.
- Celnart, Elisabeth, 1834: Manuel complet de la bonne compagnie, ou, Guide de la politesse, et de la bienséance: dédié à la société française et à la jeunesse des deux sexes, Paris.
- Chupin, Ivan, 2009: Nicolas Hubé et Nicolas Kaciaf, Histoire politique et économique des médias en France, Paris.
- Constant, Benjamin, 1992: Portraits, mémoires, souvenirs, Paris: Honoré Champion.
- D'Eichental, Gustave / A. Olinde Rodrigues, 26. März 1832, in: Religion Saint-Simonienne. La Prophétie. Articles extraits du Globe du 19 Février au 20 Avril 1832, Paris, 27–33.
- Daumard, Adeline, 1996: La Bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848, Paris.
- Dauriat, Louise, 1837: Demande de révision du Code civil, adressée à messieurs de la Chambre des députés, Paris.
- Demar, Claire, 1833: Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme, Paris.
- Demar, Claire, 1834: Ma Loi d'avenir, ed. de Suzanne [Voilquin], Paris.
- Desmahis, Joseph-François-Edouard de Corsembleu de, 1751: Femme. In: L'Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1re éd., tome 6, 468–481.
- Emge, Martinus R. 1987: Saint-Simon. Einführung in ein Leben und Werk, eine Schule, Sekte und Wirkungsgeschichte, München und Wien.
- Enfantin, Prosper, 1832a: Réunion générale de la famille, Séance du samedi 19 novembre 1832. In: Religion Saint-Simonienne. Morale, Paris, 1–45.
- Enfantin, Prosper, 1832b: A tous. Parole du père, in: Religion Saint-Simonienne. La Prophétie. Articles extraits du Globe du 19 Février au 20 Avril 1832, Paris, 79–85.
- Engels, Friedrich, 1845: Die Lage der arbeitenden Klasse in England, Leipzig.
- Ferruta, Paola, 2014: Die Saint-Simonisten und die Konstruktion des Weiblichen (1829–1845). Eine Verflechtungsgeschichte mit der Berliner Haskala, Hildesheim/Zürich/New York.
- Folbre, Nancy, 1993: Socialism, Feminist and Scientific. In: Feminist Theory and Economics, ed. by Marianne A. Ferber and Julie A. Nelson, Chicago, 94–110.
- Fourier, Charles, 1848: Œuvres complètes de Ch. Fourier, tome 6: Le nouveau monde industriel et sociétaire, Paris, 459–467.
- Hancock, Ange-Marie, 2016: Intersectionality. An Intellectual History, New York.
- Knapp, Gudrun-Axeli, 2008: Verhältnisbestimmungen. Geschlecht, Klasse, Ethnizität in gesellschaftstheoretischer Perspektive. In: Überkreuzung, Fremdheit, Ungleichheit, Differenz, hg. von Cornelia Klinger und Gudrun-Axeli Knapp, Münster, 138–170.
- Krause, Skadi Siiri, 2017a: Über Sklaverei, Rassismus und die Segmentierung der Gesellschaft. Tocquevilles Analyse sozialer Ausgrenzung in der Demokratie. In: Berliner Journal für Soziologie, Volume 27, Issue 1, 151–167. <https://doi.org/10.1007/s11609-017-0327-5>
- Krause, Skadi Siiri, 2017b: Eine neue politische Wissenschaft für eine neue Welt. Tocquevilles Demokratietheorie im Spiegel der politischen und wissenschaftlichen Debatten seiner Zeit, Berlin.
- Lenz, Ilse, 2004: Frauenbewegungen: Zu den Anliegen und Verlaufsformen von Frauenbewegungen als sozialen Bewegungen. In: Becker, Ruth; Kortendiek, Beate (Hrsg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Wiesbaden, 665–675. https://doi.org/10.1007/978-3-322-99461-5_84
- Maihofer, Andrea (unter Mitarbeit von Diana Baumgartner), 2015: Sozialisation und Geschlecht, in: Handbuch Sozialisationsforschung, hg. von Klaus Hurrelmann, Ullrich Bauer, Matthias Grundmann und Sabine Walper, Weinheim, 305–318.
- Mallet, Sylvie, 1980: Tribune des Femmes: une éducation pour l'indépendance économique. In: Romanisme, tome 10/28–29, 203–212. <https://doi.org/10.3406/roman.1980.5351>
- Marx, Karl und Friedrich Engels, 1962, Werke (MEW), Bd. 18, Berlin.

- Moses, Claire Goldberg, 1984: *French Feminism in the 19th Century*, New York.
- Moses, Claire Goldberg / Leslie Wahl Rabine, 1993: *Feminism, Socialism, and French Romanticism*. Bloomington.
- Pateman, Carol, 1988: *The Sexual Contract*, Stanford.
- Petermann, Thomas, 1983: *Der Saint-Simonismus in Deutschland*, Frankfurt (Main).
- Phillips, Roderick, 1988: *Putting Asunder. The History of Divorce in Western Society*, Cambridge.
- Pilbeam, Pamela, 2013: *Saint-Simonians in Nineteenth-Century France. From Free Love to Algeria*, Palgrave: Macmillan 2013.
- Régnier, Philippe, 2003: *Le saint-simonisme: approches nouvelles et actuelles. Textes et Documents pour la Classe (TDC)*, beweeekly ed. SCÉRÉN-CNDP *L'utopie*, 855, May 1, 16–19.
- Riot-Sarcey, Michèle, 1994: *La Démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, Paris.
- Riot-Sarcey, Michèle, 1998: *Le Réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIXe siècle*, Paris.
- Riot-Sarcey, Michèle, 2002: *Histoire du féminisme*, collection Repères, Paris.
- Rodrigues, Père 1832: Note sur le mariage et le divorce, lue au collège le 17 octobre 1831, in: *Religion Saint-Simonienne. Morale*, Paris, 59–64.
- Saage, Richard, 2001: *Utopische Profile: Industrielle Revolution und Technischer Staat im 19. Jahrhundert*, Münster.
- Saint-Simon, Claude-Henri de, 1825: *Le nouveau christianisme*, Paris.
- Scott, Joan Wallach, 1998: *Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism*. In: *Feminist Studies* 14 (1), 33–50.
- Scott, Joan Wallach, 1996: *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge.
- Siebers-Gfaller, Stefanie, 1992: *Deutsche Pressestimmen zum Saint-Simonismus 1830-1836. Eine frühsozialistische Bewegung im Journalismus der Restaurationszeit*, Frankfurt (Main).
- Voilquin, Suzanne, 1987: *Souvenir d'une fille du peuple ou la Saint-Simonienne en Egypte*, Paris.

Zwischen dem *páthos* des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit

Zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche

Burkhard Liebsch*

„Ich empöre mich, also sind wir.“
(Albert Camus 1969: 21)

Schlüsselwörter: *Páthos*, Negativität, Politisierung mit antipolitischen Folgen, Selbstgerechtigkeit

Abstract: Diskutiert wird in diesem Aufsatz, ob die Politisierung negativer Erfahrungen (die zur Artikulation von politischen und rechtlichen Ansprüchen Anlass geben) letztlich antipolitische Konsequenzen hat, wenn sie in selbstgerechter Art und Weise erfolgt. Der Beitrag bezieht sich zunächst auf die gegenwärtige Renaissance von Konzeptionen politischer (thymotischer) Vitalität und stellt in Frage, ob und wie sie sich auf derartige Erfahrungen berufen können beziehungsweise sollten.

Abstract: This essay discusses whether the politicization of negative experiences (which give rise to political and juridical claims) bears antipolitical consequences when it happens in a self-righteous way. This contribution refers at the outset to the recent renaissance of conceptions of political (thymotic) vitality and puts into question if and how they can and should draw on such experiences.

Muss man denjenigen, die „im Dunklen“ stehen, wie es in Bertolt Brechts *Moritat von Mackie Messer* heißt, nicht dazu verhelfen, politisch sichtbar zu werden und mit ihren Anliegen gehört werden, wenn sie nicht selbst dafür Sorge tragen können? Nicht ‚gesehen‘ und nicht ‚gehört‘ zu werden, bedeutet das nicht, politisch gar nicht zu existieren beziehungsweise geradezu einen politischen Tod zu erleiden, wie es Orlando Patterson, Judith Butler und viele andere nahelegen? Selbst ein so nüchterner Analytiker des Politischen wie Jacques Rancière (vgl. 2009: 41) bekennt sich in diesem Sinne zu einer *Schuldigkeit* all jenen gegenüber, deren Leben sich in einer „dunklen oder verleugneten Wirklichkeit“ abzuspielen scheint, warnt allerdings auch davor, sich ohne weiteres mit diesen ‚Anderen‘, wie sie bei Guillaume le Blanc genannt werden, zu identifizieren. „Inaudible, donc invisible, donc ‚Autre‘“, schreibt letzterer und erklärt soziale Unsichtbarkeit (*invisibilité sociale*) zum vorrangigen Politikum (Le Blanc 2009: 182). Muss man sich nicht in der Tat wenigstens Gehör verschaffen und in diesem Sinne politisch sichtbar werden können, wenn man am politischen Leben Anteil haben und nicht ‚mundtot‘ gemacht werden will? Die Debatte um die Frage, wie Sichtbarkeit und Hörbarkeit, das Soziale und das Po-

* Burkhard Liebsch, Universität Bochum
Kontakt: Burkhard.Liebsch@rub.de

litische theoretisch zu konfigurieren sind, ist noch lange nicht beendet, hat aber in den letzten Jahren eine auffällige Umpolung erfahren. Haben wir es – besonders dank der virtuellen Medien – nicht mit Phänomenen und Techniken zu tun, die den Schluss nahelegen, allzu viele verschafften sich ohne weiteres und bedenkenlos Gehör, ohne dabei irgendeiner ungerufenen oder paternalistischen Hilfe zu bedürfen? Stehen die sogenannten sozialen Medien nicht längst im Verdacht, einer kommunikativen Verwahrlosung Vorschub zu leisten, weil allzu viele ihre woher auch immer geholten Meinungen, Standpunkte und Überzeugungen unvermittelt politisieren, ohne zu bedenken, welchen Schaden sie dabei vielleicht anrichten? Es wäre gewiss billig und wenig hilfreich, von solchen Beobachtungen aus zur x-ten ‚Medienschelte‘ auszuholen. Unbestreitbar scheint mir aber, dass wir aktuell allen Grund dazu haben, der Frage besonderes Augenmerk zu schenken, wie pauschale Meinungen, ressentimentgeladene Bewertungen und polemische Standpunkte, die kaum Interesse an einer kritischen Erwiderung verraten, unvermittelt politisiert und verbreitet werden – unter Umständen auch mit geradezu anti-politischen Konsequenzen. Wie heute die Schwelle der Politisierung überschritten wird, zwingt zu erneuter Besinnung darauf, was wir unter dem Begriff des Politischen verstehen beziehungsweise verstehen wollen. In dieser Einschätzung sehe ich mich bestärkt durch den Aufschwung, den in den letzten Jahren die Rede von Gefühlen, Affekten und Emotionen in der historischen, politikwissenschaftlichen, kulturwissenschaftlichen und philosophischen Forschung erfahren hat. Diese Konjunktur fügt sich rückblickend bemerkenswert in einen politischen Diskurs ein, der den Eindruck erweckte, speziell Wut, Zorn oder Empörung könnten für die eigentliche ‚thymotische‘ Vitalität des Politischen stehen. Stellvertretend für Autoren, die genau das nahelegen, seien hier nur Francis Fukuyama (1992), Chantal Mouffe (2000), Stéphane Hessel (2011) und Peter Sloterdijk (2013) genannt (vgl. Liebsch 2018). Gefühle stellen sich allerdings keineswegs ohne weiteres beziehungsweise von sich aus als ‚politische‘ dar; sie lassen sich aber sehr wohl politisieren, vor allem dann, wenn sie mit negativen Erfahrungsansprüchen einhergehen. Diesen Begriff erläutere ich im Folgenden in aller gebotenen Kürze zuerst, um sodann zu der Frage überzugehen, ob Erfahrungsansprüche aus einem *páthos* (lat. *affectio*, *affectus*, auch *emotio* und *passio*) hervorgehen, dessen selbstgerechte Inanspruchnahme letztlich antipolitische Konsequenzen hat. Dabei geht es mir um einen hermeneutischen Vorschlag zur Deutung des Zusammenhangs von negativen Widerfahrnissen und deren Politisierung, der ein eminentes Problem politischer Theoriebildung darstellt.¹

1 Vorweg sei die *Beschränkung* auf eine politisch-rhetorische Inanspruchnahme negativer Widerfahrnisse gegen Andere betont. Auf diese Weise wird das weite Feld politischer oder auch anti-politischer Emotionen zweifellos keineswegs ausgeschöpft, deren Ausdruck sich zum einen nicht unbedingt auf solche Widerfahrnisse berufen muss und zum anderen weit über das im Folgenden im Vordergrund stehende Problem der Selbstgerechtigkeit hinausgeht, wenn er mit der Denunziation Andersdenkender, mit der Aufwiegelung Dritter und mit einer explizit anti-demokratischen Programmatik einhergeht, wie es gegenwärtig vielfältig zu beobachten ist. Eine eminente Herausforderung für die politische Theoriebildung liegt darin auch insofern, als diese nicht umhinkann, als sich *ihrerseits politisch* zu Phänomenen der Politisierung zu verhalten, die sie als ‚selbstgerecht‘, insofern verfehlt und letztlich anti-politisch einzustufen zwingt. Die folgenden Überlegungen führen nur an die Schwelle dieser Problematik heran, beanspruchen aber nicht, sie eigens zu entfalten.

1. Zur ‚thymotischen‘ Vitalität des Politischen

Darauf, wie negative Erfahrung zu einer brisanten politischen Herausforderung wird, ist bereits vielfach am paradigmatischen Fall des Erleidens von Ungerechtigkeit hingewiesen worden (vgl. Shklar 1997; Renault 2017). Tatsächliche oder vermeintliche Ungerechtigkeit ist es, woraus das Verlangen nach Gerechtigkeit überhaupt erst hervorgeht. Dabei *nimmt Ungerechtigkeit nicht nur diejenigen, die ihr ausgesetzt sind, in Anspruch*, wenn sie in eklatanten Fällen Gefühle des Zorns, der Wut und der Empörung hervorruft, sondern mündet auch in die Artikulation von *Ansprüchen gegen Andere*, die sich infolgedessen mit dem Verlangen nach Gerechtigkeit und speziell mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob diese Ansprüche ein *Anrecht auf etwas* rechtfertigen. Bereits bei Platon (Minos 314c; Nomoi 864a) kommt in diesem Sinne der Gerechtigkeit ein zentraler politischer Stellenwert zu. Und noch Kant war sich dessen sicher, dass sich nichts derart „dem Gemüt so heftig aufdringt, als [...] mangelnde Gerechtigkeit“ (Kant 1977a, 111).² Erst das dialektische Denken wirft allerdings die Frage nach der im Erleiden von Ungerechtigkeit liegenden Negativität explizit auf (vgl. Rentsch 2000; Green 2011; Angehrn/Küchenhoff 2014). Dabei hat es sich herausgestellt, dass aus erlittener Ungerechtigkeit keineswegs durch bestimmte Negation (vgl. Marcuse 1976: 233 ff.) eindeutig bereits das Gerechte hervorgeht. Letzteres bedarf vielmehr einer originären politischen Artikulation und dissensuellen politischen Auseinandersetzung, im Zuge derer es auszuhandeln und gegebenenfalls zu präzisieren ist – auch auf die Gefahr hin, dass sich dabei *die* Gerechtigkeit in eine Vielzahl heterogener *Gerechtigkeiten* gleichsam zerstreut (vgl. Kruij/Fischer 2007). Aus der negativen Erfahrung von Ungerechtigkeit beziehungsweise aus dem *Erfahrungsanspruch* des als ungerecht Erlebten geht nicht ohne weiteres eindeutig ein zu rechtfertigender *Geltungsanspruch* im Sinne des Gerechten hervor (vgl. Kaplow/Lienkamp 2005). Im Übergang von der subjektiven Erfahrung zur akzeptablen Geltung eines Anspruchs bedarf das Gerechte selbst deshalb einer konstruktiven politischen Auseinandersetzung, die das, was jeweils als gerecht gelten darf, überhaupt erst im Konflikt hervorbringt und es keineswegs unmittelbar der Erfahrung des Ungerechten entnehmen kann, sei sie auch noch so empörend und in diesem Sinne subjektiv eindeutig. Erst in den letzten Jahren hat die Forschung in dieser Perspektive Erfahrungs- und Geltungsansprüche, die Negativität von Ungerechtigkeit als Quelle des Verlangens nach Gerechtigkeit und die dissensuellen politischen Prozesse der Artikulation von Ungerechtigkeit in historischer, politikwissenschaftlicher und philosophischer Sicht zusammenzuführen versucht (vgl. Liebsch/Bajohr 2014). An diese Versuche knüpfe ich hier an, beschränke mich aber im verfügbaren Rahmen auf genau ein Problem dieses hyperkomplexen Problemfeldes, nämlich auf die Frage, ob eine *Politisierung* negativer Erfahrungsansprüche – die sich keineswegs auf die Erfahrung von Ungerechtigkeit beschränken, sondern auch mannigfaltige Verletzungserfahrungen (der Würde, der persönlichen Integrität, der Gleichheit usw.) betreffen – letztlich *antipolitische Konsequenzen* hat, wenn sie in *selbstgerechter* Art und Weise erfolgt. Dabei bleibt das weite Feld der Erforschung politischer Emotionen, die sich wie der revolutionäre Enthusiasmus, die Euphorie der optimistischen Initiative und die Guld von Reformbemühungen gewiss nicht auf die angedeutete negativistische Perspektive reduzieren lassen (vgl. Iser 2008; Heidenreich/Schaal 2012; Landweer/Koppelberg 2016; Landweer/Bernhardt 2017), im Folgenden ebenso abgeblendet wie das speziellere Feld der

2 Dabei hat Kant an dieser Stelle allerdings nicht das Politische, sondern die „Schwierigkeit, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen“, im Blick (ebd.).

Erforschung von Ungerechtigkeit, um der folgenden Frage Raum zu geben: Wie sind die Chancen und Gefahren der *Politisierung* negativer Erfahrungsansprüche zu beurteilen, wenn der Anfangsverdacht mit Recht besteht, dass letztere zwar einerseits der Quelle von politischem *páthos* entspringen, insofern sie den betreffenden Subjekten widerfahren und sie dabei in Anspruch nehmen, dass sie andererseits aber *nicht* von sich aus *Ansprüche gegen Andere* rechtfertigen können, wie es fragwürdige politische Solidarisierungsprozesse häufig suggerieren, in denen Wortführer nur die von Albert Camus herausgearbeitete Devise aller Revolten zu beherzigen scheinen: „Ich empöre mich“ – wie andere, ebenfalls empörte Zeitgenossen, also existieren wir politisch und können sogar behaupten, dass wir im Namen des Volkes sprechen und insofern mit Recht sagen: „Wir *sind* das Volk.“ So lohnenswert es sein könnte, die inzwischen zahlreich vorliegenden Variationen dieser Präntention empirisch zu untersuchen, so unverzichtbar erscheint es mir doch, vor diesem aktuellen polemischen Hintergrund *den inneren Zusammenhang* von negativen Erfahrungsansprüchen, deren politischer Artikulation und deren möglicherweise antipolitischen Konsequenzen genauer zu untersuchen. Denn nichts fordert gegenwärtig das politische Denken derart heraus wie Formen der Empörung, der Wut und des Zorns, die dem Politischen nicht etwa zugutekommen, sondern es zu ruinieren drohen. Wie aber und wodurch genau, bedarf der Klärung. Dazu sollen die folgenden Überlegungen mit der Konsequenz beitragen, den Begriff des Politischen im Lichte der kritisierten Selbstgerechtigkeit erneut zu prüfen. Zu diesem Desiderat führen die folgenden Überlegungen allerdings nur hin, ohne es schon einlösen zu können.

Zunächst wird in einem Exkurs zur politischen Theorie der Antike zu bedenken gegeben, ob nicht eine nachdrückliche Revision des Widerfahrnisbegriffs dazu beitragen könnte, den gegenwärtig besonders strittigen Zusammenhang zwischen vielfach ‚empörender‘ Erfahrung und Politik besser zu verstehen. Das scheint in Anbetracht der außerordentlichen Selbstgerechtigkeit, in der man sich im öffentlich vorgetragenen Protest nicht selten auf eigene Erfahrung beruft, dringlich. Im verfügbaren Rahmen dieses Beitrags beschränke ich mich darauf, genau diese Dringlichkeit plausibel zu machen, ohne aber schon zu einer Revision des *páthos* selbst anzusetzen, die viel weiter ausholen müsste, als es an dieser Stelle möglich ist (vgl. Busch/Därmann 2007; Marx 2010). Mit diesem Begriff ist hier nicht das vielfach übertriebene, anmaßende und zum propagandistischen Missbrauch tendierende *Pathos* politischer Rhetorik gemeint, dem man mit großen Vorbehalten begegnet. Vielmehr ist das *páthos* im altgriechischen Sinn des Widerfahrnisses gemeint, das seit einigen Jahren wieder zu theoretischen Ehren gekommen ist, als man sich gefragt hat, ob wir je ‚autonome‘, ‚souveräne‘, unserer selbst mächtige Wesen sind, wie es der moderne Subjektivitätsdiskurs zunächst nahegelegt hat. An diesem Selbstverständnis ändert sich allerdings nicht schon dadurch Grundlegendes, dass man zugibt, auch autonome, souveräne und angeblich ihrer selbst mächtige Subjekte hätten beispielsweise ‚Gefühle‘ (vgl. Wollheim 2001) wie etwa Empörung, Wut und Zorn. Es kommt vielmehr darauf an, *wie* man diese versteht – nicht zuletzt im Politischen, wo Gefühle und Psychotechniken, die mit ihnen ‚Politik machen‘, eine polemogene Dynamik freisetzen und infolgedessen für das Politische selbst höchst gefährlich werden können – auch und gerade dann, wenn unter Berufung auf die fraglichen Gefühle statuiert wird, man *leide* an gewissen politischen Zuständen.³ Können

3 Vgl. in diesem Sinne zu einer politischen Kritik des Leidens, die es als Quelle negativer Erfahrungsansprüche allerdings nicht verwirft, wie es v.a. Hannah Arendt in ihrer Auseinandersetzung mit einer Politik des Mitleids (*pitié*) im Kontext der Französischen Revolution nahegelegt hat, Renault 2009.

aus Gefühlen, insofern aus ihnen ein Leiden an etwas hervorgeht, unmittelbar Ansprüche gegen Andere hervorgehen? Albert Camus hat das kategorisch verneint, indem er feststellte, dass Leiden keine Rechte verleiht (vgl. Camus 1972: 22). Georg W. F. Hegel zielte in die gleiche Richtung, als er feststellte, dass man sich häufig nur auf Gefühle „beruft [...], wenn die Gründe ausgehen“. „So einen Menschen“ müsse man „stehen lassen; denn mit dem Appellieren an das eigene Gefühl ist die *Gemeinschaft* unter uns abgerissen“ (Hegel 1986a: 129). Demnach *berechtigten* Gefühle von sich aus unmittelbar zu gar nichts. Doch ist damit keineswegs ausgeschlossen, dass sie kommuniziert und infolgedessen geteilt werden, um sodann in politische Solidarisierungsprozesse einzugehen, deren Kraft sich aus dem *páthos* negativer Erfahrung speist und diese Erfahrung öffentlich zur Geltung bringt. Die Frage ist allerdings, wie derartige Politisierungsprozesse genau zu verstehen sind und wie es sein kann, dass sie mit geradezu antipolitischen Konsequenzen einhergehen können.

Es geht mir im Folgenden im Anbetracht dessen nicht um Gefühle als solche, sondern vielmehr um deren ‚pathologische‘ beziehungsweise pathische Deutung, die gerade keinen pejorativen Sinn haben soll, wie er meist vorliegt, wenn man das Pathologische dem Normalen gegenüberstellt. Demgegenüber insistierte schon Immanuel Kant darauf, dass wir ‚pathologisch‘ bestimmte, endliche Wesen sind⁴, insofern unsere ganze Erfahrung davon abhängt, dass uns, phänomenologisch gesprochen, etwas als zu Erfahrendes ‚gegeben‘ wird (vgl. Levinas 2006: 49; Kant 1977b: 433). Das Pathische fällt so gesehen mit unserer Endlichkeit zusammen und ist nicht ohne weiteres in der pejorativen Bedeutung des Wortes zu pathologisieren. Für unsere Endlichkeit steht in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (§ 22) der Begriff des *Gemüts*, den Paul Ricœur wiederum auf den *thymós* Platons bezieht, um eine Vielzahl möglicher Verirrungen von Gefühlen aufzuzeigen – angefangen von unbestimmter Unruhe, in die uns der *thymós* versetze, über einen „passionellen Wahnsinn“, der aus einem „Leiden aus Leidenschaft“ keinen Ausweg mehr findet, bis hin zu einem verzweifelten Sichklammern an Objekte, an Ziele des Habenwollens, der Machtausübung und des Geltungsbedürfnisses, das sich an Dingen und Menschen „vergreift“, indem es „seine Zielsetzung für das Absolute“ nimmt und so für Andere äußerst gefährlich wird (Ricœur 1989: 26, 51, 113 ff.; vgl. Carus 1990: 51, 113 ff.). Das kann, wie sich zeigen wird, auch daran liegen, *wie* das, was uns negativ affiziert, politisiert wird und in negative Erfahrungsansprüche eingeht, die man an Andere adressiert beziehungsweise gegen sie wendet. Auf diese Frage werde ich mich im Folgenden weitgehend beschränken.

Dieses Affiziertwerden lässt sich nicht mehr ohne weiteres im Rückgang auf Kant beschreiben, der das Geschehen, in dem uns etwas in unserer Endlichkeit widerfährt, als ein *kausales* denkt. Darin können wir ihm gewiss nicht mehr folgen, nachdem eine reichhaltige phänomenologische Forschung vielfach aufgezeigt hat, wie wir auf Affizierendes in Spielräumen des Verhaltens ‚Antwort gebend‘ Bezug nehmen, statt nur zu kausal veranlassten Reaktionen verurteilt zu sein.⁵

4 Dies steht im Gegensatz zu „praktischer“ Selbstbestimmung aus Freiheit. Ihr gegenüber sind nicht nur Gefühle mit „negativer Wirkung“ (= „Unannehmlichkeiten“) als pathologisch einzustufen, sondern „jedes Gefühl überhaupt“, insofern es nicht aus unserer Freiheit entspringt, sondern aus einer Wirkung auf uns hervorgeht; vgl. Kant 1974: 88 f.

5 Die gleiche Schwierigkeit betrifft in den letzten Jahren häufig vertretene Anschlüsse an die Affektenlehre von Spinoza, die von kausalen „Affektionen des Körpers“ ausgeht (Spinoza 1976: 110). Ohne eine phänomenologische, ideengeschichtliche Anachronismen vermeidende Revision dieser Lehre kann man m. E. nicht direkt zum Politischen übergehen, wie es vielfach geschieht (vgl. Balibar 1985: 91 ff.; Milisa-

Trägt nun die pathische Deutung von Gefühlen von ihrem Widerfahrnischarakter her etwas zur Frage ihrer Politisierbarkeit bei? Lassen sie sich als Widerfahrnisse, die uns sprichwörtlich ‚unter die Haut gehen‘, überhaupt politisieren? Und wenn ja, um welchen Preis? Wie soll man sich überhaupt die Verbindung zwischen Gefühlen, die unsere ‚Befindlichkeit‘ ausmachen, mit politischem Handeln vorstellen, das am Ende mit ihnen ‚Politik machen‘ will – sei es, indem Andere nur beunruhigt oder aufgewiegelt werden, sei es, indem man ihnen (begründete oder falsche) Hoffnungen macht oder sie für eigene Anliegen sensibilisiert?

2. Rückgang auf Widerfahrnisse der Seele (Aristoteles)

Schon aus sprachgeschichtlichen Gründen sah man sich in der aktuellen Erforschung von Gefühlen rasch mit der Notwendigkeit konfrontiert, die allzu sehr ans Deutsche geknüpft Rede von ihnen semantisch und etymologisch zu relativieren. In einem in diesem Kontext repräsentativen Sammelband geschah das unter dem dreifachen Titel *Pathos, Affekt, Emotion* (Harbsmeier/Möckel 2009). Nachdem man gleich zu Beginn behauptet hat,

„was der antike, der mittelalterliche oder der neuzeitliche Mensch empfindet, wenn er zornig, eifersüchtig oder traurig wird, ist grundsätzlich dasselbe, und lediglich die Art und Weise, wie er dieses Gefühl beschreibt, bewertet usw., ändert sich je nach historischem und kulturellem Kontext“ (ebd.: 12),

ging man dazu über, die unter Rekurs auf die Antike quasi summarische Rede von Gefühlen, Affekten oder Emotionen (vgl. ebd.: 47) vom ‚pathischen‘ Charakter her zu deuten, der ihnen gemeinsam zu sein scheint.

Das *páthos*, eine der aristotelischen Kategorien, ist indessen nicht ohne weiteres sozusagen geschichtsindifferent zum Verständnis von Gefühlen, Affekten oder Emotionen zu verwenden. Als pathisch versteht Aristoteles nämlich zunächst alles, was von außen zu-

vljevic/Sibertin-Blanc 2012). So affirmiert Saar (2013) unbefragt den spinozistischen *conatus essendi* als Selbsterhaltungsstreben jedes verkörperten Individuums im Sinne eines „anthropologischen Realismus“ beziehungsweise seines „In-der-Welt-Seins“ (279, 287, 301). Letzteres führt *prima facie* auf eine heideggerische Spur. Doch werden die Affektionen, im Gegensatz zu diesem offenbar irreführenden Signal, gemäß einem Ursache-Wirkungs-Mechanismus als „erlittene, passive Affekte“ oder auch als „Affiziertwerden des Körpers von äußeren Dingen“ aufgefasst (281 f.), von denen manchen auch „geistige“ Eigenschaften zukommen sollen. Zwischen entsprechend „gedeutete[n] Objekte[n]“ (302) spielt sich demnach ab, was ein „relationales“ Denken des Sozialen beschreibt (301). Von einer entsprechenden „Sphäre des Sozialen“ (284) findet sich bei Spinoza allerdings nichts; schon gar nicht im Sinne genuin „intersubjektiver Phänomene“ (285), die sich zwischen derartigen Objekten (!) als „Interaktion zwischen unvollkommen vernünftigen Subjekten“ (288) zeigen sollen. Gedeutete Objekte plus Relationen zwischen ihnen ergäbe demnach Intersubjektivität. Und in affektiver Hinsicht würde diese sich wie im Fall der Trauer oder der Furcht durch Objekte verursacht ereignen (291). Eine solche, das 17. mit dem 21. Jahrhundert durch Begriffe wie ‚sozial‘ und ‚intersubjektiv‘ unvermittelt kurzschließende Deutung wird heute weder diesen von anderen differenziert beschriebenen Affekten noch dem bei Spinoza nirgends explizit gedachten Sozialen oder gar einer andernorts längst entfalteten Theorie der Intersubjektivität gerecht, die sich gewiss nicht mehr als kausales Geschehen zwischen speziellen Objekten beschreiben lässt (denen allenfalls noch zugestanden wird, „ohne äußere Ursache“ handeln zu können; 283). – Die Autoren, auf die ich mich im Folgenden beziehe, waren sich bei allen Divergenzen durchgängig darin einig, dass die hier einfließende implizite Ontologie des Vorhandenen und der zwischen Objekten beobachtbaren Relationen radikal zu revidieren ist, weil sie gerade das fragliche affektive In-der-Welt-sein (letzteres klein geschrieben, weil *verbal* und *transitiv* gedacht) nicht zu denken erlaubt. Es würde den verfügbaren Rahmen allerdings bei weitem sprengen, darauf hier näher einzugehen.

stößt und mit Anderem geschieht, das sich seinerseits zum Widerfahrenden gar nicht oder nur passiv verhält. „Ein Widerfahren ist zum Beispiel: wird geschnitten, wird angezündet“ (Aristoteles 2009: 11). Stoff, der angezündet wurde, verhält *sich* nicht dazu, dass er in Flammen steht. Er brennt einfach an oder verbrennt. Was aber wie ein Lebewesen Schmerz erfahren kann, *erleidet* das Schneiden beziehungsweise das Einschneidende, zu dem es sich so oder so verhalten muss. *Das Erleiden ist selbst ein Verhalten* und nichts bloß kausal Bewirktes. Sei es, indem es sich dem Schmerzhaften entzieht, sei es, indem es sich ihm aktiv widersetzt. Jedoch stellt Widerfahren zumindest in der aristotelischen Kategorienschrift den Gegenbegriff zum Tun dar (vgl. ebd.: 67). Durch was, wie und mit welchen Folgen Dingen, beseeltem Leben und auch Menschen etwas in einer für sie zu- oder abträglichen Art und Weise widerfährt, wird hier nicht weiter unterschieden.⁶ Allerdings kennt Aristoteles Widerfahrnisse der Seele, die allesamt eines gemeinsam zu haben scheinen: sie geschehen einem passiv; man wird gleichsam in sie versetzt, ohne eigenes Zutun (vgl. Aristoteles 1983: 403a 16 ff.; vgl. auch Ders. 1985: 1105b 21 ff.).

In dem Moment, wo davon betroffen ist, was Aristoteles die Seele nennt, machen wir heute einen entscheidenden Unterschied: seelisches Leben wird nicht ‚beschädigt‘ (wie es noch Adornos *Minima Moralia* mit dem Untertitel *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* glauben machen), sondern *verletzt*. Und daran, ob und wie das geschieht, ist es möglicherweise mitbeteiligt, so dass sich Erleiden und Tun nicht fein säuberlich voneinander trennen lassen. Es muss sich um das seelische Leben *von jemandem* handeln, den wir als Person oder als Selbst ansprechen. Dagegen ist für Aristoteles die Seele ‚etwas‘ – etwas, was das Lebendige derart auszeichnet, dass man zu dem Schluss gelangen konnte, Leben und Seele seien im Grunde zwei Ausdrücke für dasselbe.⁷ Wie dem auch sei: von beidem ist ontologisch als ‚etwas‘ die Rede, das in gewisser Weise *alles ist*, wie es in Aristoteles’ Schrift über die Seele ausdrücklich heißt (vgl. Aristoteles 1983: 431), *weil es mit allem in Beziehung tritt beziehungsweise alles, wovon Erfahrung möglich ist, überhaupt erst zugänglich macht*. Sie gilt aber auch als etwas, das derart *Teil von allem* ist, dass es als ein besonderes *Ding unter Dingen* in einer scheinbar nichts auslassenden Ordnung „ohne Außen“ aufgehen kann (Waldenfels 2001: 11).

Dabei, so scheint es, bleibt es noch bei René Descartes, für den die Seele (*âme*) erklärtermaßen eine Sache (*res*) ist, ein „Es (das Ding), welches denkt“. Dieses hatte sich für Kant bereits in ein unbegriffliches „bloßes Bewusstsein“ verflüchtigt, in die „gänzlich leere Vorstellung“ eines „x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können“ (Kant 1976: 374). So könnte man, folgert Friedrich Schlegel, die Seele, diese laut Kant „besondere unkörperliche Substanz“ (Kant 1977b: 456) auch „sehr bezeichnend [...] ein *Unding*“ nennen (zit. n. Frank 2005: 451). Wenn diesem *Unding* nun aber Gefühle, Emotionen und Affekte zugeschrieben werden, so müssen sie sich wohl an einem „für andere unzugänglichen Ort“ abspielen, weshalb Friedrich Schleiermacher von der „absoluten Geschiedenheit der Individuen“ und von der „Verschlossenheit [ihres] Daseins“ spricht (Scholtz 1995: 136).

6 Siehe ausführlich dazu, mit einer angemessenen Aristoteles-Exegese, Stoellger 2010. Stoellger sucht das seit Gorgias auf ein negativ bewertetes Erleiden der Seele reduzierte *páthos* wieder von dieser Verengung zu befreien (vgl. ebd.: 32).

7 Ungeachtet der bekannten Unterscheidungen von Ernährungsseele, Empfindungsseele und rationaler Seele; Aristoteles 1985: 1097b 6; Gadamer 1993: 197; zur Aktualität des Begriffs der Seele vgl. Ebke/Hoth 2018.

3. Das seelische Un-Ding: weltlich/weltfremd

So hat es den Anschein, als müsse in einer modernen Theorie der Gefühle, die von solchen Prämissen ausgeht, jeglicher Weltbezug verloren gehen, wie er den antiken Theorien noch ganz selbstverständlich war. Die Widerfahrnisse der Seele bedeuteten demnach, dass man sich im Hass (*mîsos*), voller Mitleid (*éleos*) oder Zuversicht (*thársos*) in der Welt befindet und dass diese ‚Befindlichkeit‘, ontologisch gesprochen, Auskunft über das In-der-Welt-sein selbst gibt, das von sich aus zunächst überhaupt nicht trennt zwischen einem angeblich nur jedem selbst zugänglichen Innen- oder Privatleben einerseits und einer allen offen stehenden und objektiv vorliegenden Welt andererseits. Während Aristoteles nahelegte, die so oder so ‚gestimmte‘ Seele manifestiere sich unweigerlich auch selbst ‚welthaft‘ (insofern sich die Welt für ihn überhaupt nur seelisch darstellte), sieht es unter modernen Bedingungen so aus, als geschehe ihr Leben in einer von außen nicht einsichtigen, privaten, inneren und un-dinglichen Welt, der paradoxerweise alles abgeht, was einst eine Welt ausgemacht haben mag: allgemeine Zugänglichkeit und Beständigkeit vor allem. Ständig werden wir ‚Anderer‘ (in den Augen Anderer, aber auch unserer selbst), stellte schon Montaigne fest (vgl. Liebsch 2012: 132). Und auf uns sei insofern weder Beständiges zu gründen noch praktisch Verlass.

Ob wir überhaupt so etwas wie eine Seele, ein solches Un-Ding, ‚haben‘, das sich nicht ständig in der Alteration von allem und jedem auflöst, ist seitdem die Frage. Gewiss mag manches darauf hindeuten, vor allem die Stimme, die das Befinden von jemandem kundtun kann, der offenbar auch dann existiert, wenn über dessen Seele nichts bekannt ist. Gerade die Stimme ist das Flüchtigste überhaupt. Das Verlautbarte verhallt oder sinkt im „Schacht der Erinnerung“ Hegel zufolge in eine „Nacht der Aufbewahrung“ (Hegel 1987: 172), wo alles seine Präsenz einbüßt, bis es gegebenenfalls als Sagbares wieder heraufgeholt und erinnert wird, um als Gesagtes, zu Verschriftlichendes und Überlieferbares gewissermaßen zu überleben (vgl. Gadamer 1993: 180).

Ungeachtet dieser offenbar nur ‚geistig‘ aufzuhaltenden Flüchtigkeit all dessen, was sich aus seelischer Befindlichkeit heraus äußern mag, glaubt Hegel doch angeben zu können, worum es sich in jedem Fall handeln muss, wo wir mit Seelischem zu tun haben: nämlich um ein *Sich-verhalten* zur Welt, zu Anderen und zu sich selbst (vgl. Riedel 1976: 14 ff.). Wenigstens das müsste demnach jeder Versuch zur Kenntnis nehmen, sich auf die pathischen Dimensionen menschlicher Erfahrung, speziell von Gefühlen, zurückzubesinnen, um zu klären, inwiefern letztere Widerfahrnischarakter haben. Dem *Sichverhalten* müssen darüber hinaus gewisse *Spielräume* offenstehen, so dass es niemals ganz kausal determiniert sein kann und sich unvermeidlich *responsiv* vollziehen muss (vgl. Waldenfels 1980).

Dabei schlägt es nicht in völlige Beliebigkeit (und infolgedessen zugleich in Orientierungslosigkeit) um, insofern es von Anfang an in *nicht-indifferenter* Art und Weise geschieht (vgl. Liebsch 2014: 84 ff.). Seelisches Leben ist den Verhaltensspielräumen, die sich ihm eröffnen, so oder so zugewandt, an ihnen ‚interessiert‘ oder auch aversiv auf sie bezogen; niemals aber so, dass es ihm vollkommen gleichgültig sein könnte, was mit ihm geschieht.⁸ Das bedeutet nicht, dass es nur an sich selbst interessiert sein kann oder dass es dazu verurteilt wäre, sich den Vorgaben purer Selbsterhaltung im Sinne eines spinozistischen *conatus essendi* zu unterwerfen (vgl. Spinoza 1976: 118). Nur muss es immerfort

8 Wie weit dagegen eine *nachträgliche* Vergleichgültigung gehen kann, bleibt hier außer Betracht.

irgendwie ‚Stellung nehmen‘ zu allem, was ihm widerfährt, sei es in zuträglicher, sei es in abstoßender, sei es auch in ‚gemischter‘ Art und Weise. Nur dann ‚lebt‘ seelisches Leben eigentlich, wenn es in diesem minimalen Sinne auch am Leben ‚interessiert‘ und nicht einfach ‚am Leben ist‘. Mehr noch: Seelisches Leben geschieht im Gegensatz dazu von Anfang an im Interesse seiner wirklichen *Lebbarkeit* – nicht nur an seiner schieren Selbsterhaltung. Die Lebbarkeit kann auch unter normalen Bedingungen als extrem gefährdet erscheinen, so dass man die Flucht ergreift – sei es vor äußerer Gewalt, sei es davor, dass in Beziehung auf die Welt, Andere oder sich selbst nicht mehr erkennbar ist, was seelisches Leben als solches eigentlich ausmacht.

Wie kaum etwas anderes macht seelischer Schmerz genau dies offenbar. Als nur an einem in sich selbst zurückgezogenen, von außen nicht erkennbaren Un-Ding sich entzündender Affekt kann er sich allerdings nicht mehr einer Welt versichern, in der sich seelisches Leben ‚befinden‘ müsste, wenn wir der aristotelischen Theorie folgen. Genau das bringt der vielfach verspottete romantische Welt-Schmerz zur Geltung. Ontologisch zeigt er an, wie sich seelisches Leben so ‚in‘ der Welt befinden kann, dass es ihr vollkommen fremd geworden zu sein scheint – oder immer schon fremd war und fremd bleiben muss, wie es die von Franz Schubert vertonte *Winterreise* Wilhelm Müllers anzeigt, die mit den Worten einsetzt: „Fremd bin ich eingezogen, fremd zieh’ ich wieder aus.“

Dabei ist man sich weder der Welt noch auch der derart welt-fremden Seele sicher. Man weiß nicht, ob sie *so* ‚verfasst‘ sein muss, ob poetische Sprache (und nur sie allein noch) zur Sprache bringt, wie es um sie bestellt sein muss, sobald sie ihren ontologischen Rückhalt an der Welt ganz und gar eingebüßt zu haben scheint⁹, oder ob es sich lediglich um exaltierte Worte und Töne von exzentrischen Ausnahmeexistenzen handelt, wo die Welt-Fremdheit kaum mehr lokalisierbarer Seelen beschworen wird. Unbestreitbar ist, dass die gleiche Zeit, die den Welt-Schmerz und die Welt-Fremdheit beschwor, auch das notorisch „kalte Herz“ besang, das von solchen Fragen scheinbar gar nicht mehr angekränkelt wird (Frank 2005: 411 ff.). Und ob es sich bei der frühzeitig diagnostizierten „metaphysischen Erkaltung der Seele“ (ebd.: 473) überhaupt um einen Verlust ihrer ‚Weltlichkeit‘ beziehungsweise ihrer ‚Welthaftigkeit‘ oder vielmehr um eine endgültige Befreiung von der Welt handelte, ist noch heute nicht ganz ausgemacht. Man würde der Ambiguität dieses Prozesses jedenfalls nicht gerecht, wenn man ihn nur in der Perspektive des Verfalls einer angeblich zuvor gegebenen Geborgenheit in der Welt und einer fälligen Wiedereinhausung in sie deuten wollte. Wo es bei Artur Rimbaud heißt: „Ganz entschieden sind wir außer der Welt“ und wo Charles Baudelaire eine „fast erstorbene Seele“ schreien lässt: „Ganz gleich wohin, nur außerhalb dieser Welt muß es sein!“, haben wir es jedenfalls nicht mit einem nostalgischen oder restaurativen Weltbezug, sondern damit zu tun, dass man sich jeglicher bruchlosen Einfügung in die Welt widersetzt (zit. ebd.: 538, 496).

Unter diesem Vorbehalt kann man sagen, dass seit der Romantik ein bis heute nicht abgeschlossener (und vielleicht niemals abzuschließender) Kampf um Rückgewinnung des Weltbezugs stattfindet – die allerdings die artikulierte Welt-Fremdheit nicht mehr wird tilgen können. Genauer: es geht um eine ‚Weltlichkeit‘, die unsere Befindlichkeit selbst ausmacht und sich gerade nicht einer Seele, einem Ich oder einer Subjektivität ver-

9 Phänomenologisch ist dabei unklar, ob es sich um eine gefühlte Unzugehörigkeit zur Welt *in* der Zugehörigkeit handelt oder um eine Unzugehörigkeit, die einen so in Welt-Fremdheit ‚versetzt‘, dass letztere *aus jeglicher Zugehörigkeit ausschert*.

dankt, die einen ‚Bezug‘ zur Welt eigens ‚herstellen‘ müsste. Wie unangemessen eine derartige, verbreitete Ausdrucksweise dem ontologischen Befund der ‚Weltlichkeit‘ unseres Daseins ist, ist im Anschluss an Martin Heideggers ausdrücklich an Aristoteles anknüpfender Revision des Weltbegriffs von Maurice Merleau-Ponty (1994) bis hin zu Jean-Luc Nancy (2004) immer wieder deutlich geworden.

Paul Ricœur setzt diese Revision erkennbar fort, wo er auf eine „nicht-deskriptive Beziehung zur Welt“ aufmerksam macht, deren Wahrheit nicht auf dem Weg der Referenz, der Verifikation und Falsifikation festzustellen sei. Wie wir der Welt ‚zugehören‘ vor jeglicher epistemischen Distanz offenbare sich gerade durch Emotionen, wie sie die poetische Rede zum Vorschein bringe, ohne sie einfach als ‚subjektive‘ einzustufen. „Als ob die Emotionen einfach ‚subjektiv‘ wären!“ (Ricœur 1981: 55) Was wir so nennen, drückt vielmehr

„ebenso sehr Weisen des Erscheinens der Dinge aus wie Weisen unseres Verhaltens zu diesen. Mit wieviel stärkerem Recht erst werfen uns die Empfindungen, Stimmungen, ‚moods‘, ‚humeurs‘, die durch die dichterische Sprache ausgedrückt, geformt, gebildet werden, mitten in die Dinge“ (ebd.).

Mehr noch: indem wir uns irgendwie ‚befinden‘, gehen wir im Weltbezug geradezu auf, ohne dass sich noch Relata deutlich unterscheiden ließen. Was Heidegger (1992) in diesem Sinne Befindlichkeit oder auch Stimmung genannt hat, lässt sich phänomenologisch gerade nicht als gefühlsmäßige ‚Bezugnahme‘ eines Subjekts auf eine ihm gegenständlich vorliegende Welt oder als kausales Affiziertwerden von ihr verstehen, wie man es bei Spinoza beschrieben findet.

Von ‚Welt‘ ist hier nicht als ‚kosmischem‘, substanziellem Bestand einer alles und jeden umfassenden Ordnung die Rede; auch nicht kosmo-politisch im modernen (kantischen) Sinne universalen Bezugs auf all jene, mit denen jedermann in kommunikativer Verbindung stehen kann (vgl. Kant 1977b: 411), sondern im Sinne einer ursprünglichen Welt-Habe, die kein Besitz ist, den man sich eigens verschaffen könnte. Gemeint ist ein ‚Versetztsein‘ in ein Geschehen, in dem sich so etwas wie ‚Welt‘ überhaupt erst ‚bildet‘ – nicht ‚subjektiv‘ durch uns, sondern durch die dem Dasein selbst eignende „Offenbarkeit“ alles anderen (Heidegger 1992: 412). Nach deren Maßgabe versetzt man sich nicht in Andere, wie es Mitleids-, Empathie- und Einfühlungstheorien von den schottischen Moralisten über Adam Smith bis hin zu Max Scheler, Theodor Lipps und Edmund Husserl glauben machten. Die Frage, wie wir uns „in einen anderen Menschen versetzen“ können, weist Heidegger sogar als sinnwidrig ab, da nach Maßgabe jenes „Versetztseins“ das Mitsein mit Anderen immer schon „zum Wesen der Existenz des Menschen, d.h. eines jeden je Einzelnen“ gehöre (ebd.: 301).¹⁰ So hat es nicht nur den Anschein, als bedürfe es überhaupt keiner wohlwollenden, sympathischen oder empathischen und sozial-kognitiven Anstrengung, um mit Anderen als solchen Verbindung aufzunehmen; die ontologische Rede vom Mitsein suggeriert auch, man könne aus der Welt, in die man mit Anderen ‚versetzt‘ sei, niemals herausfallen.

Genau diese Erfahrung hatte dagegen Hannah Arendt im Sinn, wo sie von der „Weltlosigkeit“ der *displaced persons*, der *sans papiers*, der Exilierten der Inhaftierten ihrer Zeit sprach (vgl. Arendt 2016; Liebsch 2015). Gewiss: auch diese waren *auf* der Welt; d.h. aber nur, dass sie auch im Elend ‚irdisch‘ leben mussten. Sie waren *in* der Welt im Sinne eines ‚Zur-Welt-seins‘; ihnen war das Seiende zugänglich, unter das sie sich (mehr

10 Heidegger wendet sich hier auch gegen einen Empathiebegriff, dem zufolge erst ein gleichgültiges Nebeneinander überwunden werden müsste. Vgl. ebd.: 304, sowie Breyer (2013).

oder weniger elend) ‚versetzt‘ sahen. Aber sie konnten vielfach keiner *politischen Welt* mehr zugehören, die jedermann nur der Aufnahme Anderer in eine *gemeinsam geteilte Lebensform* verdankt, in der allein man auch auf Dauer eine verlässliche Bleibe haben kann (vgl. Levinas 1987: 223, 218, 237 f., 247). Jede Bleibe aber kann man einbüßen, wenn diese Aufnahme revoziert wird und man infolgedessen einer „Verlassenheit“ überantwortet wird, die Arendt mit der Erfahrung politischer Weltlosigkeit geradezu gleichzusetzen schien.

Demnach ist man niemals ein für alle Mal (politisch) auf oder in der Welt. Vielmehr geschieht die Aufnahme in eine *politische Welt*, die ihren Namen verdient, stets nur unter widerruflichen Bedingungen, die wenigstens eines garantieren sollten: dass man sich an Andere überhaupt auf Erwidern hin wenden kann, um Gehör zu finden. Gewiss kann sich das Politische einer gemeinsam geteilten Welt darin nicht erschöpfen. Es muss vielmehr damit zu tun haben, *wie* man Gehör findet, wenn man Andere anspricht und in Anspruch nimmt, um gegebenenfalls ein *Anrecht* geltend zu machen, auf dessen Anerkennung und institutionelle Verbürgung es schließlich ankommen wird. Selbst politische Lebensformen, die dafür einstehen und das „Recht der Person“ (Hegel), ihre Bürger- und Menschenrechte anerkennen, schließen aber die Erfahrung nicht aus, nicht mehr Gehör zu finden und politisch quasi mundtot zu werden. Im ‚Besitz‘ solcher Rechte zu sein, wie man fragwürdigerweise sagt, ist eines; ob man praktisch wirklich in ihren Genuss kommen kann, ist eine andere Frage. Insofern ist die Zugehörigkeit zu einer politischen Welt grundsätzlich prekär. Und man kann sie so weitgehend einbüßen, dass man alles daransetzen muss, (wieder) gehört zu werden, um sich dadurch überhaupt erst wieder der eigenen politischen Existenz versichern zu können.

Meine These lautet nun, dass dafür die Artikulation von negativen Erfahrungsansprüchen eine unverzichtbare Rolle spielt, die jemandem widerfahren, indem sie pathisch ‚unter die Haut gehen‘. Nur wenn eine solche Artikulation wirklich und effektiv möglich ist, erfahren wir praktisch unsere Zugehörigkeit zu einer mit Anderen geteilten politischen Welt. Solange wir in ihr aufgehen, wird die Fraglichkeit und Brüchigkeit dieser Zugehörigkeit nicht offensichtlich, so dass wir weitgehend vergessen können, was sie ausmacht. Das gilt auch für die politische Theorie und Philosophie selbst: Sie muss sich auf methodisch-negativistischem Wege¹¹ dessen versichern, was von dieser Zugehörigkeit abhängt und zu diesem Zweck all jene Erfahrungen untersuchen, in denen sie prekär und schließlich ruiniert erscheint. Solche Erfahrungen manifestieren sich vielfach in Befindlichkeiten wie dem Gefühl, von allen ‚verlassen‘ zu sein, in den Augen Anderer praktisch gar nicht mehr zu existieren, nur noch auf der Welt ‚vorhanden‘ zu sein, aber für niemanden mehr ‚Bedeutung‘ zu haben, so als ob man gar nicht da wäre, also politisch tot zu sein, usw.

Im Folgenden möchte ich nun der Frage genauer nachgehen, wie es um die Politisierbarkeit solcher Befindlichkeiten im Hinblick auf eine als gefährdet erfahrene Weltzugehörigkeit bestellt ist, aus der negative Erfahrungsansprüche hervorgehen. Dabei bewege ich mich zwischen zwei (m. E. unhaltbaren) Positionen: zwischen (a) der Reduktion solcher Befindlichkeiten auf eine bloße Zuständlichkeit (x ‚ist‘ zornig, wütend, empört usw.) einerseits und (b) einer Apologie der Stimme andererseits, die beschwört, man müsse nur auf sie hören, um Anderen gerecht zu werden, die aus einer gemeinsam geteilten Welt herauszufallen drohen – als ob wir nicht auch mit einer Kakophonie gerade derer konfrontiert wären, die das zu beklagen scheinen, denen aber offenbar nur daran liegt, Andere zu übertönen; als ob

11 Vgl. die Bestandsaufnahme bei Liebsch/Hetzel/Sepp 2011.

wir es nicht auch mit einer Selbstgerechtigkeit zu tun hätten, die nur sich selbst hört, der aber gar nichts daran zu liegen scheint, in einen politischen Dialog einzutreten; als ob wir nicht mit einer penetranten politischen Rhetorik zu tun hätten, die immerfort unter Berufung auf angeblich nicht ‚Gesehene‘ und ständig ‚Überhörte‘ „das Volk“ im Munde führt und dessen „Stimme“ anmaßend für sich exklusiv in Anspruch nimmt.¹² Während im ersten Fall übersehen wird, wie Befindlichkeiten mit einem an Andere adressierten Verlangen einhergehen, mehr oder weniger berechtigten Ansprüchen Rechnung zu tragen (allen voran dem Anspruch, überhaupt Gehör zu finden), hat es im zweiten Fall den Anschein, als sei die laut werdende Stimme *eo ipso* als ‚politische‘ zu verstehen.

4. Zur originären Politisierung negativer Erfahrungsansprüche

Demgegenüber frage ich nach dem transitiven Geschehen einer originären Politisierung von Gefühlen, die politisiert, was sich keineswegs von sich aus ohne weiteres als ‚politisch‘ darstellt. Indem ich so vorgehe, unterstelle ich zunächst, dass Gefühle mit Erfahrungsansprüchen einhergehen und dass sie ihrerseits als Erfahrungen zu verstehen sind, die uns in Anspruch nehmen, beanspruchen und zur Auseinandersetzung mit Anderen zwingen, gegen die man gegebenenfalls unter Berufung auf die eigene Erfahrung Ansprüche auf deren Beachtung und Anerkennung erhebt. Gefühle – wie die des Nichtbeachtet- oder Vergessenwerdens, des Verletztwerdens, des Gedemütigt-, Verraten- und Verachtetwerdens, die politisch relevant werden, *indem man sie nicht nur auf ‚bekannte‘ Andere, sondern darüber hinaus auf institutionelle Strukturen des Zusammenlebens zurückführt*, nehmen uns in Anspruch und verlangen danach, als Erfahrungsansprüche an Andere *adressiert* zu werden.¹³ Darunter sind vor allem solche, die als besonders ‚widrig‘ empfunden werden oder die sich auf ‚Widriges‘ beziehen, das kaum oder gar nicht als hinnehmbar erscheint. Hier geht es sowohl um die Tatsache, dass uns solche Erfahrungsansprüche widerfahren, als auch um das Erfahren als solches, um den ‚Inhalt‘ der fraglichen Gefühle, sofern sich ein solcher ausmachen lässt (wie im Fall der Trauer das Betrauerte, im Fall der Empörung das Empörende, nicht Hinnehmbare als solches, wie es Edmund Husserl als Noematisches eingestuft hätte).

Aus solchen Gefühlen ragen wiederum besonders ‚negative‘ heraus, insofern sie nicht nur jetzt Widriges (als nicht Sein-sollendes) zum Vorschein bringen und sich nicht nur vorübergehend, uns nur teilweise betreffend, einstellen, sondern unser Leben im Ganzen und auf Dauer tangieren. In diesem Fall ruft man aus (falls die fragliche Erfahrung nicht, wie so oft, sprachlos macht): Es sei „nicht hinnehmbar“, „empörend“, „skandalös“, dass... Kommt die fragliche Erfahrung nun zum Ausdruck und wird sie – wie auch immer angemessen oder unangemessen – an Andere adressiert, ist damit schon die Schwelle der Politisierung überschritten? Und *wie* ist sie zu überschreiten, wenn wir davon ausgehen müssen, dass negative Gefühle, Befindlichkeiten und Erfahrungen wie die genannten keineswegs von sich aus politisch sind, sondern erst im Zuge ihrer Artikulation, die an Andere adressiert ist, eine Politisierung erfahren; und zwar so, dass dabei unter Umständen das Politische selbst nicht nur thymotisch belebt, sondern auch gefährdet wird?

12 Vgl. Voirol 2005; Bender/Bingener 2016.

13 Wobei die Adressaten selbstredend nicht mit jenen zusammenfallen müssen, auf die man die fraglichen Gefühle zurückführt.

Negative Erfahrungsansprüche, die aus Gefühlen, Befindlichkeiten und Affekten wie Zorn, Wut und Empörung hervorgehen beziehungsweise mit ihnen einhergehen, ‚sind‘ nicht von sich aus ‚politischer Natur‘. Sie *werden* vielmehr im Zuge ihres Ausdrucks und ihrer Adressierung an Andere – absichtlich oder unabsichtlich – *politisiert* und erfahren dabei eine Transformation. Originär zu politisieren ist im transitiven Sinne des Verbs nur, was nicht bereits politisch *ist*. Und im Prozess der Politisierung bleibt möglicherweise etwas zurück, wenn die fragliche, unter die Haut gehende Erfahrung betroffener Subjekte, die ihnen originär nur selbst gegeben sein kann (vgl. Husserl 1977: 96, 115), nicht *als solche* politisiert werden kann. Darüber hinaus wird aber etwas gewonnen, sollte man meinen. Wozu sonst würde man negative Erfahrungsansprüche an Andere adressieren. Was aber wird gewonnen?

Damit Adressierungen negativer Erfahrungsansprüche wenigstens eine virtuelle politische Qualität zukommen kann, müssen sie nicht nur einem oder einer Anderen gegenüber, sondern im Verhältnis zu *Dritten* als ‚adressierte‘ ins Spiel kommen. Mehr noch: Der Dritte ist zwar von Anfang an in jedem Verhältnis zu Anderen im Spiel, wie Emmanuel Levinas (vgl. 1987: 308 f.) und die an ihn anschließende, inzwischen weit fortgeschrittene Diskussion seines politischen Denkens gelehrt hat (vgl. Hayat 1995; Moebius 2003; Delhom/Hirsch 2005; Rößner 2012¹⁴; Liebsch 2015), keineswegs aber auch unumgänglich das konkrete Bewusstsein, sich im Horizont einer Terialität zu bewegen, die wesentlich anonyme Andere in potenziell großer Zahl einschließt. Dieses Bewusstsein muss sich auf eine *Schwelle der Öffentlichkeit* beziehen, in dem Wissen, dass das, was man äußert, veröffentlicht und so ‚politisch‘ werden kann. Darin liegen Chancen, Risiken und darüber hinaus Gefahren für diejenigen, die sich äußern, ohne die Wirkungen noch kontrollieren zu können und ohne noch auf unwillkommene Wirkungen angemessen replizieren zu können (*shitstorms* machen das heute jedem klar). Dabei laufen sie Gefahr, ihre *persona*, ihr Ansehen, ihren Ruf und ihre Reputation zu beschädigen.

Umso wichtiger, so scheint es, muss es sein, *wie* die Schwelle der öffentlichen Politisierung überschritten wird. Dazu ist von der antiken Lobrede auf eine ‚gute‘, selbstbeherrschte, auf Adressaten zugeschnittene, situativ passende und vor allem mutige *parrhesía* (vgl. Foucault 2009; Liebsch 2009), die noch in Kants aufklärerischer Devise *sapere aude* anklängt¹⁵, bis hin zur Zivilität im Sinne Helmuth Plessners viel gesagt worden (vgl. Plessner 1924; Liebsch 2011). Dabei erschien fraglich, ob sich die Art der Adressierung von negativen Erfahrungsansprüchen durch Zähmung in der Form eines vernünftigen Begehrens (*orexis* statt *epithymía*) beziehungsweise im Sinne der politischen Mäßigung thymotischer Energien durch Überlegung (*bouleusis*; *logismós*), Klugheit (*phronesis*) und Besonnenheit (*sophrosýne*) tugendethisch normalisieren lässt. Was, wenn jeder Versuch, Gehör zu finden, scheitert, so dass man sich dazu gezwungen sieht, den affektiven Einsatz durch lautstarken, wütenden Protest zu steigern? Was, wenn dieser als unverzichtbar erscheint, insofern er sich gegen *absolut unannehmbare* Lebensbedingungen richtet, oder wenn er mit der „*unendlichen Anziehung*“ von radikalen Idealen oder Utopien einhergeht (Ricoeur 1989: 169)?

14 Rößner leistet hier auch eine systematische Erfassung der Sekundärliteratur.

15 Foucault (vgl. 2009: 439) hat in diesem Sinne ausdrücklich Kant mit der antiken Apologie freimütiger Rede verknüpft. Im Vergleich zu Kant betont Foucault allerdings im Diskurs der Aufklärung vielfach übersehene Dimensionen der *parrhesía*; v.a. die möglicherweise (politisch) tödliche Gefahr, die in ihr liegt, aber auch den gerade von Mächtigen geforderten Mut, sich etwas sagen zu lassen, um vernünftig regieren zu können.

Wo sich Protest so oder so zur handfesten Revolte oder mit revolutionärer Absicht steigert, droht er seine Adressaten – ob bekannte „Ausbeuter“ und „Kapitalisten“, anonyme „Hintermänner“ und „Herren des Apparats“ (Marcuse 1967: 181) oder auch biopolitische Funktionsträger eines nirgends mehr zu ortenden *empire* (vgl. Hardt/Negri 2001) – von vornherein auf den Status von depolitisierten Objekten politischer Aktionen zu reduzieren, die ihnen am Ende nur zum Opfer fallen können, wenn der Protest nicht mit dem Versprechen einhergeht, ‚letztlich‘¹⁶ auch zugunsten derer vorgebracht zu werden, gegen die man vorgeht. Zweifellos musste dieses Versprechen in der Vergangenheit oft als fadenscheinig und unglaubwürdig wirken, hat man doch selbst die gewaltträchtigsten politischen Großprojekte der Moderne mit einer solchen Aussicht verbrämt. Aber daraus folgt nicht, dass man es vergleichsgültigen dürfte. Spätestens dort, wo sich aufgebrachter Protest ganz von diesem Versprechen entbindet, beginnt er die Schwelle zu einer Gewalt zu überschreiten, die das Politische selbst zu zerstören droht.

So gesehen muss die Politisierung negativer Erfahrungsansprüche, in der sich politisches *páthos* manifestiert, von vornherein im Bewusstsein ihrer eigenen Gewaltträchtigkeit erfolgen – und mit der Absicht, die Schwelle zu vermeidbarer Gewalt im Interesse an der Erhaltung des Politischen selbst so weit wie möglich hinauszuschieben. Denn in diesem Sinne ‚unbedachte‘ Gewalt läuft jederzeit Gefahr, das Politische selbst zu zerstören, das es nur im Horizont einer gemeinsam geteilten Welt gibt, zu der zahllose Andere, Dritte, Zugang haben, mit denen man nicht gemeinschaftlich verbunden ist. Deshalb sprechen wir von politischer Gesellschaft beziehungsweise von Vergesellschaftung; und zwar im Bewusstsein des unaufhebbaren Gewaltpotenzials, das in der *conditio humana* schon allein deshalb liegt, weil sie über nur in vielfachem Widerstreit zu gestaltende, gemeinsam geteilte Lebensformen nicht hinausgelangt, wie auch immer diese im Einzelnen verbessert werden sollen (vgl. Sternberger 1984: 444 f.; Liebsch/Straub 2003).

Jede politische Gesellschaft wird durch die Unterdrückung oder Ignoranz angesichts negativer Erfahrungsansprüche ebenso gefährdet wie durch deren selbstgerechten, an Andere und Dritte gar nicht wirklich adressierten Ausdruck, der nur dem Anschein nach das Attribut politisch verdient, tatsächlich aber *antipolitische* Folgen zeitigt, insofern er seinen Adressaten im Grunde keinen politischen Spielraum des Verhaltens mehr einzuräumen bereit ist. Genau das lässt sich beobachten, wo von „Wutbürgern“ die Rede ist, die ihre Gegner nur denunzieren, um ihren eigenen Ressentiments etwas Gutes zu tun.

Niemand kann wohl glaubwürdig für sich in Anspruch nehmen, über Ressentiments jeglicher Art erhaben zu sein – auch diejenigen nicht, die sich unter Berufung auf Friedrich Nietzsche und Max Scheler endgültig über ihre Wirkung im Klaren zu sein glauben; aber das im Ausdruck von Wut, Zorn und Empörung sich Luft verschaffende Ressentiment kann weder für Einzelne noch für Kollektive zur selbstgerechten Berufungsinstanz werden, ohne eine Zerstörung des Politischen im Verhältnis zu jenen heraufzubeschwören, die es kaum mehr als Gegner zu würdigen weiß.¹⁷ Diese werden sich zudem umso weniger angesprochen fühlen, wie die Äußerung politischer Affekte nicht erkennbar so erfolgt, dass den je-

16 Hinter diesen einfachen Anführungszeichen verbergen sich allerdings Probleme der Rechtfertigung dessen, wie und wann eingelöste Versprechen auch denen zugutekommen können, gegen die man zunächst vorgeht. Wer sähe nicht, dass genau an dieser Stelle auch eine ‚geschichtsphilosophisch‘ sich rechtfertigende Politik intervenieren kann, die bereit ist, ‚vorübergehend‘ über Leichen zu gehen.

17 Genau das betont immer wieder auch Chantal Mouffe, wo sie mit dem Gegensatz von Feind (*enemy*) und Gegner (*adversary*) arbeitet und dem politischen Zusammenleben abverlangt, Verfeindung zu verhindern und an Entfeindung zu arbeiten; vgl. u. a. Mouffe (1999: 755).

weiligen Adressaten noch eigene Spielräume der Erwiderung eingeräumt werden, wie es typischerweise *nicht* der Fall ist, wo politischer Zorn, Wut und Empörung sich eskalierend immer weiter in Rage bringen. Nichts verschließt die Ohren der Anderen, bei denen man sich anfänglich Gehör zu verschaffen sucht, so sehr wie zorniges, wutentbranntes und empörtes Einreden auf sie – mit der letztlich antipolitischen Konsequenz, sie als Subjekte möglicher Gegenrede, durch die man sich selbst etwas sagen lässt, zum Schweigen zu bringen. Antipolitisch ist aber auch jeder gewaltsame Versuch, ihr ‚Zuhören‘ zu erzwingen. Es ist nur auf den ersten Blick ein Paradox, dass politischer Protest umso eher mit Wirkung rechnen kann, als er darauf verzichtet, sie gewaltsam herbeizuführen. Das gilt auch dann, wenn man keinen anderen Ausweg sieht, als die Borniertheit Anderer mit gewaltsamem Protest zu durchbrechen (vgl. Rancière 2009: 70; Liebsch 2016). Auch das kann allenfalls ein vorübergehendes, gewissermaßen ‚pädagogisches‘ Mittel sein, Spielräume einer politischen Kommunikation (wieder) zu eröffnen, die ohne die Freiheit Anderer, Gehör zu schenken, schlechterdings *gar nicht* zu haben sind. Dennoch ist es eine ständige Versuchung, in wütendem, zornigem und empörtem Protest sich artikulierende negative Erfahrungsansprüche unvermittelt, durch deren schiere Kraft, Macht oder Gewalt, wirksam werden zu lassen, ohne sich auf diese Freiheit im Geringsten stützen zu müssen.

5. Schluss

Politisch-rechtlich formiertes Zusammenleben lässt sich nicht so einrichten, dass jegliche Negativität aus ihm verschwinden könnte¹⁸, die aus dem Schmerz und dem Leiden an politischen Zuständen, Verhältnissen und Handlungen keimt und dazu veranlasst, die darin liegende negative Erfahrung zu artikulieren, an Andere zu adressieren und dabei explizit zu politisieren. Dabei wird nach dem hier dargelegten Verständnis das vom Schmerz und Leiden in Anspruch genommene Subjekt den Erfahrungsanspruch in einen Anspruch an beziehungsweise gegen Andere transformieren. Dieser liegt zunächst darin, dass Andere überhaupt zu hören und sich einer Auseinandersetzung stellen, in der das politische Gewicht des fraglichen Anspruchs erst zu ermitteln ist. Insofern ist von einem Prozess *originärer Politisierung* auszugehen, in dem infrage steht, ob und inwiefern die jeweilige negative Erfahrung überhaupt so artikuliert und begriffen werden kann, dass sie auch Dritte, am Ende auch anonyme Mitbürgerinnen und Zeitgenossen und das institutionalisierte Zusammenleben mit ihnen betrifft (gegebenenfalls weltweit; vgl. Hartung/Schaede 2009). Negative Erfahrung mag im Vergleich zu den „leblosen Dingen“ wie der Schmerz ein „Vorrecht“ sein, wie Hegel behauptet hat (Hegel 1986b: 144). Aber *im Verhältnis zueinander* hätten wir ihm zufolge nicht einmal aufgrund extremen Schmerzes und Leidens – sei es auch ein wirklich gesellschaftliches Leiden beziehungsweise Leiden an der Gesellschaft (vgl. Dreitzel 1980; Renaud 2009) oder an einem desozialisierten globalen Kapitalismus, der sich jeglicher weltweiten Vergesellschaftung widersetzt – einen privilegierten normativen Anspruch gegen Andere, der nicht eigens einer adäquaten Politisierung bedürfte. So fatal es erscheinen

18 Politische Theoretikerinnen wie Mouffe (2007; 2014), die polemisch jeglichen Gedanken an eine dialektische Versöhnbarkeit des Negativen verwerfen und daraus den Schluss ziehen, man solle es erst gar nicht auf sie anlegen, sind daran zu erinnern, dass auch Dialektiker sich längst an Formen der Vermittlung interessiert zeigen, in denen die fragliche „Negativität festgehalten wird, nicht jedoch in Modi der Versöhnung“ gedacht wird, „in denen sie verschwindet“ (Rentsch 2000: 251).

mag: Selbst die eklatanteste und subjektiv evidenteste Erfahrung von Ungerechtigkeit, von Diskriminierung, Demütigung, Ausbeutung und jeglicher anderen Form von Gewalt ist demnach rückhaltlos darauf angewiesen, bei Anderen Gehör zu finden; und ihre Artikulation muss so erfolgen, dass letzteren Spielräume eines freien Antwortens verbleiben, das jederzeit dazu führen kann, dass die fragliche Erfahrung *keine* Bestätigung, Bewahrheitung oder Anerkennung erfährt. So gesehen haben wir nur die Wahl, uns entweder diesem Risiko rückhaltlos auszusetzen oder aber doch im Sinne Hegels eigene Gefühle, Befindlichkeiten, Emotionen und Affekte politisch unvermittelt zur Maßgabe von Versuchen zu machen, sie gegen Andere durchzusetzen. Das wäre ein in seiner Selbstgerechtigkeit antipolitisches Verhalten. Umgekehrt drängt sich nun der Schluss auf, dass die Politisierung negativer Erfahrungsansprüche stets in *nicht selbstgerechter* Art und Weise erfolgen sollte, das heißt im Geiste der Würdigung der Freiheit Anderer, uns anzuhören oder das zu verweigern, uns beizupflichten oder unsere artikulierten Ansprüche abzuweisen. Ich sehe nicht, wie der Schluss zu vermeiden wäre, dass einer angemessenen Politisierung negativer Erfahrungsansprüche in diesem Sinne ein moralisches Moment innewohnen muss, ohne das sich das Politische auf Dauer nicht aufrechterhalten lässt, das es nur dort gibt, wo man eigene Meinungen und Überzeugungen, Einwände und selbst zorn erfüllten Protest auf die freie Erwiderung Anderer hin zum Ausdruck bringt und letztere erkennbar auch bejaht.

Die bisherige Diskussion negativer Erfahrungsansprüche setzte allerdings unbefragt voraus, es gebe sie verbreitet und in hinreichender Stärke, so dass sich die Frage ihrer Politisierbarkeit nur noch um Formen ihrer (angemessenen und wirksamen, aggressiven, mutigen oder verzweifelten) Äußerung schien drehen zu können. Doch Rancière beispielsweise spricht auch vom „ausgelaugten Affekt der Empörung“ und fragt sich, ob nicht das Leben derart „viel von der Schwere früherer Zeiten verloren“ hat, speziell „sein Gewicht an Leiden, Bitterkeit und Not“, dass nur noch schwer auszumachen ist, ob ihm genügend „Gewicht an Wirklichkeit“ zukommen kann, das es offenbar braucht, um politisch zu Kräften zu kommen (Rancière 2009: 123, 42). Mit mehr zynischem Akzent schlägt Sloterdijk im Grunde in die gleiche Kerbe, wo er einen „Jargon der Not“ brandmarkt, dessen man sich zu rhetorischen Zwecken bediene, um Gehör zu finden. Wie auch immer es um das *páthos* von negativen Erfahrungsansprüchen dynamisch bestellt sein mag – kommt es überhaupt zum Ausdruck und politisch zu Kräften, so droht es nach einer altbekannten Diagnose jederzeit von einer konsumistischen Gesellschaft absorbiert zu werden (vgl. ebd.: 42 ff.). Vielleicht gerade deshalb glaubte Hessel, „die jungen Leute von heute“ zur Empörung eigens auffordern zu müssen, offenbar ebenfalls von dem Zweifel angetrieben, ob der Negativität zu politisierender Erfahrung wirklich noch genug Kraft zuzutrauen ist, um politisch wirksam zu werden – zumal in einer Lage, wo das vielfach als ‚falsch‘ denunzierte ‚Ganze‘ nicht mehr ein abgegrenztes ‚System‘ sein, sondern allenfalls einer *in statu nascendi* begriffenen Welt-Gesellschaft entsprechen kann, die angesichts ihrer schieren Ausmaße und Komplexität das politische Handeln zu lähmen droht.

Dessen ungeachtet werden die ‚pathischen‘ Quellen politischer Vitalität vermutlich nicht versiegen, weil, mit Kant und Arendt zu reden, mit jedem Neugeborenen gewissermaßen die Welt neu anfängt (vgl. Nancy 2004: 26) und in jedem einzelnen ‚Fall‘ die Lebbarkeit individuellen Lebens neu auf dem Spiel steht, wie besonders Butler mit Recht betont hat (vgl. Butler/Athanasίου 2014: 9). Niemals ist allein durch die erste Aufnahme bei den Lebenden die politische Existenz, unter deren Voraussetzung diese Lebbarkeit verbürgt werden soll, wirklich dauerhaft verlässlich garantiert. Fällt man aber aus ihr heraus, so mündet das unter Umständen in Gefühle der Verlassenheit, die im besten Falle in nega-

tive Erfahrungsansprüche übersetzt und an Andere adressiert werden können; niemals aber so, dass mit Camus gelten könnte, ich leide und empöre mich, „also sind wir“.¹⁹ Weder folgt, wenn „ich wahrhaftig leide“, daraus, dass mir „alles erlaubt“ wäre, wie es Rimbauds *Délires I* nahelegen²⁰, noch auch, dass die Adressierung eigenen Leidens an Andere ohne weiteres eine mit ihnen geteilte, kollektive Existenz verbürgen könnte. Der in Camus' Implikation („also“) angedeutete Fehlschluss markiert wirklich einen „Mythos der Revolte“, in der man ohne kritische Bedenken die Schwelle der Öffentlichkeit mit solidarisierten Gesinnungsgenossen maßlos überschreitet und dabei eigener Selbstgerechtigkeit freien Lauf lässt, die ihre Gegner am Ende nur noch als depolitisierte Objekte eines gewaltsamen Vorgehens gegen sie gelten lässt. Der Befund, dass auf diese Weise die Zerstörung des Politischen selbst heraufbeschworen wird, dessen man sich parasitär bedient, um eigenen Protest Anderen gegenüber artikulieren zu können, sollte uns misstrauisch machen gegenüber Lobrednern auf die Vitalität des Politischen, die nicht bedenken, wie deren Quellen in Anspruch genommen werden. Allzu oft geschieht das nur in selbstgerechter Art und Weise, die auch inzwischen ‚rehabilitierte‘ Gefühle und jegliches politisierte Leiden in Misskredit zu bringen droht.

Literatur

- Angehrn, Emil / Küchenhoff, Joachim, 2014 (Hg.): Die Arbeit des Negativen, Weilerswist.
- Arendt, Hannah, 2016: Die Gefahr der Weltlosigkeit. In: Liebsch, Burkhard / Staudigl, Michael / Stoellger, Philipp (Hg.): Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik, Weilerswist, 69–114. <https://doi.org/10.5771/9783845281018-70>
- Aristoteles, 1983: Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst, München.
- Aristoteles, 1985: Nikomachische Ethik, Stuttgart.
- Aristoteles, 1994: Politik, Reinbek.
- Aristoteles, 2009: Die Kategorien (griech./dt.), Stuttgart.
- Balibar, Étienne, 1985: Spinoza et la politique, Paris.
- Bender, Justus / Bingener, Reinhard, 2016: Der Parteiphilosoph der AfD; http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/marc-jongen-ist-afd-politiker-und-philosoph-14005731-p2.html?printPageArticle=true#pageIndex_3
- Breyer, Thimo, 2013 (Hg.): Grenzen der Empathie, München.
- Busch, Kathrin / Därmann, Iris (Hg.), 2007: Pathos, Bielefeld.
- Butler, Judith / Athanasiou, Athena, 2014: Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen, Zürich, Berlin.
- Camus, Albert, 1969: Der Mensch in der Revolte. Essais, Reinbek.
- Camus, Albert, 1972: Tagebücher 1935–1951, Reinbek.
- Carus, Friedrich, A., 1990: Geschichte der Psychologie, Berlin, Heidelberg, New York.
- Delhom, Pascal / Hirsch, Alfred, 2005 (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen, Berlin.
- Dreitzel, Hans P., 1980: Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Stuttgart.
- Ebke, Thomas / Hoth, Sabina, 2018 (Hg.): Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche, Berlin, Boston, i. E.
- Foucault, Michel, 2009: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83, Frankfurt (Main).
- Frank, Manfred, 2005: Steinherz und Geldseele. Ein Symbol im Kontext. In: Ders. (Hg.): Das kalte Herz. Texte der Romantik, Frankfurt (Main), Leipzig, 411–552.

19 Siehe oben, die Anm. 1 und 2, sowie Sartre (1971: 73–101).

20 Vgl. Rimbaud (1978: 288 f.); zur politischen Aktualität dieser Wendung: Liebsch (2017).

- Fukuyama, Francis, 1992: *Das Ende der Geschichte*, München.
- Gadamer, Hans-Georg, 1993: *Die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt (Main).
- Green, André, 2011: *Le Travail du négatif*, Paris.
- Harbsmeier, Martin / Möckel, Sebastian, 2009 (Hg.): *Pathos. Affekt. Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt (Main).
- Hardt, Michael / Negri, Antonio, 2001: *Empire*, Cambridge, London.
- Hartung, Gerald / Schaede, Stephan, 2009 (Hg.): *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt.
- Hayat, Pierre, 1995: *Emmanuel Levinas, Éthique et Société*, Paris.
- Hegel, Georg W. F., 1986a: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16 (Hg. Moldenhauer, Eva / Michel, Karl M.), Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg W. F., 1986b: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8 (Hg. Moldenhauer, Eva / Michel, Karl M.), Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg W. F., 1987: *Jenaer Systementwürfe. III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg.
- Heidegger, Martin, 1992: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe Bd. 29/30*, Frankfurt (Main).
- Heidenreich, Felix / Schaal, Gary S., 2012 (Hg.): *Politische Theorie und Emotionen*, Baden-Baden. <https://doi.org/10.5771/9783845238364>
- Hessel, Stéphane, 2011: *Indignez vous*; <http://www.millebords.org/IMG/pdf/INDIGNEZVOUS.pdf>
- Husserl, Edmund, 1977: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg.
- Iser, Matthias, 2008: *Empörung und Fortschritt*, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1974: *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg.
- Kant, Immanuel, 1976: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.
- Kant, Immanuel, 1977a: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. Weischedel, Wilhelm), Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1977b: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Ders.: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. Weischedel, Wilhelm), Frankfurt (Main).
- Kaplow, Ian / Lienkamp, Christoph (Hg.), 2005: *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext*, Baden-Baden.
- Kruip, Gerhard / Fischer, Michael, 2007 (Hg.): *Gerechtigkeiten*, Berlin.
- Landwehr, Hilge / Bernhardt, Fabian, 2017 (Hg.): *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzbarkeit*, Freiburg, München.
- Landwehr, Hilge / Koppelberg, Dirk, 2016 (Hg.): *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge*, Freiburg, München.
- Le Blanc, Guillaume, 2009: *L'invisibilité sociale*, Paris.
- Levinas, Emmanuel, 1987: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg im Breisgau, München.
- Levinas, Emmanuel, 2006: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg im Breisgau, München.
- Liebsch, Burkhard, 2009: *A(nta)gonistische Konflikte und Lebensformen. Spuren eines neuen Ethos? – Zur zwiespältigen Aktualität des Politischen*. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 62, Nr. 4, 375–395.
- Liebsch, Burkhard, 2011: *Ausgesetzte Gemeinschaft – unter radikalem Vorbehalt. Fragen zur aktuellen Kritik jeglicher Vergemeinschaftung mit Blick auf Helmuth Plessner und Jean-Luc Nancy*. In: Ders. / Hetzel, Andreas / Sepp, Hans R. (Hg.): *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin, 55–76.
- Liebsch, Burkhard, 2012: *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist.
- Liebsch, Burkhard, 2014: *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug.
- Liebsch, Burkhard, 2015: *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen*. *Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist. <https://doi.org/10.5771/9783845277318>
- Liebsch, Burkhard, 2016: *Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières*. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 61, Nr. 1, 11–38.

- Liebsch, Burkhard, 2017: Freiheit im Widerstand gegen sich selbst – zwischen Enttabuisierung und Re-sakralisierung. In: Philosophische Rundschau 64, Heft 3, 203–219.
- Liebsch, Burkhard, 2018: „Ich empöre mich, also sind wir“? Zur fragwürdigen Politisierbarkeit einer ‚rebellischen‘ Energie – mit Blick auf Albert Camus‘ „Der Mensch in der Revolte“. In: Scheideweg. Jahresschrift für skeptisches Denken 48, 212–227.
- Liebsch, Burkhard / Bajohr, Hannes, 2015 (Hg.): Schwerpunkt: Judith N. Shklars politische Philosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62, Nr. 4, 626–746.
- Liebsch, Burkhard / Hetzel, Andreas / Sepp, Hans R., 2011 (Hg.): Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium, Berlin. <https://doi.org/10.1524/9783050056890>
- Liebsch, Burkhard / Straub, Jürgen, 2003 (Hg.): Lebensformen im Widerstreit. Frankfurt am Main
- Marcuse, Herbert, 1967: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Darmstadt.
- Marx, Bernhard, 2010 (Hg.): Widerfahrnis und Erkenntnis, Leipzig.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1994: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München.
- Milisaavljevic, Vladimir / Sibertin-Blanc, Guillaume (Hg.), 2012: Deleuze et la violence, Europhilosophie, o. O.
- Moebius, Stephan, 2003: Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida, Frankfurt (Main) / New York.
- Mouffe, Chantal, 1999: Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? In: Social Research 66, no. 3, 745–748.
- Mouffe, Chantal, 2000: Politics and Passions: the Stakes of Democracy. In: Ethical Perspectives 7, 146–150. <https://doi.org/10.2143/EP.7.2.503800>
- Mouffe, Chantal, 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt (Main).
- Mouffe, Chantal, 2014: Agonistik. Die Welt politisch denken, Berlin.
- Nancy, Jean-Luc, 2004: singular plural sein, Berlin.
- Platon, 2006: Sämtliche Werke, Bd. 4, Reinbek.
- Plessner, Helmuth, 1924: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Bonn.
- Rancière, Jacques, 2009: Der emanzipierte Zuschauer, Wien.
- Rancière, Jacques, 2009: Die Politik der Bilder, Berlin, Zürich.
- Renault, Emmanuel, 2009: Souffrances sociales. Philosophie, psychologie, et politique, Paris.
- Renault, Emmanuel, 2017: L'Expérience de l'injustice, Paris.
- Rentsch, Thomas, 2000: Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt (Main).
- Ricœur, Paul, 1989: Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg im Breisgau, München.
- Ricœur, Paul, 1981: Gott nennen. In: Casper, Bernhard (Hg.): Gott nennen, Freiburg im Breisgau, München, 45–79.
- Riedel, Manfred, 1976: Theorie und Praxis im Denken Hegels, Frankfurt am Main, Berlin, Wien.
- Rimbaud, Artur, 1978: Délires I/Fieberphantasien. In: Sämtliche Dichtungen (frz./dt.), Heidelberg, 288–289.
- Rößner, Christian 2012: Anders als Sein und Zeit, Nordhausen.
- Saar, Martin, 2013: Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza, Berlin.
- Sartre, Jean-Paul, 1971: Portraits und Perspektiven, Reinbek.
- Scholtz, Günther, 1995: Ethik und Hermeneutik, Frankfurt (Main).
- Shklar, Judith N., 1997: Über Ungerechtigkeit, Frankfurt (Main).
- Sloterdijk, Peter, 2013: Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt (Main).
- Sternberger, Dolf, 1984: Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt (Main).
- Stoellger, Philipp, 2010: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘, Tübingen.
- Spinoza, Baruch de, 1976: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Hamburg.
- Voirol, Olivier, 2005: Visibilité et invisibilité. In: Réseaux 129–130, Nr. 1, 9–36.
- Waldenfels, Bernhard, 1980: Spielräume des Verhaltens, Frankfurt (Main).
- Waldenfels, Bernhard, 2001: Verfremdung der Moderne, Göttingen.
- Wollheim, Richard, 2001: Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle, München.

Rousseau und kein Ende

Eine Literaturrevue

*Harald Bluhm / André Häger**

Was ist los mit der deutschen politischen Theorie, dass sie den „Planeten Rousseau“¹ kaum erkundet und immerfort nur dieselben seiner Texte frequentiert? Ist ihnen das breit gefächerte Werk des Genfer Ideengebers suspekt? Sicherlich, Rousseau, von manchen als „Kanaille“ (Norton/Raulff 2012) bezeichnet, hat eine ganze Serie von Rollen ausprobiert – Notenkopist, Assistent diplomatischer Tätigkeit, Botaniker, Philosoph, Musiker, Künstler, Pädagoge, Briefautor u.a.m. Zusammengehalten werden diese Rollen aber durch einen engagierten Intellektuellen und Kritiker, der auf nahezu jedem Feld Unkonventionelles zur Geltung brachte und dessen gesamtes Denken politisch ist, und zwar auch sein Rückzug in die Natur sowie die scheinbar nur privaten Träumereien. Akademisch hat sich die Interpretations- und Publikationslandschaft zwischen dem 2012 gefeierten 300. Geburtstag von Rousseau und dem gerade begangenen 260. Todestag verändert. Im Folgenden wollen wir diese Veränderungen anzeigen und auf Rousseaus Denken in der Breite eingehen, um den in der politischen Theorie häufigen Verengungen auf ein paar wenige und immer wieder gedeutete Texte zu entgehen. Dabei betreiben wir eine Art Blütenlese auf den Feldern von Primär- und Sekundärliteratur, um der politischen Theorie hierzulande Neues von und über Rousseau nahezulegen.

In unserer nicht auf Vollständigkeit bedachten Literaturrevue wenden wir uns zunächst der Basis für alles heutige Nachdenken über Rousseau zu, nämlich den Editionen und Schwerpunkten, die sich in verschiedenen Sprachräumen beobachten lassen (1). Aus der enormen Fülle der französischsprachigen Publikationen – die einen eigenen Aufsatz ergeben würden – greifen wir nur einige markante Beispiele mit Blick auf die Editionsfrage der Schriften von Rousseau auf, unser Akzent liegt auf den Publikationen im angelsächsischen und deutschen Sprachraum. Anschließend (2) skizzieren wir neuere Forschungstrends, wobei Fragen der Kohärenz und Widersprüchlichkeit ebenso aufgeworfen wie verschiedene Deutungsmuster umrissen werden. Ein Epilog (3) rundet den Essay ab.

* Prof. Dr. Harald Bluhm, Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg
 Kontakt: harald.bluhm@politik.uni-halle.de
 Dr. André Häger, Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg
 Kontakt: andre.haeger@politik.uni-halle.de

1 Für die Rede vom „Planeten Rousseau“ vgl. Leopold/Poppenberg (2015).

1. Rousseau-Forschung in verschiedenen Sprachräumen

Die Rousseau-Forschung ist primär im frankophonen und angelsächsischen Sprachraum verankert und wird dort in verstetigter Weise betrieben. Das ist ein Unterschied zu Deutschland, der sich markant in Editionen und Monographien ausdrückt. Es lohnt sich, die divergierenden Akzente ohne strikte räumliche Separierung entlang von einigen Schwerpunkten sowie charakteristischen Editionen zu konturieren.

Wiewohl die deutsche Wissenschaftslandschaft durch große Gesamtausgaben gekennzeichnet ist, muss man mit Blick auf Rousseau, der in der klassischen Philosophie eine unglaubliche Wirkungsgeschichte hatte, beinahe von Ignoranz sprechen. Ins Bild passt, dass die *Œuvres complètes* (Trousson/Eigeldinger 2012), eine kritische Gesamtausgabe, die neue Standards setzt, in Deutschland nahezu unbemerkt blieb. Im frankophonen Raum, den wir nur streifen wollen, wird mit dieser von Raymond Trousson und Frédéric Eigeldinger besorgten Ausgabe der ganze Rousseau wieder verfügbar, da die Ausgabe der *Bibliothèque de la Pléiade*, die im Übrigen ohne Briefe auskam und deren erster Band 1959 erschien, nicht mehr komplett greifbar ist. Erklärtes Ziel von Trousson und Eigeldinger ist es, Rousseau als ewigen Zeitgenossen auszuweisen, der in vielen Bereichen weiterhin aktuelle Debatten befeuert. Neben den Hauptwerken Rousseaus, die sorgfältig auf die Manuskripte und Originalausgaben hin überprüft wurden, legt die Gesamtausgabe das Augenmerk auf Werke, die von Rousseau-Interpreten weniger Aufmerksamkeit erhalten. Zu nennen sind verschiedene wissenschaftliche Texte wie die Arbeiten zur Botanik oder die *Institutions chimiques*, also seine Exzerpte und Überlegungen zur Chemie, und nicht zu vergessen sein *Dictionnaire de musique*. Herzstück der Gesamtausgabe sind die in sieben Bänden versammelten Briefe. In diesen Bänden sind über 2.400 persönliche Schreiben zusammengetragen, darunter bis dato unveröffentlichte Briefe. Auch hier wurden bisher unbekannte Korrespondenten identifiziert und Datierungen korrigiert. In der Gesamtausgabe sind zudem kürzlich erst entdeckte Manuskripte aufgenommen. So ist nun auch der Text *Le Nouveau Dédale*,² welcher mangels handschriftlichem Manuskript lange nicht den Weg in Werkausgaben fand, Teil der von Trousson und Eigeldinger besorgten *Œuvres complètes* (vgl. Rousseau 2012a). Interessant ist der Hintergrund von *Le Nouveau Dédale*: Mit dreißig Jahren kommt Rousseau nach Paris und will sich in der Welt beweisen. Er verfolgt sein Projekt einer mit Zahlen operierenden Notenschrift, muss aber alle Mathematik-Bücher aus Geldnot verkaufen. Er hat dann 1742 Gedanken über die Möglichkeiten des Fliegens erwogen. Es ist in doppeltem Sinne angezeigt, in diesen Text zu schauen. Einesteils ist er offensichtlich noch von größerem Wissenschaftsoptimismus und naturwissenschaftlich-technischen Kenntnissen getragen, was manch gern gepflegte Autorfiktion irritieren mag. Anderenteils, und das ist wichtiger, geht es beim Fliegen im Falle des Daedalus um das Denken von Freiheit, Flucht und unbeschwertem Sein. Insofern ist es dann doch nicht so überraschend, dass sich Rousseau diesem Thema zugewandt hat.

An der französischen Literatur zu Rousseau fällt auf, dass es sich um einen breiten, verzweigten und stetigen Strom handelt, der das ganze Spektrum an Fragen bearbeitet. So erscheinen immer wieder historisierende und rezeptionsgeschichtliche Deutungen, die Rousseau im Kontext der französischen und europäischen Aufklärung untersuchen. Neuerdings sind hier einige enge Beziehungen zur schottischen Aufklärung ins Zentrum ge-

2 Der Text ist auch auf Deutsch zugänglich, vgl. Rousseau (2000).

rückt, die einen starken gesellschaftswissenschaftlichen Zug haben (vgl. Broadie 2012). Herausragend für die Wirkungsgeschichte zu Rousseaus Lebzeiten sind *Jean-Jacques Rousseau jugé par ses contemporains* (Trousson 2000) und für das 20. Jahrhundert die Studie *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978* (L'Aminot 1992). In letztgenannter Schrift wird pointiert, dass Rousseau, obwohl er von Jean Jaurès zur Gründungsfigur der Dritten Republik geadelt wurde, dem zeitgenössischen Liberalismus fernstand, was 1912 bei der 200-Jahr-Feier offensichtlich wurde.

Stark hat sich der Strang der aktualisierenden Deutungen in Frankreich geändert, denn Rousseau ist mit der Neubewertung der Französischen Revolution von 1789, der Relativierung der Verbindung von Rousseau und der Terreur sowie der Aufwertung der liberalen französischen Tradition von Pierre Royer-Collard, François Guizot und Alexis de Tocqueville über Raymond Aron und François Furet aus dem Zentrum der politischen Debatten gerückt. Im frankophonen Bereich hat sich zudem in jüngerer Zeit die Schweiz stärker profiliert. Es gibt viele Publikationen, eine große Menge gemeinsamer Arbeiten mit französischen Kollegen³ und insbesondere Genf mit seinen Museen, Vereinen und Stiftungen zu Voltaire und Rousseau etabliert sich als Ort der Forschung.

Hinsichtlich aktualisierender Lesarten ist der Band von Céline Spector (2011) wegweisend, die vor dem breiten Hintergrund ihrer Forschungen zu Montesquieu und Rousseau den Umgang mit Rousseau im 20. Jahrhundert generell ins Zentrum rückt. Sie untersucht im internationalen Rahmen acht Prismen der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Genfer, das marxistische (vor allem Louis Althusser), das liberal-antitotalitäre (von Isaiah Berlin bis François Furet), das straussianische (inklusive Alan Bloom und Pierre Manent), das rawlsianische, kommunitaristische, republikanische, feministische und die Auseinandersetzung in der Kritischen Theorie (bis hin zu Jürgen Habermas und Axel Honneth).⁴ Diese breite Wirkungsgeschichte ist sehr eindrucksvoll und schließt an divergierende Motive bei Rousseau an, insbesondere an Freiheits-, Autonomie-, Entfremdungs- und Gerechtigkeitsvorstellungen sowie Liberalismus- und Zivilisationskritik. Wenn man sich eine Ausweitung dieser auf die Philosophie zentrierten Analyse um weitere Disziplinen wie Soziologie, Kulturwissenschaft sowie Themenfelder wie Kultur- und Zeitkritik vorstellt, dann wird die Präsenz von Rousseau noch erstaunlicher. Bei einem derartigen Projekt könnte die gelungene Verknüpfung von Anschluss und Kritik an Rousseau bis hin zu einer Ideologiegeschichte der Rousseau-Kritik erweitert werden.

In einen Überblick zu den Publikationen zum Rousseau-Jubiläum gehören die gehaltvollen Katalogbände der großen Ausstellungen, die zum 300. Ehrentag stattfanden.⁵ In ihnen steckt nicht nur viel Arbeit, sondern durch sie kommt die Bild-, Symbol- und Wirkungsgeschichte erst richtig in den Blick. Das ist zumindest für die Wirkungsgeschichte von Rousseau sehr wichtig, wurde er doch früh ikonisiert und von unterschiedlichen Strömungen in Anspruch genommen. Außerdem ist es eindrucksvoll, die geradezu gestochene Handschrift dieses Autors zur Kenntnis zu nehmen, die sich von den kaum lesbaren Manuskripten etwa von Leibniz oder Marx unterscheidet.

3 Im Folgenden verwenden wir zwecks besserer Lesbarkeit das generische Maskulinum.

4 Zur Rezeption von Rousseau bis in die Gegenwart vgl. auch Zurbuchen (2015).

5 Hier sind die großen Kataloge zu nennen, in denen auf der Grundlage von Forschungen viele neue Materialien präsentiert werden, wobei die theoretischen Einsichten hier wohlweislich im Hintergrund bleiben, vgl. Bernardi (2012). Die Ausstellung, auf der dieser Katalog fußt, fand vom 06. Februar bis zum 06. April 2012 statt und stand unter der Leitung von M. Bernard Accoyer. Vgl. auch den Katalog *Rousseau, passionnément* (Musée Jean-Jacques Rousseau de Montmorency 2012).

1.1 Angelsächsischer Sprachraum

Zu den auffälligen Merkmalen der angelsächsischen Publikationslandschaft gehören instruktive *state of the art*-Bände, von denen hier nicht nur *The Cambridge Companion to Rousseau* (Riley 2001) zu erwähnen ist, sondern auch *Jean-Jacques Rousseau. Critical Assessments of Leading Political Philosophers* (Scott 2006). Die vier Assessments-Bände, die John T. Scott 2006 herausgegeben hat, enthalten die wichtigen Zeitschriftenaufsätze von 1960 bis in die 1990er Jahre. Band III widmet sich zwar „Political Principles and Institutions“, aber die Prinzipien stehen im Vordergrund. Mit diesen Übersichtsbanden kann man nicht nur rasch in den angelsächsischen Diskurs einsteigen, sondern auch jüngere Debattenlinien nachverfolgen. In Deutschland gibt es nichts Vergleichbares, wenn man von den Kommentarbänden der Reihe *Klassiker auslegen* von Otfried Höffe einmal absieht, die in textnahen Interpretationen den Forschungsstand präsentieren.⁶

Eine ebenfalls aktualisierende angelsächsische Interpretation stammt von Kevin Inston (2010), der versucht, Rousseau für die politische Linke und die radikale Demokratietheorie à la Chantal Mouffe und Ernesto Laclau fruchtbar zu machen. Auch wenn bei der Deutung im Hinblick auf ein weites Verständnis des Politischen viele konservative und auch zivilisationskritische Motive ausgeblendet werden, ist das Vorgehen durchaus typisch für jene Autoren, die Gleichheits- und Freiheitsansprüche zum Zweck der Liberalismuskritik ins Zentrum rücken. Dass Rousseau auch in den Kontext postkolonialer Debatten zur Kreolisierung beziehungsweise Hybridisierung von Kulturen geholt werden kann, zeigt Jane Anna Gordon (2014), die aus den African Studies kommend gegen den im Multikulturalismus versteckten westlichen Universalismus anschreibt. Sie plädiert nicht nur für eine Kreolisierung der Politik als Generierung von neuen Identitäten und Praktiken durch entgegengesetzte, ungleiche Gruppen in Momenten historischer Brüche, sondern strebt auch eine Kreolisierung von politischer Theorie an. Um solch einen Turn zu bewerkstelligen, wird Rousseau als Zivilisationskritiker beansprucht, der Rückständigkeit ebenso umdeutet wie er einen Sinn für distinkte Kulturen hat und als nahezu einziger westlicher Denker dem Süden eine festumrissene Kultur zuschreibt. In eine ähnliche Richtung geht Jimmy Casas Klausen (2014) bei seiner häretischen Lesart, die für eine Politik der Diskontinuität in komplexen, sich überlagernden Ordnungen plädiert. Er stellt Rousseau dafür in den Kontext von Imperien und eurozentristischer Globalisierung, um in diesem Rahmen zu analysieren, was die verbreitete Nutzung des Begriffs der Sklaverei bei Rousseau meint. Es könne beobachtet werden, dass Rousseau nach einer Sprache sucht, um die vielfache Dominanz von modernen politischen und institutionellen Ordnungen und die mit ihnen einhergehenden Abhängigkeiten zu beschreiben. Deshalb wird Sklaverei wörtlich, aber als Abhängigkeit von der *amour propre*, als despolitisch-politische aufgefasst. Insbesondere jedoch führe das Privateigentum als Institution zu moralischer Sklaverei. Klausen arbeitet nicht nur den einfachen kulturellen Primitivismus, also eine Unzufriedenheit moderner Menschen mit der modernen Kultur heraus, die sich in Rückkehrvorstellungen zu früheren Zuständen beziehungsweise natürlicher Freiheit artikuliert. Außerdem verweist er bei Rousseau auf einen „counterprimitivism“, der von moralischer Wachsamkeit aus Engagement für politische Freiheit erfordert. Diese Freiheit ist

⁶ In der Reihe gibt es zwei Bände zu Rousseau. Für Band 20 der Reihe vgl. Reinhard Brandt/Karlfriedrich Herb (2000). Band 53 ist ein instruktiver Kommentarband zu *Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik* (Rohbeck/Steinbrügge 2015).

immer prekär („fugitive“) und steht jenseits eines für das Besondere blinden liberalen Universalismus.

Die philosophische Strömung der Auseinandersetzung mit Rousseau repräsentieren John Rawls, Joshua Cohen und Frederick Neuhouser – auf Letzteren werden wir bei den Forschungstrends noch näher eingehen. Für alle drei waren die Arbeiten von Nicholas J. Dent (1988; 1992; 2005) wichtig. Dent hat gegen einseitige, aber vor allem gegen marxistische Auslegungen, die das Eigentum, die Gesellschaft und die Volkssouveränität als Kern von Rousseaus Denken sehen, dessen Sozialpsychologie ins Zentrum gerückt. Insbesondere seine differenzierte Interpretation der *amour propre* hat neue Wege eröffnet. Seine Deutung der *Émile*-Passage zur „inflamed amour propre“ ist relevant, weil sie denkbar macht, dass die individuell und keineswegs kollektiv verstandene *amour propre* auch kultiviert werden kann (vgl. Cohen 2010: 103f.).⁷ Dazu heißt es: „It is only when *amour propre* becomes disordered (‘inflamed’) that Rousseau is critical of it as a harmful personal characteristic“ (Dent 1988: 4; 52f.). Aber nicht nur von Interpreten, die der politischen Linken im weiten Sinne nahestehen, gibt es Arbeiten zu Rousseau, sondern er ist bei den eher konservativen Autoren ebenfalls beliebt. Dafür stehen die Namen Leo Strauss, Allan Bloom und gegenwärtig Paul Rahe (2009). Vom klugen, 2013 verstorbenen Forscher Istvan Hont erschien posthum der Band seiner Carlyle Lectures *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith* (Hont 2015), herausgegeben von Bela Kapossy und Michael Sonenscher. Zumindest zwei Punkte müssen hier erwähnt werden, weil sie eine hierzulande kaum anzutreffende Sichtweise repräsentieren. Erstens betont Hont die Nähe des Genfers und des Schotten, welche die revisionistische Geschichtsschreibung herausgearbeitet hat. Smith rezensiert ja früh den Diskurs über die Ungleichheit, und seine Beobachtungs- und Anerkennungstheorie wie der „impartial spectator“ sind ohne Rousseau kaum zu denken, denn er hilft ihm, Hume zu „korrigieren“.⁸ Zweitens wird akzentuiert, dass beide über die *Commercial Society* nachdenken, wobei die analytische Nähe beeindruckend und zunächst auch wichtiger als die Differenz ist. Hont (2015: 41) betont:

“It is widely – but wrongly – believed that for Rousseau, socially construed self-love was a purely negative agency in human history. But for Rousseau, as for Smith, this was the absurd mistake that some of their predecessors’ efforts to overturn the doctrine of fallen human nature had drifted into. Recently, vigorous attempts have been made to recover from this misunderstanding by pointing out that for Rousseau, *amour-propre* was the glue of society, good and bad, and that it stood at the origin of culture and morality as much as of corruption and excess”.

Darüber hinaus gibt es eine wenig beachtete Linie der Rousseauforschung, die ihn logisch-analytisch liest. Zu dieser Richtung gehören Deutungen von W. G. Runciman und Amartya Sen sowie in jüngerer Zeit David William Bates. Während Runciman und Sen den Gemeinwillen spieltheoretisch vom Gefangenendilemma her deuten und so einen klaren Unterschied zwischen dem Willen aller als Einzelne und dem Gemeinwillen ausmachen können (vgl. Runciman/Sen 2002) – der Gemeinwille, die kollektive Rationalität, wird nur durch ein Gesamtinteresse allgemein – hebt Bates (2012) darauf ab, dass Rousseau ein genuiner Denker des Politischen ist, dessen Gesellschaftsvertrag weniger

7 Frederick Neuhouser (2008: VII) spricht in diesem Zusammenhang von Dents „path-breaking Rousseau“.

8 Smith’ Review und seine Verarbeitung von Rousseau in der *Theory of Moral Sentiments* lässt die Nähe der beiden Autoren hervortreten. Hont (2015: 35) akzentuiert: „Smith’s natural history of sympathy was a parallel to Rousseau’s conjectural history of the origins of commercial society through sketching out the mechanisms underlying the rise of the sociable self.“

von der Gesellschaft handelt, sondern vielmehr eine selbständige politische Form und deren Legitimität erörtert. Die konjekturale Geschichte und der politische Vertrag fungieren hier als Exempel für ein primär logisches Vorgehen, das häufig missverstanden wird. Durch den Vertrag wird ein Körper konstituiert, der nicht über den Individuen besteht, sondern sie miteinander zu einem Ganzen verbindet und die Kapazität zur Einheitsbildung realisieren kann, wenn – hier folge Rousseau damaliger Physiologie – ein künstliches Nervensystem ausgebildet wird, das diese Einheit erfahrbar werden lässt. Als dafür nötige Voraussetzung gelten die durch einen externen Gesetzgeber geschaffenen und bestimmten Bedingungen entsprechenden Gesetze. Erst dadurch entstünde die faktische Selbstorganisationsmöglichkeit (vgl. Bates 2012: 195 ff.). Der Staatsrechtler und politische Okkasionalist Carl Schmitt knüpft, so gesehen, nicht zufällig an Rousseau an, sondern findet in ihm den Vordenker des Politischen, das seine Legitimität allein aus sich heraus erzeugen muss, jedoch ist er im Unterschied zum Genfer Theoretiker auf die Perspektive des Ausnahmezustandes fixiert. Wenngleich Bates' Behauptung eines kybernetischen Rousseau etwas überzogen erscheint, wird damit ein Akzent gesetzt, der viel zu selten beachtet wird. Denn Rousseaus Überlegungen erscheinen vor diesem Hintergrund nicht als rätselhaft metaphysisch und primär politisch intendiert, sondern als analytisch klar.

Im Kontext des analytischen Rousseau sollte auch die kritische Neuausgabe der *Institution chimiques* (Rousseau 2012c) gelesen werden, also jener Hefte mit Studien zur Chemie, die Rousseau etwa 1745-47 verfasst und zum Teil in den 1750er Jahren noch fortgesetzt hat. Die Texte haben einen erheblichen Umfang und scheinen *prima vista* für die Institutionenthematik relevant, aber „Institution“ meint hier zuvörderst Einführung. Auch wenn in der Debatte noch geklärt werden muss, was genau von Rousseau als Chemiker zu halten ist,⁹ zum Philosophen, Literaten, Botaniker, Musiktheoretiker und Komponisten ist zweifellos auch der Kenner von Chemie zu rechnen. Diese Ergänzung des Bildes allein vermag schon ein allzu romantisches Rousseau-Bild zu irritieren, das ihn vom formalen-analytischen Denken der Naturwissenschaften fern hält. Sollte sich zudem die interessante Überlegung erhärten lassen, dass noch mehr aus den *Institution chimiques* folgt, wie es etwa Masashi Muchida (2012) in Gedanken zu Rousseaus Erkenntnistheorie andeutet, nämlich dass Rousseau erst auf der Grundlage der Studien zur Chemie seine erkenntnistheoretischen Überlegungen zu einer jenseits monokausaler Vorstellungen liegenden Form gebracht hat, dann würde die Umformulierung der Frage des *zweiten Discours* wichtig. Denn die Akademie hatte nach der *Source* gefragt und Rousseau schreibt über den *Origin* der *Inégalité*, was als durchaus erhebliche Revision verstanden werden kann. Dass der Genfer eine besondere genealogische, nicht kausalistische Form von Geschichtsschreibung favorisiert hat, ist ja bekannt, aber wie es dazu kam, verdient weitere Klärung.

Die Chemie rückt bei Rousseau bald in den Hintergrund und wird als Themenfeld von der Botanik abgelöst, die er sukzessive für sich entdeckt. Die Botanik hat es mit dem Lebendigen zu tun und gilt als eine Wissenschaft für Jedermann, wobei Rousseau in einer spezifisch schweizerischen Tradition der Lehre von den Pflanzen steht. Die nahezu unmögliche Realisierung der Demokratie im *Contrat social* und gelingender Erziehung im *Émile* und die Tragik in der *Nouvelle Heloise* sind der Rahmen, in dem man die immer

9 Vgl. die Beiträge im Sonderheft der Zeitschrift *Corpus* mit dem Titel *Jean-Jacques Rousseau et la chimie* (Bensaude-Vinsent/Bernardi 1999).

stärkere Hinwendung von Rousseau zur Botanik und zur Natur begreifen muss. Sie impliziert eine politische Abwendung von der Politik, um die Leidenschaften und Gefühlstürme ordnen zu können. Ein wichtiges Buch dazu stammt von Alexandra Cook (2012). Sie ist Expertin und Übersetzerin der botanischen Schriften von Rousseau im Band 8 der *Collected Writings of Rousseau* (Kelly 2000).¹⁰ Rousseau mit seinem handwerklichen Hintergrund war geschickt bei der Anlage von Herbarien und hat kleinere, unter dem Folioformat liegende, portable Herbarien geschaffen. Die Wirkungsgeschichte der botanischen Studien des Genfers reicht über Europa und Russland hinaus bis nach Latein- und Nordamerika. Cook zeigt die spezifisch schweizerischen Quellen der Rousseauschen Botanik auf, wobei die Herausnahme Rousseaus aus der Linné-Linie, in welche ihn der Erstherausgeber dieser Texte (Paul Moulton) gestellt hatte, entscheidend ist. Durch diese Herausnahme tritt die therapeutische Seite von Praktiken des Botanisierens, Reflektierens und Aufbewahrens hervor.¹¹ Jean-Jacques Rousseaus berühmtes Booklet *Die Lehrbriefe für Madeleine. Das Herbar für Julie* (Schneebeli-Graf 2003) fand die Wertschätzung von Goethe. Der Weimarer Dichterstern wird auf der zweiten Innenseite des Bandes zitiert: „Hier gelingt es Rousseau, sein Wissen auf die ersten sinnlich vorzuweisenden Elemente zurückzuführen“. „Es sind allerliebste Briefe, worin er Wissenschaft auf das Fasslichste und Zierlichste einer Dame vorträgt“ (Schneebeli-Graf 2003: ohne Seitenzählung). Wichtiger aber noch ist, dass der leidenschaftliche Rousseau, der mal von seinem Gewissen, mal von seinen Ideen, mal von der Gesellschaft und mal von Begegnungen emotional aufgewühlt wurde, schreibt: „ich bin davon überzeugt, dass das Studium der Natur jederzeit und in jedem Alter schale, leere Stunden vertreibt, ja sogar vor stürmischen Leidenschaften schützt“ (Rousseau 2003: 17). Wenn man das liest, dann wird der Effekt des Botanisierens, des Ergehens in der Natur, der Anlegung von Herbarien und Gärten deutlich, nämlich Entfremdung kompensatorisch zu mildern. Zwar tritt auch ein romantisch aufgeladener Naturbegriff hervor, aber eine künstlich geschaffene, veredelte Natur ist gemeint.

In den Kontext der Relevanz von Naturwissenschaften im weiten Sinne gehört der Band *Rousseau's Hand* von Angelica Goodden (2013). Die Autorin unterscheidet zwei Rousseaus: auf der einen Seite den Theoretiker, Kritiker, Propheten, Moralisten und Schriftsteller; auf der anderen Seite den Uhrmacher, den Handwerker und Pflanzenkundler mit spezifisch sachlichen Kompetenzen, der sich gerne zurückzieht und ein Präzisionshandwerkerethos pflegt. Die Interpretin macht den Handwerker, den Uhrmacher stark, der von dort her auch offen für Naturwissenschaften sei, aber nicht für abstrakte Spekulation, sondern vor allem einen großen Sinn für Komplexität hat. Diese Deutung ist gegenüber Interpretationen, die aus dem Genfer einen hochgradig abstrakten Philosophen machen, erfrischend, lässt allerdings das Thema der Politik etwas in den Hintergrund rücken. Dennoch ist die Akzentuierung der Arbeit als Notenkopist, als Autor vieler Manuskripte und Briefe sowie deren seinerzeit mühsam erstellter Textabschriften erhellend, denn sie betont zu Recht den enormen Aufwand, den dieser Handwerker des Geistes zu erbringen hatte.

Das Publikationsprofil im angelsächsischen Raum umfasst eine große Vielfalt an Themen und die stetige Produktion von Monographien und Editionen. In seinen Vorlesungen zur *Geschichte der politischen Philosophie* spricht John Rawls den Normalfall universitären Unterrichtes jenseits romanistischer Studiengänge und außerhalb des fran-

10 Für die von Alexandra Cook übersetzten botanischen Schriften vgl. Kelly (2000: 91 ff.).

11 Zum Botanisieren vgl. auch Braem (1995).

kophonem Raum aus: „Rousseau müssen wir leider in Übersetzungen lesen“ (Rawls 2008: 285). Editorisch hat sich in den USA zum Jahrestag auf den ersten Blick nicht sehr viel getan. Die grundlegenden Schriften sind zugänglich, einige sind Neuauflagen (vgl. u.a. Scott 2012). Besonders verbreitet dürfte die Penguin Classics-Ausgabe sein. Neben Bekanntem bietet sie Texte zu Korsika und Polen, Extrakte aus dem Geneva-Manuscript sowie das Manuskript zum Krieg. 2014 kamen weitere Ausgaben der *Confessions* und des zweiten *Discourse* auf den Markt. Sie muten wie ein Nachschlag auf die durch das Jubiläum gesteigerte Nachfrage an. Viele Texte sind inzwischen allerdings elektronisch zugänglich, darunter die Briefe zur Botanik wie der Text zu neuen Symbolen der Musik (die man über die Wikipediaseite finden kann). Gleichwohl gibt es bei den Editionen eine bemerkenswerte Veränderung, denn schon im Vorfeld des Jahrestages wurde die dreizehnbändige Ausgabe der *Collected Writings* (Masters/Kelly 1990-2010) abgeschlossen. Ob sich die Ausgabe gegenüber einzelnen Übersetzungen, die besonderen Status erlangt haben,¹² durchsetzen kann, wird erst über längere Zeiträume klar werden. Die zugängliche Anzahl der Schriften hat sich jedenfalls substantiell verändert, und auch wenn es keine Briefausgabe gibt, ist dies eine bemerkenswerte Verbesserung für die Forschung.

1.2 Deutscher Sprachraum

Im deutschsprachigen Raum gab es zum Jubiläum viele Aktivitäten, aber nur wenige Monographien¹³ und einige Übersetzungen von Rousseau-Interpretationen sind erschienen. Für die hiesige Publikationslandschaft lassen sich in diesem Zusammenhang selektiv einige Punkte herausstellen, dabei müssen wir freilich auf einzelne Editionen etwas genauer eingehen, weil es keine Werkausgabe gibt.

Zunächst muss eine Reihe von Tagungen beziehungsweise Zeitschriftenschwerpunkten erwähnt werden, die jeweils um Anschluss an die internationale Forschung bemüht waren. So hat im Jahr 2012 die *Politische Vierteljahresschrift* Aufsätze von einer Frankfurter Rousseau-Tagung publiziert, deren Themenschwerpunkt Ambivalenzen demokratischer Freiheit waren. Sandra Seubert (2012) bestimmt in diesem Kontext die Aktualität von Rousseaus politischer Theorie in der Einheit von Freiheit, Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit, einer Trias, die in Frankfurt von Iring Fetscher, Ingeborg Maus und Jürgen Habermas als Kern von Rousseau propagiert wurde. Neben Darlegungen zur Analyse von pathologischen Gesellschaften und den Risiken der Repräsentation des Souveräns, wird Rousseau in diesem Heft auch im Hinblick auf das Problem politischer Verpflichtungen als ein Anarchist *a posteriori* charakterisiert (vgl. Celikates 2012). Für diese mit John Simmons vorgenommene Charakterisierung spreche, dass man Rousseau zufolge ausschließlich jenen Gesetzen verpflichtet sei, denen man auch aktiv zugestimmt habe. Wie für die Politikwissenschaft charakteristisch wurde hier nur ein Teil der Werke von Rousseau herangezogen. Demgegenüber zielt das vom Aufklärungsforscher Johannes Rohbeck¹⁴ herausgegebene Rousseau-Heft der *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und*

12 Zu den wichtigen Übersetzungen gehören jene von Victor Gourévitch (1997) und auch die kontrovers aufgenommene Übersetzung des *Émile* von Allan Bloom, vgl. Rousseau (1979).

13 Auf einzelne Arbeiten wie die Monographie von Heinrich Meier kommen wir noch gesondert zu sprechen.

14 Rohbeck ist auch Mitherausgeber des gelehrten neuen Ueberweg-Bandes zu Frankreich, vgl. Rohbeck/Holzhey (2008).

Ethik auf das ganze Werk und sucht Literatur und Philosophie zusammenbringen, denn die literarischen Schriften Rousseaus explizieren zum Teil seine Philosophie und stützen diese (vgl. Rohbeck 2013). Darüber hinaus finden sich auch in den theoretischen Texten narrative Strukturen, ohne deren Analyse man die Wirksamkeit des Genfers kaum verstehen könne. Folgt man dieser weitreichenden These, dann ist interdisziplinäre Zusammenarbeit bei Rousseau ein dringendes Gebot. Die *Zeitschrift für Ideengeschichte* hat 2012 unter dem markigen Titel *Idealist. Kanaille. Rousseau* (Norton/Raulff 2012) einen Themenschwerpunkt mit vier Aufsätzen gesetzt, der ebenfalls durch einen breiteren Blick gekennzeichnet ist. Für Henning Ritter (2012a) hat Rousseau zu viele Wirkungen gezeitigt und müsse gerade deshalb eher vom Rand neu gelesen werden. Dabei greift Ritter einen Gedanken von Gilles Deleuze auf, der betont, dass man Rousseau ohne dessen Humor nicht verstehen könne, denn das Komische sei eine tragende Achse seines Denkens, von dem aus er Unstimmigkeiten des Menschen durchschaut.

Krieg und Frieden sind für Rousseau ein großes Thema. Zu diesem Themenfeld gibt es hierzulande allerdings nur vereinzelt Publikationen. So ist seit der Monographie von Olaf Asbach (2002) zum Abbé de Saint Pierre und Rousseau kaum etwas zu diesem Problem erschienen. Man muss der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* geradezu dankbar sein, dass sie ein wichtiges rekonstruiertes Manuskript, das bisher nur in Fragmenten bekannt war¹⁵ und um das es international eine größere Diskussion gab, publiziert und kommentiert hat.¹⁶ Der Genfer Politikwissenschaftler und Philosoph Michael Bloch (2010) diskutiert in seinem Aufsatz *Möglichkeit und Unmöglichkeit internationaler Politik. Rousseaus Auffassung des Krieges* den rekonstruierten Text plausibel als Anfang der nicht vollendeten Schrift über die ‚Institution politiques‘, wobei er auf die 2005er Edition des Textes von Bruno Bernardi und Gabriella Silvestrini zurückgreift (vgl. Bloch 2010: 290). Die instruktive werkgeschichtliche These lautet: Die *Prinzipien des Krieges* sind das Bindeglied zwischen der Schrift zum Frieden und dem *Contrat social* (vgl. Bloch 2010: 305). Von dort erschließt sich der Denkweg zum Projekt einer Verfassung für Korsika (1765) und Polen (1770/71). In diesem Rahmen wird deutlich, wie wichtig die Institutionen sind und dass Rousseau mit dem Werk über die politischen Institutionen, bei dem auch die internationale Ebene eine wichtige Rolle spielen sollte, ernsthaft beschäftigt war.

Die Monographie *Rousseaus Traum vom Ewigen Frieden* von Alfred Hirsch (2012) hat diese Neubewertung verpasst. Sein eher populäres denn forschungsnahes Buch geht auch mit keinem Wort auf die gediegene Untersuchung zum Abbé de Saint-Pierre und Rousseau von Asbach ein, die nicht nur die Konzeption des Abbé de Saint-Pierre detailliert zu Rousseau in Beziehung setzt, sondern ausführlich diskutiert, inwiefern diese Auseinandersetzung zum nicht realisierten Werk über die politischen Institutionen von Rousseau gehört. Asbach hat 2002 schon gezeigt, wie Rousseau dazu kommt, das moralisch anzustrebende Projekt einer Aufhebung des Naturzustandes zwischen den Staaten als unrealistisch fallen zu lassen und die Idee einer internationalen Friedenskonzeption realistisch-resignativ *ad acta* zu legen (vgl. Asbach 2002: 296).

15 Bisher standen nur die knappen Auszüge *Vom Kriege, Von der Gesellschaft, Fundamentale Unterscheidungen* zur Verfügung, vgl. Rousseau (1996).

16 Die Publikation von *Principes du droit de la guerre* geht zurück auf die 2005er-Edition von Gabriella Silvestrini und Bruno Bernardi, vgl. Rousseau (2005). Vgl. Rousseau (2010) für die deutsche Fassung des Textes in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* sowie den dazugehörigen Kommentar von Michael Bloch (2010).

Auf Deutsch sind zwar die großen Schriften zugänglich, jedoch ist Rousseau als herausragender Briefautor unterrepräsentiert, denn die 52 Bände der *Correspondence complète* (Leigh 1965-1998)¹⁷ sind nur zu einem kleinen Teil übersetzt. Immerhin gibt es den guten Briefband von Winfried Schröder (1992), der inzwischen durch eine weitere Auswahl von Briefen ergänzt wurde, die Ritter (2012b) zusammengestellt hat. Die Briefbände könnten kaum verschiedener sein. Schröder kontextualisiert und stellt zu Recht die berühmten Episteln, in der vom Räderwerk der Institutionen die Rede ist, heraus (vgl. Rousseau 1992: 351). Ritter hebt auf das existentiell menschliche, auf bleibende Problemlagen ab. Seine Edition enthält auch den wichtigen und spät wiederentdeckten *Brief über die Tugend* (Rousseau 2012b).¹⁸ Beide erschließen Einblicke in die unglaublich extensive Briefkultur von Rousseau, die sich an verschiedenste Adressaten wendet. Während Schröder einen Kampf zwischen gemäßigter und radikaler Aufklärung erkennt und die dauerhafte Diffamierung von Rousseau durch Voltaire sowie Exil und Verfolgung betont, drängt Ritter dies in den Hintergrund. Es ist allerdings ein interessanter Punkt, die Verfolgung der Philosophen nicht wie Leo Strauss nur durch die Menge, sondern durch andere Philosophen zum Thema zu machen.

Als eine sehr gelungene Ausgabe muss man „*Leben Sie wohl für immer*“ *Die Affäre Hume-Rousseau in Briefen und Zeitdokumenten* (Schulz 2012) bezeichnen. Der Band ist schon deshalb verdienstvoll, weil Humes Erinnerungen nicht auf diesen Streit eingehen und Rousseaus *Bekenntnisse* bekanntlich nicht so weit reichen. Das von Sabine Schulz herausgegebene Buch hält sich in der knappen Einleitung und auch im knappen Nachwort mit Urteilen zurück und dokumentiert die seinerzeit heiß diskutierte Affäre aus vielen verschiedenen Blickwinkeln. Durch die breite Einbeziehung der Briefe von Rousseau und Hume an Dritte, Briefe Dritter untereinander sowie Stellungnahmen in Zeitschriften und Pamphleten entsteht ein vielstimmiges Bild der Debatte, das zugleich Momente der medialen Erregungsgesellschaft zeigt. Darüber hinaus ist der Band geeignet, manch eine Gewissheit von Freunden oder Feinden des Genfer Philosophen zu erschüttern und die damaligen Grenzen der Toleranz zwischen den etablierten Aufklärern und dem Außenseiter Rousseau zu markieren. Zudem demonstriert die Dokumentation, was von der großen französischen Ausgabe der *Correspondence complète* mit ihrem eindrucksvollen Apparat ausgehend an Einsichten gewonnen werden kann.

Auch einige kleinere Texte von Rousseau sind in jüngerer Zeit dem deutschen Publikum zugänglich gemacht worden. So liegt neben den schon erwähnten Fragmenten zum Krieg inzwischen die selten beachtete „Abhandlung über die im Jahre 1751 von der Akademie von Korsika gestellte Frage: Welche ist die notwendige Tugend des Helden und welchen Helden hat diese Tugend gefehlt“ seit einigen Jahren in deutscher Übersetzung vor (vgl. Rousseau 2009). Angesichts der anhaltenden Diskussionen um Paradoxien der „postheroischen Gesellschaften im Westen“ (Münkler 2006) ist es außerordentlich interessant zu sehen, dass schon Rousseau, wie der Kommentar zu dessen *Über die Tugend des Helden* von Ralf Konersmann (2009) herausstellt, den Helden temporalisiert, weil kaum jemand mehr Vollzeitheld sein möchte. Der Genfer avanciert so zu einem frühen Protagonisten der postheroischen Kulturkritik.

17 Die meisterhafte Edition der von Ralph Leigh herausgegebenen 52 Bände der *Correspondence complètes* erschien zwischen 1965 und 1998.

18 Vgl. dazu auch Jean Starobinski (2003).

Aktualisierend an Rousseaus Konzept der Volkssouveränität angeschlossen hat insbesondere Jürgen Habermas (1992), und zwar mit seinem bereits 1988 publizierten Aufsatz *Volkssouveränität als Verfahren*, der dann in den Band *Faktizität und Geltung* integriert wurde. Auch Wolfgang Kerstings (1994) einschlägiger Band zu Vertragstheorien hat ein Rousseau-Kapitel, in dem freilich primär eine Auseinandersetzung mit der Überdehnung des Vertragsgedankens anzutreffen ist. Von philosophischer Seite ist auch Rainer Enskat (2008) zu nennen, der mit systematischem Rekurs auf Rousseau das Thema der Urteilskraft gegen das szientifische Projekt der *Encyclopédie* entwickelt und von dort aus den Blick zu Kant entfaltet. Nicht nur der Vollständigkeit halber, sondern weil es ein sehr nützlicher Band ist, sei noch auf *Rousseaus Gespenster. Kritische Anthropologie im Kapitalismus* (Schor 2016) verwiesen, eine Anthologie von sehr instruktiven Texten. Gesammelt wurden aus verschiedenen Disziplinen stammende klassische Interpretationen (von Émile Durkheim, Ernst Cassirer, Leo Strauss sowie Claude Lévi-Strauss) und eine Serie von etwas jüngeren gegensätzlichen Deutungen (von Louis Althusser über Lucio Coletti, Bronislaw Baczko, Jean Starobinski, Iring Fetscher und Sarah Kofman bis zu Tzvetan Todorov, Rainer Warning und Karlheinz Stierle).

Am Ende dieses kleinen Abschnitts, mit dem Profile in verschiedenen Sprachräumen umrissen werden sollten, stellt sich heraus, dass im deutschen Sprachraum, trotz vieler Anstrengungen sowohl bei Editionen als auch bei interdisziplinären Arbeiten zu Rousseau und seiner Rezeption, Nachholbedarf besteht. Dieses Bild verändert sich freilich etwas, wenn man die großen, generellen Forschungstrends berücksichtigt.

2. Neuere Forschungstrends

Zu den großen und anhaltenden Trends gehört, dass die Widersprüchlichkeit von Rousseaus Denken immer mehr konzediert und eruiert wird, ohne ihn damit im Handstreich ad acta legen zu wollen. Das ist seit der Debatte zwischen Jacques Derrida, der 1967 in seiner *Grammatologie* (Derrida 1974) eine neue Lektüre vorgelegt hatte, und Paul de Man in den frühen 1970er Jahren sowie der parallel einsetzenden feministischen Interpretationsströmung spätestens deutlich geworden, schlug sich aber erst viel später in der Breite der Forschung nieder. Hinzu kommt, dass dieser Trend älter ist, jedoch das Ausmaß und vor allem die Anschlussfähigkeit des Denkens von Ambivalenz sind es, die auf neuartige Weise in den letzten beiden Dekaden nahezu zum vorherrschenden Herangehen geworden ist.

2.1 Widersprüche und Ambivalenzen im Werk von Rousseau

Leitmotivisch hat Paul de Man (1993: 194 f.) gegenüber den älteren Deutungen eingewandt: „Rousseau gehört zu jenen Autoren, die immer systematisch falsch gelesen werden. [...] Je vielfältiger der Originaltext ist, desto einförmiger und allgemeiner fällt das falsche Schema aus, das ihm die Nachwelt überstülpt.“ Die Vielfalt und auch die Widersprüchlichkeit der Texte von Rousseau herauszustellen, ohne eigenen Überlegenheitsanspruch zu suggerieren, scheint uns das angemessene Vorgehen zu sein. In diesem Sinne sei nochmals de Man (1993: 200) zitiert:

„Derridas bedeutender Beitrag zur Geschichte der Interpretation von Rousseaus besteht darin, dass er zeigt, wie Rousseaus Texte die stärksten Argumente gegen die von ihm vertretene Doktrin liefern und dabei weit über die selbst von den Aufmerksamsten seiner modernen Leser erreichten kritischen Einsichten hinausgehen.“

Auch wenn Paul de Mans (2012) *Allegorien des Lesens II. Die Rousseau-Aufsätze* erst spät von Gerhard Poppenberg auf Deutsch herausgegeben wurden, kann das den angesprochenen Forschungstrend hierzulande weiter stärken.

Das Thema Widersprüche und Ambivalenzen im Werk berührt auch die Frage nach Rousseaus Bewertung des Eigentums. Bis heute wird diese Frage in der Forschung kontrovers erörtert. Ist er ein Verteidiger des Eigentums oder sah er im Eigentum ein Verbrechen? Wie ambivalent Rousseau sich zum Thema Eigentum äußerte, erörtert Bernhard H. F. Taureck (2012) erhellend. Er unterscheidet vier unterschiedliche Bezüge zum Eigentum bei Rousseau. In einem ersten Bezug stelle der Genfer Ideengeber heraus, dass es kein Privateigentum geben darf, da das auf Erden Wachsende wie die Erde selbst niemandem gehört. Der zweite Bezug gewinne Gestalt durch das Umstellen von Privateigentum auf Besitz, wobei Besitz als Leih-Eigentum auftrete, als Gewährung eines Nutzungsrechtes von Gemeingütern. Der dritte entspreche den Vorstellungen von Locke. Hier gilt als Eigentum das durch eigene Arbeit Geschaffene. Besonderen Stellenwert misst Taureck einem vierten Bezug bei. Dieser sei nicht nur ein „versteckter Bezug zum Privateigentum bei Rousseau“ (Taureck 2012: 47), sondern mit diesem verstehe er Eigentum gegen Locke als dreistellige Relation, nämlich eine von Person-Person-Sache, und betone so das gemeinsam Geschaffene. Von diesem vierten Bezug, so Taureck, kann auch die fatale Entwicklung der Menschen verstanden werden, die der berühmte Gesellschaftskritiker skizziert. Motor dieser verhängnisvollen Entwicklung, die zum Toben der Konkurrenz und „zu einer hierarchisierten Gesellschaft führt, in der nach oben geschmeichelt und nach unten getreten wird“ (Taureck 2012: 52), sei das gemeinsam erzeugte Eigentum, weil es als gemeinsam Geschaffenes keinerlei persönliche Eigentumsbezüge enthalte, somit strittig sei und deshalb zu jenem äußeren Ereignis werden könne, das der Bewusstseinsakt des *amour propre* benötige, um aktiv zu werden.

Im Band *Rousseaus Zauber* (Herb/Scherl 2012a) akzentuieren Karlfriedrich Herb und Magdalena Scherl den oben angesprochenen Trend durch einen Vergleich der Feiern zum 200. und zum 300. Geburtstag. War der erste Festakt von der Suche nach der Einheit im Werk getragen, „zielt die Vergegenwärtigung seines Denkens heute darauf ab, den Widerspruch, die Offenheit, die Unbestimmtheit und den Konflikt seiner politischen Philosophie produktiv werden zu lassen“ (Herb/Scherl 2012b: 15). Diese Trendwende bedeutet allerdings nicht, dass es im Werk des Genfers keine durchgehenden Problematiken gibt, die zudem nicht allein die politische Philosophie berühren.

2.2 Kohärenz in Rousseaus Werk

Trotz des geschilderten anhaltenden Trends, die Heteronomie und Ambivalenz in Rousseaus Werk hervorzuheben, gibt es in fast allen Strömungen Autoren, die seine Konsistenz suchen und behaupten. Am stärksten, aber auf recht unterschiedliche Weise, ist dieser Trend bei den Philosophen Heinrich Meier (2011; 2013) und Frederick Neuhouse (2008; 2012; 2013) zu beobachten, die beide mehrfach als Rousseau-Forscher hervorgetreten sind. Während Meier Rousseau auf den Spuren von Leo Strauss zu einem Philosophen

macht, der sein Werk rhetorisch für verschiedene Publika kodiert, und ihm enorme Konsistenz in seinem Denken zuschreibt, interpretiert Neuhouseer vorsichtiger. Auch er behauptet Konsistenz nicht nur einzelner Schriften, sondern des Werkes von Rousseau, erkennt jedoch verschiedene Sprachschichten beziehungsweise einander überlagernde Argumentationslinien bei Rousseau an und liest ihn von seiner Wirkung bei Kant und Hegel her.¹⁹ Dass beide Interpreten die von Dekonstruktivisten und feministischen Autoren pointierten Spannungen im Werk, im Naturbegriff und in den Geschlechterrollen, sachlich und methodisch weitgehend aussparen, ist bei der Grundanlage der Deutungen wenig verwunderlich.

Meier deutet die *Rêveries* als das philosophischste Werk von Rousseau. Mit dieser avancierten These hat er gängige Deutungen infrage gestellt und wertet den späten, auf sich zurückgezogenen Rousseau enorm auf. Den Ausgangspunkt seiner Gesamtdeutung bildet der zweiten *Discours*, den Meier sorgfältig interpretiert und als integralen Text ediert hat (vgl. Rousseau 2008), wobei schon zu jener Zeit die Rhetorik wichtig ist, denn erst mit ihr würden die divergierende Adressierung an die Öffentlichkeit und jene an die Philosophen erkennbar. Dass von hier aus nun der Bogen bis zu den *Rêveries* gespannt wird, ist überraschend, denn *prima vista* spielt dort die Rhetorik keine Rolle. Aber genau das ist der Angelpunkt der Interpretation, denn nach Meier handelt es sich um eine Rhetorik des Rhetorikverzichtes. Hinzu kämen zwei gegensätzliche Perspektiven, die sich durch die „Träumereien“ ziehen, eine Jedermanns-Perspektive und eine des Ausnahme-Daseins (vgl. Meier 2011: 26). Vor diesem Hintergrund werden die *Rêveries* systematisch als Darlegung des philosophischen Lebens begriffen, bei dem der Philosoph in Modi des Beisichseins (Träume, Liebe, Freundschaft, Naturbetrachtung, Glück) weilt. Die neuartige Perspektive wird im zweiten Teil des Bandes damit komplettiert, dass das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars interpretiert wird. Dieser selbständige Text, der eine Rahmenhandlung hat, von Rousseau als von ihm nur transkribiert eingeführt wird und bekanntlich Teil des *Émile* ist, kann nach Meier nicht die Auffassung des Genfers von der Religion repräsentieren. Vielmehr würde darin die Auffassung eines gewöhnlichen Menschen (*homme vulgaire*) entfaltet, der sich an einen ebenso gearteten Schüler (*Émile*) wendet. Beide Protagonisten des Gespräches über Religion stehen in Distanz zur Philosophie, die deutlich markiert wird. Die rasch auf die Publikation erfolgenden politischen Verbote des *Émile* in Paris und Genf verkennen demnach Rousseaus Intention. Meier zeigt sich in enger Anlehnung an den Text als Spurenleser und virtuoser Interpret. Er entwickelt eine Menge neuer Einsichten. Neben dem Gegensatz von Philosophie und Offenbarungsreligion interessiert ihn die Unterscheidung von natürlicher Theologie und natürlicher Religion. In den *Rêveries* vertrete Rousseau die Position der natürlichen Theologie, indem er ohne zu glauben die Frage, was Gott ist, erörtert. Die Position der natürlichen Religion ist die des savoyischen Vikars.

Mit solchen Unterscheidungen werden nicht nur grundlegende Alternativen aufgemacht, sondern gegensätzliche Perspektiven auf Institutionen eröffnet. So ist für Meier der *Contrat social* ein philosophisches Werk, in dem Rousseau als Bürger zu Bürgern spricht und nur so könne erklärt werden, warum bestimmte theoretische Fragen ausgeklammert bleiben. Der *Contrat social* thematisiere die Politik und deren trans- und vopolitische Grenzen. Auch wenn die Institutionen bei ihm nicht den Fokus bilden, rückt Mei-

19 Am Rande sei vermerkt, dass Rawls ebenfalls auf Kohärenz bei Rousseau setzt und der Interpretation der *amour propre* von Neuhouseer folgt, vgl. Rawls (2008: 286, 295).

er die Figur des *sage instituteur* (den weisen Gesetzgeber) ins Zentrum. Dieser müsse solche Grenzen und die genauen Bedingungen kennen (vgl. Meier 2011: 186). Zudem wird deutlich, dass der *corps politiques* kein kompakter Körper, sondern eher ein komplexes Beziehungsgeflecht ist und dass alle Prinzipien nur aus dem per Vertrag konstituierten Souverän folgen. Diese Einsicht sei für das Verständnis von Rousseau wesentlich. Für Meier ist in Anlehnung an Strauss die politische Philosophie eine Form der Selbstreflexion der Philosophie, der Selbsterkenntnis des Philosophen und der Rechtfertigung des philosophischen Lebens. Die *Rêveries* stellen das philosophische Leben selbst, also die zweckfreie Reflexion dar und nicht dessen Rechtfertigung. Als ihr Zentrum gilt der fünfte Spaziergang, in dem das Beisichsein des Philosophen vermittelt der Seelensemantik als eine Art „göttlicher Zustand“ beschrieben wird. Das Glaubensbekenntnis ergänzt die Träumereien des einsamen Spaziergängers, weil es mehrere grundsätzliche Aporien verdeutlicht, deren größte darin bestehe, dass die moderne Politik im Christentum keine Grundlage hat, aber auch nicht an ihm vorbeikommt. Die Schwierigkeiten einer nachchristlichen Politik seien auch der Gegenstand des vorletzten Kapitels des *Contrat social*.

Meiers Tiefenhermeneutik verknüpft den zweiten *Discours* mit dem *Contrat social*, dem Glaubensbekenntnis und den *Rêveries* zu einer kompakten Einheit, ohne eine denkerische Entwicklung und Veränderungen durch gravierende Erfahrungen oder theoretische Akzentverschiebungen zu thematisieren. Er unterstellt dem Genfer eine einheitliche philosophische Intention, die in den verschiedenen Schriften jeweils sehr reflektiert realisiert werde. Rousseaus existentielles Denken, das Philosophie als Lebensform begreift, tritt dabei als Basis seiner Institutionenkritik hervor wie die Ausnahmerolle des Philosophen, bei dem eine Umbiegung der *amour propre* in die *amour de soi* möglich sei (vgl. Meier 2011: 283).

Neuhouser steht in einer anderen Interpretationstradition. Ihn interessieren die analytischen Einsichten, die aus Rousseaus Werk für eine Theorie der Anerkennung gewonnen werden können, die in der Linie von Kant, Hegel, Marx und Kritischer Theorie gedacht wird.²⁰ Von dort her werden der zweite *Discours*, (der das Problem der moralischen und sozialen Ungleichheit stellt), der *Contrat social* (der eine institutionelle Lösung für das Problem der künstlichen Ungleichheit bietet) und der *Émile* (der das Problem der Entwicklung von Urteilskraft thematisiert) miteinander verknüpft; die *Nouvelle Héloïse* und die *Rêveries* bleiben hier außer Betracht. Das philosophisch-existentielle Denken von Rousseau wird generell daraufhin befragt, inwieweit es normative Grundlagen dafür schafft, eine institutionelle Konfiguration der *amour propre* zu denken, die es ermöglicht, menschliche Rationalität zu entfalten. Das heißt zugleich die Wurzeln der Kritik an Pathologien, Institutionen und Praktiken zu erkunden, die die Moderne durchziehen. Ein solches systematisch-hermeneutisches Herangehen erfordert die deskriptive und normative Seite auseinanderzulegen, wobei insbesondere das Naturverständnis differenziert wird. Auch hier spielt die Schrift über Ungleichheit eine zentrale Rolle, aber der Blick ist auf die Subjektauffassung und deren Verbindung mit Praktiken und Institutionen gerichtet. Als Prämisse dafür gilt, dass für Rousseau die Meinungen wichtig sind, um Institutionen und deren Legitimität zu verstehen. Ideen und Geist gelten eben nicht nur als relevant für ein angemessenes Selbstverständnis

20 Neuhouser schließt an die Studie von Nicholas J. H. Dent (1988) an. Zum Thema Anerkennung vgl. auch Honneth (2018). Honneth nutzt die traditionelle Sicht der *amour propre* bei seiner typologischen Rekonstruktion der französischen Tradition des Anerkennungsgedankens, verliert aber durch seine kulturkritische Rousseualesart den analytischen Gewinn von Dent und Neuhouser, vgl. Honneth (2018: 50 f.).

und daraus resultierende Weltverhältnisse, das nicht nur auf Vergleich und Anerkennung von anderen aus ist, sondern die Philosophie kann Meinungen kritisieren und alternative Ideen ins Spiel bringen. An diesem Punkt besteht eine Nähe zwischen den einander ansonsten fernstehenden Interpretationen von Meier und Neuhouser.

Überzeugend nimmt Neuhouser die Differenzbestimmung von *amour propre* und *amour de soi* vor. Sie divergieren nicht nur nach dem Gegenstand – Selbsterhaltung oder Ansehen –, sondern zielen auf verschiedene Güter: Erstere auf ein relatives, positionales Gut; Letztere auf ein intrinsisches. Hinzu kommt, dass es in einem Fall um Wertschätzung in den Augen anderer Personen geht und im anderen Fall um eine selbstbezügliche Wertschätzung. Instruktiv werden die psychischen Dimensionen des Subjektes detailliert diskutiert, ganz ohne Rekurs auf die Seelensemantik. Aber man wünscht sich, dass noch genauer geklärt würde, wie aus psychischen Vermögen beziehungsweise Kräften Leidenschaften werden, also wie die Verselbständigung, die Ablösung vom Objekt erfolgt. Wenn Neuhouser (vgl. 2006: 499 f.) betont, dass die *amour propre* so eingeführt wird,²¹ dass sie nicht immer auf Überlegenheit zielt, so kennzeichnet er damit die Basis für Rousseaus Kultivierungsprojekt der *amour propre*. Erst der übertriebenen Suche nach Anerkennung entspringen die problematischen Eigenschaften des Neids und der Eitelkeit. Neuhouser sucht aber nicht nur eine institutionelle Hegung der *amour propre*, sondern er möchte die kognitiven Voraussetzungen aufklären, wie man sie für die menschliche Rationalität und entsprechendes Verhalten einspannen kann. Er gesteht zu, dass Rousseau diese Problematik nur streift. Dennoch lassen sich wichtige Punkte dafür namhaft machen, wie ein Hervorheben des Rechtes, ein reflektierter Umgang mit Neigungen und der eigenen Natur sowie Mäßigung. Ob dies jedoch wirklich das „crowning piece“ der Rekonstruktion bildet, darf bezweifelt werden (vgl. Neuhouser 2008: 219). Rousseau ist wohl weniger rationalistisch als hier unterstellt wird. Denn er bleibt ja ein Denker des empfindsamen Subjektes, der weniger auf die Vernunft setzt und die Gesetze in die Herzen der Bürger einschreiben will, der auf die Habitualisierung von sinnvollen Praktiken mehr Wert legt als auf abstrakte Regeln. Der Genfer Theoretiker rückt hier unseres Erachtens zu stark in die Richtung der vernunfttheoretischen deutschen Philosophie. Gleichwohl ist die Idee, die *amour propre*, aus der viele Schwierigkeiten der modernen Zivilisation entspringen, zugleich für die Vernunft in Anspruch zu nehmen, weil die Orientierung an Anerkennung eben immer auch die Übernahme der Perspektiven Anderer beinhaltet, ein erhellender Zug, mit dem viele Passagen bei Rousseau erschlossen werden können.

Die gegensätzlichen philosophischen Interpretationen heben zwei Punkte hervor: Zum einen ist es der religiöse Bezug, den Meier in der Unterscheidung von natürlicher Theologie und natürlicher Religion sieht und dessen, was Neuhouser als Theodizee der Selbstliebe fasst; zum anderen ist es die zu selten ausgelotete Nähe von Rousseau und Nietzsche, die der amerikanische Interpret in der Verknüpfung von Genealogie und Kritik (vgl. Neuhouser 2006) und der deutsche Interpret in der Nähe zwischen Rousseaus *Rêveries* und Nietzsches *Ecce Homo* erkennt (vgl. Meier 2011: 10). Beide Autoren sind insgesamt mehr mit den normativen Grundlagen von Rousseaus Philosophie befasst als mit den Institutionen sowie ihren Effekten.²²

21 Für die erste Stelle, an der die *amour propre*, ohne sie ausdrücklich so zu nennen, ins Spiel gebracht wird, vgl. Rousseau (2008: 189).

22 Zum Thema der Institutionen bei Rousseau vgl. den Sammelband von Baron/Bluhm (2016), der hier ausgespart bleiben muss.

2.3 Feministische Deutungen

Eine wichtige neuere Richtung der Rousseau-Forschung sind die seit den späten 1970er Jahren etablierten und inzwischen zu einer großen Strömung angeschwollenen feministischen Interpretationen. Zu den wegweisenden ideengeschichtlichen Darstellungen gehören die Schriften von Susan Moller Okin (1979) und Jean Bethke Elstain (1981), wobei die Hauptthemen der beiden Anfang der 1980er Jahre erschienenen Schriften die Konstruktion von Weiblichkeit sowie die Unterscheidung von privatem und öffentlichem Bereich waren. Vielfach wurden Naturalisierungsstrategien bei Rousseau kritisiert und der Genfer avancierte im Feminismus zum bevorzugten Objekt der Kritik. Aber inzwischen hat sich die Lage geändert. So warnte Mary Seidman Troille (vgl. 1997: 13) bereits Ende der 1990er Jahre davor, Rousseau nicht in eine Karikatur zu verwandeln und ihn nicht bloß selektiv auf inkriminierbare Stellen hin zu lesen. Loteten Linda Zerelli (1994) und Lori Jo Marso (1999) mit ihren Schriften das Forschungsfeld neu aus, so enthält der von Lynda Lange (2002) vorgelegte Sammelband ein instruktives Zwischenresümee. In den letzten Jahren zeichnet sich eine immer detailliertere Forschung ab, zu der Arbeiten wie die von Annie Smart (2011) über Bürgerinnen und das Ideal der Bürgerschaft im Frankreich des 18. Jahrhundert zu zählen sind. Auch wenn die feministischen Lesarten oft einen polemischen Zug behalten, haben sie das Verständnis der Widersprüchlichkeiten von Rousseaus Denken erheblich ausgeweitet. Insbesondere Magdalena Scherl zeigt in ihrem Buch *Ersehnte Einheit, unheilbare Spaltung. Geschlechterordnung und Republik bei Rousseau* (Scherl 2016) gekonnt die Konstruktion der Geschlechterordnung mit der Frau als „anderem Geschlecht“ auf, bei der das Begehren und dessen Lenkung durch die Frau eine zentrale Rolle spielt. Diese Ordnung ist nicht nur gesellschaftlich geformt, sondern durch die Scham und deren gezielter Verwendung gelingt es den Frauen, das so wichtige Herz, nach Rousseau die emotionale Achse der Person, zu lenken. Zwar dominiert der Mann in der Beziehung, ist aber weniger frei als er sich dünkt, denn er wird durch die Frau gelenkt.²³ Sehr klar arbeitet Scherl im Unterschied zu anderen meist feministischen Auslegungen des Genfer Denkers heraus, dass diese Zuschreibungen keine einfachen Naturalisierungen, sondern als gesellschaftlich vermittelt gedacht sind. Daraus werden dann mit stupender Textkenntnis souverän Folgerungen für das Verständnis von Recht und Republik abgeleitet, von denen zumindest die Pointierung von Widersinn im *Contrat social* erwähnt sei: dort kommt die Frau auf einmal nicht als das andere, sondern als das schwächere Geschlecht ins Spiel und Rousseau pendelt zwischen der Ablehnung und der Bestimmung der Familie als Vertrag (vgl. Scherl 2016: 109). Die gesamte Geschlechterkonzeption rückt erst in den Blick, wenn man die tugend- und sittentheoretische Perspektive mit einbezieht. Besonders überzeugend ist, wie die Ambivalenz von historisch angelegter Einheit und anschließender Spaltung mit den vielen Varianten des Scheiterns einer Wiedergewinnung von Einheit (in der Republik, durch Erziehung im *Émile* und durch private Transparenz bei *Julie*) so verknüpft werden, dass die Einheitsphantasien als solche hervortreten und das Scheitern zu einem festen Bestandteil der *condition humaine* avanciert, weil der Abgrund der Spaltung auch im Mann lauert (vgl. Scherl 2016: 242, 262). Diese Deutung kommt nicht nur ohne Bezug auf Dent und Neuhausser aus, sondern steht auch quer zu deren Differenzierung von *amour propre* und entflammter *amour propre*.

23 Die Frau nimmt demnach als erste die Schauspielerrolle ein. Zu diesem Thema ist generell die Schrift *Die Kunst der Freiheit* von Juliane Rebentisch zu beachten, insbesondere das Kapitel „Das Spektakel der Demokratie: Rousseau“ (Rebentisch 2012: 271 ff.).

Rousseau hält, wie viele Forschungen verdeutlichen, fest, dass die Frauen die Herrschaft ausüben würden, „weil die Natur es so will“, weil sie mit größerer Leichtigkeit Begierden erregen als Männer diese befriedigen können (vgl. Stübing 2013: 85). Die naturalisierende Reduktion der Frauen auf Geschlechtlichkeit konstituiert paradoxerweise einen eigenen Herrschaftsbereich, mit dem der Ausschluss aus der maskulinistisch-republikanischen Ordnung zementiert wird. Die Differenz in sexueller Potenz, so Friederike Kuster (2012: 107), die sich hierzulande um die Rousseau-Forschung verdient gemacht hat, ist das „Urgestein“ der von ihm konstruierten Geschlechterdifferenz. Marion Heinz (2012: 171) zieht diese Gedankenlinie weiter, wenn sie betont: „Der Mann ist am Gängelband inszenierter weiblicher Reize, das Joch der Frau ist der Zwang zu gefallen.“ Das heißt, Rousseau behauptet, Frauen können „als und *nur als* sexualisiertes Wesen gleich und gleichwertig sein [...], [das, HB/AH] ist eine doppelte Paradoxie: der rational demonstrierte Widerspruch einer Aufwertung durch Herabsetzung“ (Heinz 2012: 173). Die „*petite patrie*“,²⁴ das „kleine Vaterland der Familie“, ist in sich widersprüchlich verfasst (vgl. Kuster 2005: 201). In psychologischer Hinsicht ergänzt Frauke Stübing diesen Befund, wenn sie behauptet, Rousseaus Angst davor, von Frauen beherrscht zu werden, begegne er dadurch, ihnen institutionell den privaten Bereich zu reservieren und sie aus dem öffentlichen auszuschließen. Die Anschlussfrage, warum das Frauen attraktiv finden konnten – und Rousseau hatte bei ihnen große Resonanz – liege in der Erotisierung der Ehe, die allerdings eine Pädagogisierung der Geschlechterbeziehungen zur Folge hätte (vgl. Stübing 2013: 94). Die komplexe Thematisierung der Geschlechterbeziehungen bei Rousseau hat politische und institutionelle Konsequenzen:

„Die Familie hat als einzige *natürliche Institution* deshalb eine herausragend politische Funktion, weil mit ihr die für den Republikanismus unverzichtbare Vaterlandsliebe als eine individuelle Gefühlsdisposition grundgelegt und verankert werden kann“ (Kuster 2012: 110; Hervorhebung im Original).

Ebenso wichtig wie diese Konsequenz aber ist, dass von der Widersprüchlichkeit aus der durchgängige und prinzipielle Relationismus in Rousseaus Denken hervortritt. Stets hat er bei seinen Bestimmungen beide Geschlechter im Blick und es werden sowohl die äußeren Beziehungen als auch die damit verbundenen Selbstbeziehungen angesprochen.²⁵ Apropos beide Geschlechter im Blick haben: Auffällig ist, dass im Rahmen der feministischen Deutung Rousseaus Bezugnahme auf den *puer robustus*,²⁶ den kräftigen Knaben, keine Beachtung findet.

24 Der Ausdruck „*petite patrie*“ entstammt *Émile* und findet sich im Band 4 der von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond herausgegebenen Werkausgabe der Bibliothèque de la Pléiade, vgl. Rousseau (1969: 700).

25 Instruktiv in dieser Hinsicht ist das Kapitel „Reponses to Jean-Jacques Rousseau: from Octavie Belot to Germaine de Staël“, vgl. Green (2014: 153 ff.).

26 Vgl. dazu Thomä (2016). Er definiert den *puer robustus* als „Schwellenwesen“, der sich dort bewegt, „wo Zugehörigkeit und Abweichungen verhandelt werden, wo Konflikte zwischen Einbezogenen und Ausgeschlossenen ausgefochten werden“, weshalb Thomä (2016: 121) diese Figur auch als „Störenfried“ bezeichnet. Seziert wird der *puer robustus* vom St. Galler Philosophen in drei Typen, in den „egozentrischen“, den „exzentrischen“ und in den „nomozentrischen Störenfried“. Den nomozentrischen Störenfried, „der seinen Kampf gegen die Ordnung im Vorgriff auf Regeln führt, die dereinst an deren Stelle treten sollen“, trifft man laut Thomä (2016: 21) „bei Rousseau“ an. Zum *puer robustus* bei Rousseau vgl. Thomä (2016: 75 ff.).

2.4 Radikaldemokratische Deutungen

Innerhalb der radikaldemokratischen Deutungen wird Rousseau auch als Postfundamentalist *avant la lettre* interpretiert. Charakteristisch ist dabei, den Autor aus dem 18. Jahrhundert als Denker auszuweisen, der das Provisorische jeder gesellschaftlichen Ordnung betont und keine definitiven Antworten auf die Frage gibt, wie der soziale Bereich zu ordnen ist. Mehr noch: Rousseau habe für das stete Offenhalten dieser Frage gekämpft, in Kontingenz, Konflikt und Ambiguität die Bedingung der Existenz von Demokratie gesehen und gezeigt, dass die Nichtschließung von Politik die Quelle von Freiheit und Veränderbarkeit ist. Der bereits erwähnte Kevin Inston (2010) sowie Martin Oppelt (2017) begreifen Rousseau in diesem Sinne als Vordenker einer postfundamentalistischen Theorie der Demokratie.

Während Inston, wie oben bemerkt, Rousseaus politische Theorie vor allem im Licht der Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe beleuchtet, um Rousseau als Ahnherren des zeitgenössischen Diskurses der radikalen Demokratie auszuweisen, folgt Oppelt dieser Fährte, indem er das politische Denken des Genfer Ideengebers eng mit dem Claude Leforts verbindet. Beide Autoren wenden sich entschieden gegen die Deutung, Rousseau sei primär ein Harmoniedenker, der mit einer konfliktfreien Demokratiekonzeption totalitären Bestrebungen das Wort rede. Anstatt im Genfer Philosophen einen gefährlichen Illusionär zu erkennen, der auf Hervorbringung einer homogenen Gemeinschaft sinne, in der alle Entfremdung ein für alle Mal aufgehoben ist, sehen Inston und Oppelt dessen Schriften von einem radikalen Kontingenzbewusstsein durchdrungen. Derartiges Kontingenzbewusstsein leite beispielsweise auch das radikaldemokratische Denken eines Claude Lefort an. Es ist mithin die Grundlosigkeit aller gesellschaftlichen und politischen Ordnung, die sowohl Lefort als auch Rousseau bewusst sei. Beide Denker würden in dieser Grundlosigkeit nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit erkennen, sondern zugleich auch den Quell ihrer Gefährdung, weshalb Oppelt von „gefährlicher Freiheit“ spricht. Gefährlich sei die Freiheit, weil sie als Unwägbarkeit Angst und Unsicherheit schüre, mithin das Bedürfnis, allem Zweideutigen den Kampf anzusagen und alles Heterogene durch Eindeutiges zu ersetzen, was letztlich auf eine Ordnung hinauslaufe, in der die Freiheit versiegt und „auf dem Altar der Sicherheit“ (Oppelt 2017: 26) geopfert wird. Gerade Rousseau hätte sich wie kein zweiter Gedanken darüber gemacht, wie der Angst und Unsicherheit der Bürger, die den Ruf nach Sicherheit und fester Ordnung evoziert, durch politische Erziehung vorgebeugt werden kann. Das rousseausche Programm der Schaffung einer gemeinwohlorientierten Bürgerschaft wird in der Deutung von Oppelt zur Befähigung der Bürger, die Unmöglichkeit letzter Gründungen und der gleichzeitigen Unentrinnbarkeit von immer neuen Gründungsversuchen nicht nur hinzunehmen, sondern als Bedingung der Möglichkeit der Freiheit geradezu zu befürworten und zu verteidigen. Gerade weil sich Rousseau im Gegensatz zu vielen Protagonisten des Diskurses der radikalen Demokratie mit Fragen der politischen Erziehung beschäftigt und im Zuge dessen die These vertritt, dass der Umgang mit der „gefährlichen Freiheit“ erlernt werden muss, könne er den radikaldemokratischen Diskurs bereichern. Augenfällig ist bei den Deutungen von Inston und Oppelt, dass die *volonté générale*,²⁷ die bei ähnlich gelagerten Lesarten lange im Zentrum stand, hier wegen antipluralistischer Aspekte an den Rand geschoben wird.

27 Zur *volonté général* vgl. Farr/Williams (2015). Der Band untersucht grundlegend das Konzept des Allgemeinwillens vor, bei und nach Rousseau.

Erwähnt sei noch, dass nur bei der ebenfalls strikt demokratischen Lesart von Cohen (2010) die Differenzierung von „üblicher“ *amour propre* und ihrer entflammten Form genutzt wird. Die weitreichende Konsequenz lautet: nur dann, wenn es nicht genügend Möglichkeiten zur Befriedigung grundlegender Bedürfnisse an Partizipation gibt, kommt es zur Entflammung. Mehrere Lesarten zu einem Standardtext von Rousseau bietet der reichhaltige Sammelband *Der lange Schatten des Contrat social*, den Oliver Hidalgo (2013) herausgegeben hat. In diesem Zusammenhang kann man auch die Ankündigung eines Kommentarbandes zum *Contrat* bei Suhrkamp von Robin Celikates erwähnen. Auch wenn damit die Fixierung auf das politiktheoretische „Hauptwerk“ nicht durchbrochen wird, stellen solche Bände eine wichtige Bereicherung dar.

2.5 Genferisierung

Zu den neueren Deutungstrends, die nach der hochgradigen Politisierung von Rousseau-Lesarten möglich geworden sind, zählt die starke Rückbindung von Rousseau in Genfer Kontexte, die für ihn prägend und leitend waren, was auf eine Ablösung von der Fixierung seiner Wirkungsgeschichte im Rahmen der Französischen Revolution hinausläuft. Arbeiten von Helena Rosenblatt (1997), Gabriella Silvestrini (2005a; 2007; 2010), Guillaume Chenevière (2012) und François Jacob (2009) sind hier zu nennen. Auch wenn das Ausmaß, in dem Genf leitend war – Silvestrini (2005b) erhebt Genf sogar zum Modell – umstritten bleibt, ist damit ein neuer Akzent gesetzt worden. Der präzise Kommentarband von Bruno Bernardi u.a. hat die *Lettres écrites de la Montagne*, in denen die institutionelle Ordnung von Genf ein tragendes Thema ist, deutlich aufgewertet (vgl. Bernardi/Guénard/Silvestrini 2005). Rousseau war mit der Genfer Geschichte der Reformation, die er polemisch darstellt, bestens vertraut. Die jüngere Fokussierung auf die Debatte um das Theater für Genf sowie auf Rousseaus politische Auseinandersetzung mit der Stadt wird immer mehr durch historische, aber auch systematische Fragestellungen vertieft.²⁸ Dabei ist die detaillierte Kenntnis der Genfer Institutionen, die Rousseau hatte, auch theoretisch ein wichtiger Punkt, denn damit lässt sich die Einsicht verstärken, dass Institutionen immer nur im Zusammenhang mit ihren Interpretationen zu begreifen sind. Im bereits erwähnten Brief an d'Ivernois vom 9. Februar 1768 tritt ja nicht nur hervor, dass Rousseau sich auch in den späten 1760er Jahren mit den Genfer Institutionen beschäftigt hat, sondern dass der dem Uhrmacherstand entstammende Autor die Institutionen ausdrücklich als „Räderwerk“ begreift. Sie sind nicht nur ein System, sondern weil Institutionen immer fehlerbehaftet seien, kommt ihnen als komplexem Zusammenhang meist eine unterdrückende Wirkung zu, denn eine gemischte Regierung, in der „das Volk frei ist, ohne zu herrschen“ und in der „die Behörde befiehlt, ohne zu tyrannisieren“, ist der schwer zu erreichende Ausnahmefall (vgl. Rousseau 1992: 349 ff.).

Wie wesentlich die Geschichte der im 17. und 18. Jahrhundert „unruhigen“ Stadt für Rousseau ist, zeigt der Genfer Journalist Guillaume Chevenièvre (2012) überzeugend auf. Die Aufstände des Genfer Volkes zu Beginn des 18. Jahrhunderts hätten den jungen Rousseau beeinflusst, konnte er doch so erkennen, dass eine republikanische Verfassung

²⁸ Dass auch den vielfach diskutierten Fragen des Genfer Theaters Neues abgewonnen werden kann, zeigt der instruktive Band über Genuss bei Rousseau (Pfeiffer/Décultot/Senarclens 2014), in dem verdeutlicht wird, dass die Autoren, von denen sich Rousseau kritisch absetzt, nicht nur d'Alembert und Diderot, sondern auch David Hume einschließen, vgl. Senarclens (2014).

nicht einmal gegeben, sondern nur durch unentwegte Kämpfe zu erhalten ist, wenn sie nicht zu einem Stück Papier verkommen soll. Dass Rousseau, nachdem er 1728 aus Genf geflohen war, bei seinem einzigen Aufenthalt das Bürgerrecht verliehen wurde, erfüllt ihn mit großem Stolz. In den späteren innerstädtischen Auseinandersetzungen hat Rousseau mit seiner Interpretation der Genfer Institutionen polarisiert. Sein *Contrat social* und der *Émile* werden verboten und 1763 verzichtet Rousseau auf die Bürgerschaft, aber nicht nur die 1764er *Briefe vom Berge*, sondern auch viele spätere Äußerungen lassen erkennen, dass er stark mit der Stadt seiner Geburt verbunden blieb. Die Genfer Konflikte in Bezug auf Rousseau haben sich dann zu einer Ablehnung verfestigt, die erst in den 1830er Jahren aufgelöst wurde, als er wieder etwas größere Akzeptanz fand, die in einem Denkmal sichtbare Gestalt gewann.

Am Rande sei vermerkt, dass die Stadt Genf im Rahmen der 300-Jahr-Feier von Rousseau unter dem Titel *Rousseau pour tous* ihren umstrittenen Sohn inzwischen akzeptiert.²⁹ Im Rahmen der ausgiebigen Feiern wurde unter anderem das 1835 von James Pradier geschaffene Denkmal auf der Rousseau-Insel symbolträchtig um 180 Grad gedreht, so dass Rousseau wieder der Stadt zugewandt ist. Zudem wurden die Genfer Feierlichkeiten vom Direktor des Musée de Voltaire, François Jacob, wesentlich mitorganisiert, und seit einigen Jahren ist der Aufklärungsforscher Jacob Präsident der Schweizer Rousseau-Gesellschaft. Allem Anschein nach wird Rousseau inzwischen nicht nur aus historischer Distanz betrachtet, sondern der Kultur- und Zivilisationskritiker Rousseau wird auch in die Kulturindustrie eingefügt, die freilich instruktive Gedenkstätten und Kataloge hervorbringt, die hier im Einzelnen nicht besprochen werden können. Es ist schon bemerkenswert, dass in Paris zwar eine große Ausstellung stattfand, aber das politische Paris das Rousseau-Jubiläum weitgehend ignorierte, während etwa in New York die Losung „Occupy Rousseau“ ausgegeben wurde (vgl. Klinggräf 2012). Komplementär zur Genferisierung von Rousseau kommt es in der Forschung allerdings zu einer Aufwertung seiner europäischen (vgl. Kroll 2012) und globalen Wirkungsgeschichte wie etwa der Band *Planet Rousseau* (Leopold/Poppenberg 2015) zeigt, vor allem in Hinblick auf China (vgl. Jing 2015) und Lateinamerika (vgl. Folger 2015).³⁰

2.6 Interdisziplinäre Zugänge

In dem Maße, wie die Widersprüche und Ambivalenzen ins Zentrum rückten, wurde neben dem Blick auf das ganze Werk auch die Interdisziplinarität forciert und so die Departmentalisierung unterminiert, die Teile des Werkes den Erziehungswissenschaften, andere der Literatur- und Politikwissenschaft sowie der Philosophie überantwortet. Viele Bände und Tagungen zum Jubiläum sind dezidiert interdisziplinär angelegt, wie etwa der Band zum Genuss oder zur Moderne.

Der Tagungsband *Genuss bei Rousseau* (Pfeiffer/Décultot/Senarclens 2014) ist innovativ, da das Buch eine selten gewählte Problematik begriffsgeschichtlich, kunsttheoretisch und wirkungsgeschichtlich auslotet. Rousseau wird als Weichensteller identifiziert, der die alte strikte Differenz von Nutzen und Genuss verändert. Er anthropologisiert und empirisiert den Genuss durch Einebnung der großen Differenz zwischen Nutzen und Genuss nicht nur, sondern er stellt vom emotiven Subjekt aus eine Verbindung von Welt-

29 Zur späten Anerkennung von Rousseau in der Schweiz vgl. Burnand (2012).

30 Zur Wirkungsgeschichte in China vgl. auch Aizezi (2013). Vgl. darüber hinaus Martin Stern (2012), der einen Katalog zu einer Ausstellung über Rousseau und die Türkei herausgegeben hat.

und Selbstgenuss her, die sich deutlich von den rationalistischen Konzepten konkurrierender Aufklärer abhebt. Darüber werden in diesem Kontext werkgeschichtliche Konsequenzen gezogen, denn beim späten Rousseau ist die Distanz zur Schrift nicht so groß wie beim frühen, da nun die Wiederholung von Erfahrung, Erinnerung und Selbstgenuss in den Vordergrund rücken, freilich unter Ausschluss von Öffentlichkeit. Spannend ist auch, wie in der Sexualität der „Besitz“ des Anderen nicht notwendig, sondern die Imagination und die Läuterung als wichtiger erscheinen. Zudem wird mehrfach die antiökonomistische Stoßrichtung der Genussauffassung, der Zusammenhang von Selbstgenuss und Selbstvergessenheit pointiert.³¹ Darüber hinaus wird plausibilisiert, wie das Botanisieren für Rousseau nicht nur Entspannung und Passion sind, sondern als behutsamer, nicht konsumierender Umgang mit Dingen im Sinne einer Gegenökonomie verstanden werden sollte. In seiner Kunsttheorie räumt Rousseau dem Gesichtssinn und damit der Malerei weniger Wirksamkeit als dem Gehör ein, da sie die Objekte nur äußerlich aufnehmen. Allerdings hat er seine Auffassung sprachgeographisch ausbuchstabiert und danach sind die südlichen Sprachen musikalischer, die nördlichen härter und rationaler, weshalb bei Letzteren die Schriftform wichtiger sei. Daran schließt die Sinnespädagogik im *Émile* an, die Genussfähigkeit vor allem über das Naturerlebnis zu entwickeln sucht und als anthropologische Basis für Kunstgenuss verstanden werden kann (vgl. Décultot 2014: 123 ff.).

Ähnlich instruktiv und jenseits gängiger Pfade wie der Band zum Genuss ist das Buch *Planet Rousseau. Zur heteronomen Genealogie der Moderne* (Leopold/Poppenberg 2015). Hier wird die Frage, wie man die Widersprüchlichkeit von Rousseau konzeptualisieren kann, direkt angepackt, und zwar vor dem Hintergrund der Motive von Fülle und Mangel bei Derrida und Paul de Man sowie der Vorschläge von Jean Starobinski, der die Widersprüchlichkeit unter die Motive Transparenz und Hindernis subsumiert. Pointiert wird, dass Rousseaus Schreiben in der Regel eine Kippfigur kennzeichnet, denn alle entwickelten Gegensätze würden im Fortgang dekonstruiert. Aber es bleibe eine grundlegende Aporie, auf der Rousseaus Denken beruht, nämlich der unvermittelbare Gegensatz von Heteronomie und Autonomie (vgl. Leopold 2015: 12 f.). Damit ist ein Angelpunkt fixiert, den viele der Autoren des Sammelbandes nutzen, wobei die thematische Breite der Aufsätze auffällt; behandelt wird der ganze Rousseau (autobiographische Schriften, die *Nouvelle Héloïse*, *Émile*, Ökonomie). Zudem wird vielfach die Rezeption etwa bei Marquis de Sade, François-René de Chateaubriand, Stendhal oder Marcel Proust ins Spiel gebracht. Ferner enthält der Band problemorientierte Darlegungen zur Ökologie und der außereuropäischen Rousseau Rezeption (Anne Deneys-Tunney, Vittorio Borso, Robert Folger, Dietrich Scholler, Xuang Jing), die hierzulande wenig bekannt ist. Die gesetzten Schlaglichter beinhalten eine sehr interessante transatlantische Rezeption, die Aneignung in Lateinamerika, die überwiegend negativ war, aber durch eine miss-erkennende Übersetzung geprägt ist. Insbesondere Domingo Faustino Sarmiento – einer der wichtigsten Intellektuellen nach der Unabhängigkeitsphase im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts – hat in diesem Sinne tiefe Spuren hinterlassen. Er distanziert sich von Rousseau und nutzt den Gegensatz von Zivilisation und Wildheit/Barbarei unkonventionell, da die Wildheit/Barbarei zwar als Gegensatz zur Zivilisation dient, zugleich sei darin aber eine Vitalitätsinjektion eingeschrieben. Wiewohl diese Kippfigur originell ist, werden die „Unzivilisierten“ zum einen systematisch und zum anderen funktional exkludiert (vgl. Folger 2015: 234). In dem Band wird auch die Rezeption in der chinesischen Moderne zum Thema. Dass im Reich der

31 Vgl. dafür zum Beispiel Heymann (2014: 94).

Mitte die *Rêveries* seit jeher die beliebteste Schrift ist (vgl. Jing 2015: 246), von der es seit 2007 insgesamt zehn Übersetzungen gibt, bleibt ein erstaunliches Phänomen.³² Bemerkenswert ist zudem, dass demgegenüber der *Contrat social* erst richtig an der Wende zum 20. Jahrhundert in China ankommt, und zwar über Japan vermittelt. Rousseau sei mithin via semiotische Rückkopplung in das konfuzianische Kulturmodell überführt und durch Namensübersetzung in das piktographische Zeichensystem integriert und ikonisiert worden. Hier und im aktualisierenden Beitrag zur Rezeption im arabischen Frühling tritt hervor, dass Rousseau außerhalb von Europa momentan auch in nicht-akademischen Kontexten eine breitere Resonanz erfährt.³³

3. Epilog

Blickt man auf die präsentierte Literatur zurück, so erscheint es angezeigt, dass in der Politikwissenschaft das breitere Textfundament, auf dem man sich bei den Quellen und den Interpretationen bewegen kann, zur Kenntnis genommen werden sollte. Die Globalisierung der Forschung, die Genferisierung und die globale Wirkungsgeschichte sollten in Zeiten, in denen das Panier der Global Intellectual History aufgepflanzt wird, als besonders anregend wahrgenommen werden.

Für eine ausgeweitete Forschung fehlen in Deutschland verglichen mit anderen Ländern wohl institutionelle Strukturen, denn es gibt kaum verstetigte Rousseau-Forschung. Dennoch bestehen gute Voraussetzungen dafür, mit den Mitteln der Begriffsgeschichte, der Ikonologie und der Medienwirkungsforschung neue Untersuchungen zu Rousseau und seiner Wirkungsgeschichte zu unternehmen. Ansätze dafür sind im nationalen und internationalen Schrifttum vielfach zu finden, wozu auch die erwähnten Ausstellungskataloge zu zählen sind. Schon im 19. Jahrhundert knüpfen so unterschiedliche Theoretiker wie Karl Marx, Alexis de Tocqueville und Friedrich Gentz an Rousseau an, was nahe legt, dass die Kennzeichnung als Problemdenker, der nachdrücklich neue Fragen aufgeworfen und in verschiedener Weise thematisiert hat, fruchtbarer ist als die lange dominierende politisch inspirierte Kritik und Vereindeutigung. Die anhaltenden und deutlich divergierenden politischen Lektüren von Rousseau sind zugleich ein Indikator dafür, dass er neben den akademischen Lesarten immer noch zur Selbstverständigung und Abgrenzung dient. Die Freisetzung von Rousseau aus den großen politisch-ideologischen Kontroversen des 20. Jahrhunderts läuft mithin keinesfalls auf eine Entschärfung und Marginalisierung dieses Klassikers hinaus. Vielmehr erlaubt sie neue Fragestellungen an sein Werk zu richten ebenso wie eine viel stärkere europäische Ausrichtung der Forschung.

Dass bei Rousseau alles Bezug zur Politik hat, hoffen wir an vielen Fällen gezeigt zu haben. Dies lässt sich sogar noch für die Musik belegen, warum wir unsere Literaturrevue mit einem Zitat ausklingen lassen möchten. Hans Georg Nicklaus konstatiert in seinem Buch *Weltsprache Musik. Rousseau und der Triumph der Melodie über die Harmonie*:

32 Am Rande sei erwähnt, dass es auch in Deutschland mehr Übersetzungen der *Reveries* gibt. Die jüngst erschienene und von Stefan Zweifel besorgte Neuübersetzung als *Träumereien eines einsam Schweifenden* (Rousseau 2012d) findet sich im Verlag Matthes & Seitz Berlin.

33 Instruktiv ist auch der Band *Rousseau und die Moderne. Eine kleine Enzyklopädie*. Da es sich hierbei „nur um eine ‚kleine‘ Enzyklopädie handelt“ (D’Aprile/Stockhorst 2012: 7), wird im Vorwort des Bandes auf zwei wichtige Rousseau-Wörterbücher hingewiesen, auf *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (Trousson/Eigeldinger 1996) und auf *A Rousseau Dictionary* (Dent 1992).

„Die Harmonie-Melodie-Debatte ist also auch ein Stellvertreter-Diskurs. Niemand verrät das deutlicher als d’Alembert, der Mathematiker und ehemalige Rameau-Anhänger, der in einem seinerzeit von Hiller dem deutschen Publikum überlieferten (und übersetzten Text) *Von der Freiheit der Musik* diese Stellvertretung explizit auflöst und verrät, wie sich hier ein Diskurs in einem anderen versteckt: ‚Ich wundre mich, daß zu einer Zeit, wo so viele Federn sich über die Freiheit der Handlung, über die Freiheit der Heiraten, über die Freiheit der Presse, über die Freiheit der gemalten Leinwand geübt haben, niemand von der Freiheit der Musik geschrieben hat. [...] ‚Ihr seid kurzsichtig‘, antworten unsere großen Staatsklugen, ‚alle Freiheiten bieten einander die Hand, und sind gleich gefährlich. Die Freiheit der Musik setzt die Freiheit zu empfinden voraus; die Freiheit zu empfinden zieht die Freiheit zu denken nach sich; die Freiheit zu denken verlangt die Freiheit zu handeln; und die Freiheit zu handeln ist der Untergang des Staates. Wir müssen demnach die Oper lassen, wie sie ist, wenn wir den Staat erhalten wollen, und die Freiheit im Singen einschränken, wenn wir nicht wollen, daß die Freiheit im Reden bald darauf folgen soll‘ [...] Wir setzen also voraus, als eine Sache, die keines Beweises bedarf, daß die italienische Musik besser ist als die unsrige.‘ Prägnanter lässt sich der Buffonistenstreit als stellvertretender Kampf oder verschobener Diskurs kaum enttarnen. Mit brachialer Direktheit stellt d’Alembert einen Zusammenhang zwischen der Freiheit – zu singen wie die Italiener – und dem Untergang des französischen Staates her.“ (Nicklaus 2015: 17)

Literatur

- Aizezi, Dilidaer, 2013: Rousseau au pays des Ouïgours: ce que nous dit ‚Du contrat social‘ d’un peuple sous souveraineté chinoise, Paris.
- Asbach, Olaf, 2002: Die Zähmung der Leviathane. Die Idee einer Rechtsordnung zwischen Staaten bei Abbé de Saint-Pierre und Jean-Jacques Rousseau, Berlin. <https://doi.org/10.1524/9783050080673>
- Baron, Konstanze / Bluhm, Harald, 2016 (Hg.): Jean-Jacques Rousseau. Im Bann der Institutionen. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 38.
- Bates, David W., 2012: States of War. Enlightenment Origins of The Political, New York.
- Bensaude-Vinsent, Bernadette / Bernardi, Bruno, 1999 (Hg.): Jean-Jacques Rousseau et la chimie. In: Corpus. Revue de philosophie 36.
- Bernardi, Bruno, 2012 (Hg.): Rousseau et la Révolution, Paris.
- Bernardi, Bruno / Guénard, Florent / Silvestrini, Gabriella, 2005 (Hg.): La religion, la liberté, la justice. Un commentaire des ‚Lettres écrites de la montagne‘ de Jean-Jacques Rousseau, Paris.
- Bloch, Michael, 2010: Möglichkeit und Unmöglichkeit internationaler Politik. Rousseaus Auffassung des Krieges. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58, Heft 2, 288–306. <https://doi.org/10.1524/dzph.2010.58.2.288>
- Braem, Guido J., 1995: Guide. Rousseau Herbarium, Paris, 29.06.2018.
- Brandt, Reinhard / Herb, Karlfriedrich, 2000 (Hg.): Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin.
- Broadie, Alexander, 2012: Agreeable Connexions. Scottish Enlightenment Links with France, Edinburgh.
- Burnand, Frédéric, 2012: Späte Anerkennung der Schweiz zu Rousseau 300.; http://www.swissinfo.ch/ger/wegbereiter_spaete-erkennung-/32990424, 29.06.2018.
- Celikates, Robin, 2012: Rousseaus philosophischer Anarchismus. Der demokratische Gesellschaftsvertrag und das Problem der politischen Verpflichtung. In: Politische Vierteljahrszeitschrift 53, Heft 4, 668–689.
- Chenevière, Guillaume, 2012: Rousseau, Une Histoire Genevoise, Genf.
- Cook, Alexandra, 2012: Jean-Jacques Rousseau and Botany: The Salutary Science, Oxford.
- Cohen, Joshua, 2010: Rousseau. A Free Community of Equals, Oxford.
- D’Aprile, Iwan-Michelangelo / Stockhorst, Stefanie, 2013 (Hg.): Rousseau und die Moderne. Eine kleine Enzyklopädie. Göttingen.
- Décultot, Elisabeth, 2014: Stengenuss. Zu Rousseaus Anthropologie der Kunstwahrnehmung. In: Helmut Pfeiffer / Elisabeth Décultot / Vanessa de Senarclens (Hg.), Genuss bei Rousseau, Würzburg, 115–135.

- Dent, Nicholas J. H., 1988: *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Oxford / New York.
- Dent, Nicholas J. H., 1992: *A Rousseau Dictionary*, Oxford.
- Dent, Nicholas J. H., 2005: *Rousseau*, Abingdon.
- Derrida, Jacques, 1974: *Grammatologie*, Frankfurt am Main.
- Elstain, Jean B., 1981: *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton (New Jersey).
- Enskat, Rainer, 2008: *Bedingungen der Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zu einer Aufgabe der Urteilskraft*, Weilerswist.
- Farr, James / Williams, David L., 2015 (Hg.): *The General Will: The Evolution of a Concept*, Cambridge (Massachusetts).
- Folger, Robert, 2015: *Rousseau, méconnu. Lateinamerika und der Gesellschaftsvertrag (Simón Bolívar, Domingo Faustino Sarmiento)*. In: Stephan Leopold / Gerhard Poppenberg (Hg.), *Planet Rousseau. Zur heteronomen Genealogie der Moderne*, Paderborn, 213–234.
- Galice, Gabriel / Miqueu, Christophe, 2012: *Penser la République, la guerre et la paix: Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau*, Paris.
- Goodden, Angelica, 2013: *Rousseau's Hand. The Crafting of a Writer*, Oxford.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199683833.001.0001>
- Gordon, Jane A., 2014: *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Fanon*, New York.
- Gourévitch, Victor, 1997 (Hg.): *Rousseau: 'The Discourses' and Other Early Political Writings*, Cambridge.
- Green, Karen, 2014: *A History of Women's Political thought in Europe, 1700-1800*, Cambridge.
- Habermas, Jürgen, 1992: *Volkssouveränität als Verfahren (1988)*. In: Ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt am Main, 600–631.
- Heinz, Marion, 2012: *Zur Konstitution vergeschlechtlichter Subjekte bei Rousseau*. In: Dies. / Sabine Doyé (Hg.), *Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600-1850)*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 27*, 163–180.
- Herb, Karlfriedrich / Scherl, Magdalena, 2012a (Hg.): *Rousseaus Zauber. Lesarten seiner Politischen Philosophie*, Würzburg.
- Herb, Karlfriedrich / Scherl, Magdalena, 2012b: *Einleitung*. In: Dies. (Hg.), *Rousseaus Zauber. Lesarten seiner Politischen Philosophie*, Würzburg, 11–15.
- Heymann, Brigitte, 2014: *Vom Genuss des Botanisierens – Rousseaus Supplemente, Ökonomien, Subversion*. In: Helmut Pfeiffer / Elisabeth Décultot / Vanessa de Senarclens (Hg.), *Genuss bei Rousseau*, Würzburg, 91–113.
- Hidalgo, Oliver, 2013 (Hg.): *Der lange Schatten des Contrat social. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau*, Wiesbaden.
- Hirsch, Alfred, 2012: *Rousseaus Traum vom Ewigen Frieden*, München.
- Honneth, Axel, 2018: *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin.
- Hont, Istvan, 2015: *Politics in commercial society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*, Cambridge (Massachusetts).
- Inston, Kevin, 2010: *Rousseau and Radical Democracy*, London / New York.
- Jacob, François, 2009: *La Cité interdite: Jean-Jacques Rousseau à Genève*, Genf.
- Jing, Xuan, 2015: *Rousseau und das Unbehagen in der chinesischen Moderne*. In: Stephan Leopold / Gerhard Poppenberg (Hg.), *Planet Rousseau. Zur heteronomen Genealogie der Moderne*, Paderborn, 245–262.
- Kelly, Christopher, 2000 (Hg.): *Jean-Jacques Rousseau. The Collected Writings of Rousseau. Band 8: The Reveries of a Solitary Walker, Botanical Writings, and Letter to Franquières*, Hanover (New Hampshire) / London.
http://www.academia.edu/296819/Jean-Jacques_Rousseaus_Botanical_Writings, 29.06.2018.
- Kersting, Wolfgang, 1994: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt.
- Klausen, Jimmy C., 2014: *Fugitive Rousseau. Slavery, Primitivism, and Political Freedom*, New York.
- Klinggräf, Friedrich von, 2012: *„Rousseau kehrt heim.“* In: *Die Zeit vom 06.06.2012*;
<http://www.zeit.de/2012/24/Philosoph-Rousseau>, 28.06.2018.

- Konersmann, Ralf, 2009: Rousseaus dritte Abhandlung von 1751. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 3, Heft 3, 129–134.
- Kroll, Frank-Lothar, 2012: *Rousseau in Preußen und Russland. Zur Geschichte seiner Wirkung im 18. Jahrhundert*, Berlin. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-54033-4>
- Kuster, Friederike, 2005: *Rousseau – Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der bürgerlichen Familie*, Berlin.
- Kuster, Friederike, 2012: Private Tugenden – öffentliche Wohlfahrt. Rousseaus Geschlechterpolitik. In: *Karlfriedrich Herb / Magdalena Scherl (Hg.), Rousseaus Zauber. Lesarten seiner Politischen Philosophie*, Würzburg, 101–111.
- Lange, Lynda, 2002 (Hg.): *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, Pennsylvania.
- L’Aminot, Tanguy, 1992: *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978*, Oxford.
- Leigh, Ralph A., 1965-1998 (Hg.): *Jean-Jacques Rousseau. Correspondence complète*, 52 Bände, Genf.
- Leopold, Stephan, 2015: Einleitung: Rousseau und die Moderne – Autonomie, Heteronomie, Transkodierung. In: *Ders. / Gerhard Poppenberg (Hg.), Planet Rousseau. Zur heteronomen Genealogie der Moderne*, Paderborn, 9–20.
- Leopold, Stephan / Poppenberg, Gerhard, 2015 (Hg.): *Planet Rousseau. Zur heteronomen Genealogie der Moderne*, Paderborn.
- Man, Paul de, 1993: Die Rhetorik der Blindheit: Jacques Derridas Rousseauinterpretation. In: *Ders., Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt am Main, 185–230.
- Man, Paul de, 2012: *Allegorien des Lesens II. Die Rousseau Aufsätze*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Gerhard Poppenberg, Berlin.
- Marso, Lori J., 1999: *(Un)Manly Citizen. Jean-Jacques Rousseau’s and Germaine de Staël’s Subversive Women*, Baltimore / London.
- Masters, Roger D. / Kelly, Christopher, 1990–2010 (Hg.): *Collected Writings of Rousseau*, 13 Bände, Hanover (New Hampshire).
- Meier, Heinrich, 2011: Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus in zwei Büchern *Réveries*, München. <https://doi.org/10.17104/9783406622885>
- Meier, Heinrich, 2013: Das Recht der Politik und die Erkenntnis des Philosophen. Zur Intention von Jean-Jacques Rousseaus ‚*Du contrat social*‘. In: *Ders., Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, München, 149–234. <https://doi.org/10.17104/9783406654756-150>
- Muchida, Masashi, 2012: *La Cause et le Origin: sur l’epistemologie de Rousseau*. In: *Jean-Jacques Rousseau, Matériaux pour un renouveau critique*, Brüssel, *Etudes des 18e Siecle XVIII*, 185–194.
- Musée Jean-Jacques Rousseau de Montmorency, 2012 (Hg.): *Rousseau, Passionnément*, Paris.
- Münkler, Herfried, 2006: *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Velbrück.
- Neuhouser, Frederick, 2006: Die kritische Funktion der Genealogie im Denken Rousseau. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54, Heft 4, 495–509.
- Neuhouser, Frederick, 2008: *Rousseau’s Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199542673.001.0001>
- Neuhouser, Frederick, 2012: *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Frankfurt am Main.
- Neuhouser, Frederick, 2013: *Rousseau’s Critique of Inequality. Reconstructing the Second Discourse*, Cambridge.
- Nicklaus, Hans G., 2015: *Weltsprache Musik. Rousseau und der Triumph der Melodie über die Harmonie*, Paderborn.
- Norton, Robert / Raulff, Ulrich, 2012 (Hg.): *Idealist. Kanaille. Rousseau*. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 6, Heft 2, 4–57.
- Okin, Susan M., 1979: *Women in Western Political Thought*, Princeton (New Jersey).
- Oppelt, Martin, 2017: *Gefährliche Freiheit. Rousseau, Lefort und die Ursprünge der radikalen Demokratie*, Baden-Baden. <https://doi.org/10.5771/9783845272337>
- Pfeiffer, Helmut / Décultot, Elisabeth / Senarclens, Vanessa de, 2014 (Hg.): *Genuss bei Rousseau*, Würzburg.
- Rahe, Paul, 2009: *Soft Despotism, Democracy’s Drift. Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect*, New Haven.

- Rawls, John, 2008: Geschichte der politischen Philosophie, Frankfurt am Main.
- Rebentisch, Juliane, 2012: Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz, Berlin.
- Riley, Patrick, 2001 (Hg.): The Cambridge Companion to Rousseau, Cambridge.
- Ritter, Henning, 2012a: Rousseau vom Rande her. In: Zeitschrift für Ideengeschichte 6, Heft 2, 5–20. <https://doi.org/10.17104/1863-8937-2012-2-5>
- Ritter, Henning, 2012b: Ich sah eine andere Welt. Philosophische Briefe, München.
- Rohbeck, Johannes / Holzhey, Helmut, 2008 (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Reihe 18. Jahrhundert. Band 2: Frankreich, Basel.
- Rohbeck, Johannes, 2013: Rousseau – Dichter und Philosoph oder: Über philosophische Dichtung. Plädoyer für literarisches Philosophieren im Unterricht. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 35, Heft 2, 3–12.
- Rohbeck, Johannes / Steinbrügge, Lieselotte, 2015 (Hg.): Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik, Berlin.
- Rosenblatt, Helena, 1997: Rousseau and Geneva. From the First Discourse to the Social Contract, 1749–1762, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582936>
- Rousseau, Jean-Jacques, 1969 [1762]: *Émile ou de l'éducation*. In: Bernard Gagnebin / Marcel Raymond (Hg.), Jean-Jacques Rousseau. Œuvres complètes. Band 4: *Émile. Éducation – morale – botanique*, Paris (Bibliothèque de la Pléiade), 239–868.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1979 [1762]: *Emile, or On Education*. Introduction, Translation, and Notes by Allan Bloom, New York.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1996 [o.J.]: Vom Kriege, Von der Gesellschaft, Fundamentale Unterscheidungen. In: Eckhart Koch (Hg.), Sozialphilosophische und politische Schriften, 2. Auflage, Düsseldorf / Zürich, 407–418.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1992 [09. Februar 1768]: Rousseau an François-Henri Ivernois. In: Winfried Schröder (Hg.), Korrespondenzen. Eine Auswahl, Leipzig, 348–358.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2000 [1742]: Der neue Dädalus. In: Klaus H. Fischer (Hg.), Rousseaus Schrift über die Aeronautik, Schutterwald.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2003 [o.J.]: Botanischer Lehrbrief für Madeleine Delessert. In: Ruth Schneebeili-Graf (Hg.), Botanisieren mit Jean-Jacques Rousseau. Die Lehrbriefe für Madeleine. Das Herbar für Julie, Bern, 16–88.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2005 [ca. 1758]: Principes du droit de la guerre. Édition par Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini. In: Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau 46, 201–280.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2008 [1755]: Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In: Heinrich Meier (Hg.), Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes, 6. Auflage, Paderborn.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2009 [1751]: Über die Tugend des Helden. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 3, Heft 3, 117–128.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2010 [ca. 1758]: Prinzipien des Krieges. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58, Heft 2, 307–317.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2012a [1742]: Le Nouveau Dédale. In: Raymond Trousson / Frédéric S. Eigeldinger (Hg.), Jean-Jacques Rousseau. Œuvres complètes. Band 10: *Écrits scientifiques*, Genf / Paris, 56–64.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2012b [o.J.]: Brief über die Tugend. In: Henning Ritter (Hg.), Ich sah eine andere Welt. Philosophische Briefe, München, 80–88.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2012c [posth.1905]: Institution Chimiques. In: Raymond Trousson / Frédéric S. Eigeldinger (Hg.), Jean-Jacques Rousseau. Œuvres complètes. Band 10: *Écrits scientifiques*, Genf / Paris, 183–527.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2012d [posth. 1782]: Träumereien eines einsam Schweifenden, Berlin.
- Runciman, Walter. G. / Sen, Amartya, 2002: Spiele, Gerechtigkeit und allgemeiner Wille (1965). In: Herfried Münkler / Karsten Fischer (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung, Berlin, 127–135.
- Scherl, Magdalena, 2016: Ersehnte Einheit, unheilbare Spaltung. Geschlechterordnung und Republik bei Rousseau, Bielefeld. <https://doi.org/10.14361/9783839435168>

- Schneebeli-Graf, Ruth, 2003 (Hg.): Botanisieren mit Jean-Jacques Rousseau. Die Lehrbriefe für Madeleine. Das Herbar für Julie, Bern.
- Schor, Gabriel R., 2016 (Hg.): Rousseaus Gespenster. Kritische Anthropologie im Kapitalismus, Wien.
- Schulz, Sabine, 2012 (Hg.): ‚Leben Sie wohl für immer‘. Die Affäre Hume-Rousseau in Briefen und Zeitdokumenten, Zürich.
- Scott, John T., 2006 (Hg.): Jean-Jacques Rousseau. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. 4 volumes, London.
- Scott, John T., 2012 (Hg.): Major Political Writings of Jean-Jacques Rousseau: The Two Discourses and the Social Contract, Chicago.
- Senarclens, Vanessa de, 2014: Verhängnisvolle Theatergenüsse. Rousseaus ‚Lettre à d’Alembert sur les spectacles‘ (1758) als Antwort auf Humes Abhandlung ‚On Tragedy‘ (1759). In: Helmut Pfeiffer / Elisabeth Décultot / Vanessa de Senarclens (Hg.), Genuss bei Rousseau, Würzburg, 155–172.
- Seubert, Sandra, 2012: Ambivalenzen demokratischer Freiheit. Zur Aktualität von Rousseaus politischer Theorie. In: Politische Vierteljahresschrift 53, Heft 4, 609–627.
- Silvestrini, Gabriella, 2005a: Genève, Rousseau et le modèle politique anglais. In: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 55, Heft 3, 285–306.
- Silvestrini, Gabriella, 2005b: Genève comme modèle dans la pensée politique de Rousseau. Du Second Discours aux Lettres écrites de la Montagne. In: Bruno Bernardi / Florent Guénard / Gabriella Silvestrini (Hg.), La religion, la liberté, la justice. Un commentaire des ‚Lettres écrites de la montagne‘ de Jean-Jacques Rousseau, Paris, 211–240.
- Silvestrini, Gabriella, 2007: Le Republicanisme de Rousseau. Mis en Contexte: Le Cas de Genève. In: Les Études philosophiques 83, Heft 4, 519–541.
- Silvestrini, Gabriella, 2010: Diritto Naturale e Volontà Generale. Il contrattualismo di Jean-Jacques Rousseau, Turin.
- Smart, Annie K., 2011: Citoyennes. Women and the Ideal of Citizenship in Eighteenth-Century France, Newark.
- Spector, Céline, 2011: Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains, Oxford.
- Starobinski, Jean, 2003: A Letter from Jean-Jacques Rousseau. Translated from the French by Arthur Goldhammer. In: The New York Review vom 15.05.2003, 31.
- Stern, Martin, 2012 (Hg.): Catalogue de l’exposition ‚Rousseau et la Turquie – Rêveries et théories, Istanbul.
- Stübing, Frauke, 2013: Frauenbilder (images de la femme). In: Iwan-Michelangelo D’Aprile / Stefanie Stockhorst (Hg.), Rousseau und die Moderne. Eine kleine Enzyklopädie, Göttingen, 83–94.
- Taurek, Bernhard H. F., 2012: Kulturkritik und Geschichtsphilosophie. Inwiefern Rousseau jeden anthropologischen Essentialismus verabschiedet. In: Ders. / Karlfriedrich Herb (Hg.), Rousseau-Brevier. Schlüsseltexpte und Erläuterungen. Mit einem Vorwort von Raymond Trousson und dreizehn Zeichnungen von Bernhard H. F. Taurek, München, 29–58.
- Thomä, Dieter, 2016: Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds, Berlin.
- Trouille, Mary Seidman, 1997: Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau, Albany.
- Trousson, Raymond, 2000: Jean-Jacques Rousseau jugé par ses contemporains. Du ‚Discours sur les sciences et les arts‘ aux ‚Confessions‘, Paris.
- Trousson, Raymond / Eigeldinger, Frédéric S., 1996 (Hg.): Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau, Paris.
- Trousson, Raymond / Eigeldinger, Frédéric S., 2012 (Hg.): Jean-Jacques Rousseau. Œuvres complètes, 24 Bände, Genf / Paris.
- Zerelli, Linda M. G., 1994: Signifying Woman. Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill, Ithaca / London.
- Zurbuchen, Simone, 2015: Zur Wirkungsgeschichte der beiden Diskurse. In: Johannes Rohbeck / Lieselotte Steinbrügge (Hg.), Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik, Berlin, 195–220.
<https://doi.org/10.1515/9783110375312-013>

„Weltanschauung des Tuns“

Anarchismus im Lichte neuester deutschsprachiger
Veröffentlichungen

*Ewgeniy Kasakow**

Loick, Daniel, 2017: Anarchismus zur Einführung. Hamburg.

Seyferth, Peter (Hrsg.), 2015: Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse. [Staatsverständnisse, Bd. 78]. Baden-Baden.

Kuhn, Gabriel, 2017: Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze. Münster.

Das Problem, vor das jeder Versuch, einen Überblick über den Anarchismus zu geben, gestellt ist, hat Leszek Kołakowski bereits vor über dreißig Jahren treffend formuliert: „Eine Klassifikation der Anarchisten umfasst zwangsläufig fast ebenso viele Kategorien, wie es Schriftsteller oder Aktivisten gab, die man als Anarchisten bezeichnet“ (Kołakowski 1981: 30). Dennoch scheint die Nachfrage nach einer einführenden Literatur zu dieser politischen Strömung in den letzten Jahren gestiegen zu sein. Gerade diejenigen Einführungen, die über eine bloße chronologische Nacherzählung der historischen Entwicklung hinausgehen, verdienen besondere Aufmerksamkeit, da sie zur Beantwortung der Frage verhelfen, ob es über die bloße Ablehnung jeglicher Staatlichkeit hinaus innerhalb des Anarchismus einen gemeinsamen Nenner gibt.

Die drei neuesten deutschsprachigen Einführungswerke unterscheiden sich in ihrem konzeptuellen Aufbau und ihren Ausgangspunkten. Der gegenwärtige Frankfurter Gastprofessor für kritische Gesellschaftstheorie, Daniel Loick, hat mit *Anarchismus zur Einführung* als Nichtanarchist ein kompaktes Einstiegswerk in die Theorie des Anarchismus vorgelegt, die zwar durchaus Sympathie für seinen Untersuchungsgegenstand zeigt, aber auch Kritik deutlich macht. Der Münchner Politikwissenschaftler Peter Seyferth, der sich selbst dem Anarchismus zuordnet, hat in *Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse* Beiträge von Anarchisten¹ aus verschiedenen Unterströmungen gesammelt,

* Dr. phil. Ewgeniy Kasakow, Centre for Comparative History and Political Studies (CCHPS), Staatliche Universität Perm
Kontakt: Kasakow@web.de

1 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird auf die gleichzeitige Verwendung männlicher und weiblicher Sprachformen verzichtet. Sämtliche Personenbezeichnungen gelten gleichermaßen für jedwedes Geschlecht.

sowohl zu den ‚klassischen Theoretikern‘ wie Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin und Pjotr Kropotkin als auch zu aktuellen Strömungen und Debatten. Schließlich hat der österreichisch-schwedische Philosoph, Übersetzer und Aktivist Gabriel Kuhn, ein namhafter Vertreter des sogenannten Postanarchismus, mit *Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze* einen Sammelband mit eigenen neuen und alten Texten verfasst.

Alle drei Werke konstatieren einige entscheidende Probleme beim Versuch, Anarchismus als eine theoretische Strömung zu präsentieren. So merkt Loick an: „Bedenkt man, welche große Rolle die Skandalisierung staatlicher Unterdrückung im Anarchismus spielt, fällt die materialistische Analyse der Entstehung und Funktion von Staaten in der anarchistischen Literatur allerdings zumeist frustrierend eindimensional aus“ (Loick 2017: 129 f.). Der Anarchist Seyferth, der seinen Sammelband immerhin in der Reihe „Staatsverständnisse“ publiziert, schließt sich diesem Urteil an: „Zur ganzen Wahrheit gehört auch, dass die Staatstheorieproduktion des Anarchismus erstaunlich schwach ist“ (Seyferth 2017: 23). Auch laut Kuhn „muss eingestanden werden, dass anarchistische Theorie in manchen Bereichen nach wie vor viel zu wünschen übriglässt, am augenscheinlichsten wohl im ökonomischen“ (Kuhn 2017: 153).

1. Daniel Loick: von der „herrschaftsfreien Ordnung“ zur „Freiheit zu Differenz“

Doch auch wenn Anarchismus gegenwärtig „keine real existierende Massenbewegung“ (Loick 2017: 9) darstellt, sind anarchistische Einflüsse auf medial sehr präsente Protestbewegungen wie die Globalisierungsgegner oder Krisenunruhen in Spanien und Griechenland unbestritten (ebd.: 36). Angesichts dessen plädiert Loick dafür, zwischen Anarchismus als politischer Theorie, als politischer Praxis sowie als Lebensform zu unterscheiden (vgl. ebd.: 11 ff.). Wenn er die Entstehung des Anarchismus als politische Bewegung und philosophische Strömung schildert, dann skizziert er nicht nur die Ideen von William Godwin, Proudhon, Max Stirner, Bakunin, Kropotkin sowie den amerikanischen Transzendentalisten, sondern illustriert auch durch Beispiele, wo diese Ideen bis heute in Bewegungspraktiken und Lebenswelten des Anarchismus nachwirken.

Da sein Einführungswerk den Schwerpunkt aber auf politische Philosophie legt, kommt Loick nicht umhin festzustellen, dass nicht nur die Analyse des ‚Hauptfeindes‘ des Anarchismus – des Staates –, sondern auch die positive Bestimmung der Freiheit durch die anarchistischen Klassiker sowie deren Transformationskonzepte häufig mehr Fragen aufwerfen als Antworten liefern. So bezeichnet er die Freiheitsdefinition von Anarchokommunist Alexander Berkman, „[e]in Leben ohne Zwang bedeutet natürlich Freiheit, das heißt frei zu sein von Druck und Zwang“ (Berkman 1999: 18) als „verblüffend schwammig“, „tautologisch“ sowie als eine „terminologische Verlegenheit“ (Loick 2017: 104 f.). Obwohl Loick Bakunins Kritik an marxistischen „autoritäre[n] Aspirationen“ teilt, sieht er eine „Grundparadoxie der anarchistischen Idee“ in der Frage, wie es möglich sei, „Menschen zur Gesellschaftsveränderung zu bewegen, ohne sie – offen oder subtil – zu bevormunden [...]“ (ebd.: 77).

Grundsätzlich übernimmt Loick Isaiah Berlins Terminologie und unterscheidet zwischen einem negativen Freiheitsbegriff („Freiheit von“), den vor allem die Individualanarchisten teilen und der eine Radikalisierung des Liberalismus darstellt, und einem positiven Freiheitsbegriff („Freiheit zu“), dem die „sozialen“ Anarchisten anhängen (vgl. Berlin

2006; Loick 2017: 105 ff.). Loick verweist auf die Probleme, die diese beiden Definitionen aufwerfen, sieht aber im Anarchismus das Potential eines *dritten* Freiheitsbegriffs, der „*ästhetischen* Freiheit“ – „die Freiheit einer Sozialität, die ihrer eigenen Überschreitung einen inhärenten Wert zuschreibt“, einer „Freiheit zu Differenz“ (Loick 2017: 117, 214, Hervorhebung im Original). Wenn sich Loick eine funktionierende ‚Nicht Herrschaft‘ vorstellen kann, dann keineswegs als etablierte Harmonie oder ‚Ordnung ohne Herrschaft‘, sondern lediglich als Gesellschaft, „die ihre eigene beständige Kontestation erlaubt, ohne dabei einen Rückfall in die Herrschaft oder ihre eigene Dissoziation zu riskieren“ (ebd.: 118.). Diejenigen anarchistischen Autoren, die das nonkonforme Verhalten im ‚Hier und Jetzt‘ bereits als funktionierende Anarchie betrachten, übersehen ihm zufolge die Gefahr der Depotenzierung „zum Unruhemoment in jeder Ordnung“, was einer Resignation gleichkäme (ebd.: 219).

Doch auch wenn bei der Lektüre mancher Kapitel der Eindruck entstehen mag, die anarchistische Argumentation hätte Loick überzeugt, ist es mitnichten so, wendet er sich doch ausdrücklich gegen solche Kernaspekte des Anarchismus wie die Herrschaftskritik. Die Ablehnung jeglicher auch demokratischer Herrschaft wirft in seinen Augen unlösbare legitimationstheoretische Dilemmata auf: „Was rechtfertigt es, mich an demokratisch beschlossene Regeln nicht mehr gebunden zu fühlen?“ (ebd.: 186);

„Wer oder was gibt Anarchist_innen das Recht, ihre Meinung gegenüber dem Staat oder anderen Bürgern durchzusetzen und dabei die etablierten demokratischen Institutionen zu umgehen? [...] Wieso sollte das Privaterteil von Anarchist_innen mehr gelten als dasjenige aller anderen?“ (ebd.: 196 f.).²

Mit seinem radikaldemokratischen Paradigma lobt Loick den anarchistischen Pluralismus, seine Wissenschaftsskepsis und Kritik an staatlichen Exklusionsmechanismen, aber er verweist auch auf einen problematischen Aspekt der anarchistischen Lösungsvorschläge. So neige die unter den heutigen Anarchisten unumstrittene und häufig propagierte „Konsensorientierung“, die die Ablehnung jeglicher Mehrheitsentscheidungen impliziert, laut Loick dazu, „das Volk als Subjekt mit einer homogenen Identität voraus[zu]setzen oder es mit entsprechenden konformisierenden Effekten zu erzeugen“ (ebd.: 215).

Im Wesentlichen schließt sich Loick Michel Foucaults Kritik an der „Staatsphobie“ der radikalen Linken (vgl. Foucault 2004: 261 ff.; Loick 2017: 137 f.) an, die darauf hinweist, dass der Staat weder durch seine Geschichte noch durch seine Funktion determiniert sei (vgl. Loick 2017: 137.). Viel fruchtbarer erscheinen Loick die anarchistischen Auseinandersetzungen mit den Themen Geschlechterverhältnisse, Postkolonialismus, Rassismus und Ökologie. Hier würdigt er vor allem die Annäherung zwischen Anarchismus und poststrukturalistisch geprägten Theorierichtungen, die sich nach der globalen Protestwelle um 1968 beobachten lässt. Allerdings erzeugt seine Einführung den falschen Eindruck, dass eine Reflexion über minoritäre Perspektiven im Anarchismus erst seitdem stattfindet, obwohl Lucy Parsons (vgl. Jones 2017) oder jiddische Anarchisten und Anarchozionisten (vgl. Zimmer 2015) lange vor der beschriebenen Wende in eine vergleichbare Richtung gewirkt haben.

Dass in Loicks Einführung außerdem dem Anarchosyndikalismus wenig Platz eingeräumt wird, ist einerseits verständlich, da diese Richtung des Anarchismus sich traditionell als Praxis und weniger als politische Theorie sieht. Andererseits erscheint seine Beur-

2 Viele Anarchisten betrachten ihr Fernziel als eine Verbesserung der Demokratie. Es gibt aber auch diejenigen, die jeder Form der Demokratie ablehnend gegenüber stehen (z.B. Bergstedt 2006). Leider geht Loick auf diese Differenz nicht ein.

teilung des Syndikalismus als rein historisches Phänomen, das heute anachronistisch sei und die theoretischen Debatten wenig bereichere, als ungerechtfertigt angesichts der neuesten Veröffentlichungen zum Thema (vgl. Danilyuk 2012; van der Walt/Schmidt 2013; Bewernitz 2015).

„Aus der Heterogenität der Emanzipation folgt, dass die Vorstellung einer einzigen sozialen Revolution [...] unplausibel ist“ (Loick 2017: 216): Anarchie ist nicht einfach herrschaftsfreie und daher endgültige Ordnung, „denn sie darf nicht länger auf die Herstellung eines Zustandes hoffen, der nicht selbst noch einer Revolution bedürfte“ (ebd.: 217). Allerdings kann das von Loick vorgeschlagene Modell „einer Sozialität, die ihrer eigenen Überschreitung einen inhärenten Wert zuschreibt“ nur unter der Mindestvoraussetzung funktionieren, dass die von ihm erwartete und geforderte Überschreitung gewaltlos verlaufe. Loick kann schlussendlich jedoch nicht erklären, wer oder was diese Gewaltfreiheit garantieren solle.

2. Peter Seyferth: zwischen „Klassiker“ und „Postmoderne“

Während Loicks Einführung in den Anarchismus von der anarchischen Szene selbst zwar insgesamt wohlwollend aufgenommen wurde (vgl. Benjamin 2017b), jedoch auch die Kritik erntete, sie würde eine Erklärung „von außen oder gar von oben herab“ vornehmen (vgl. Störfried 2017: 11), kann dem Sammelband von Peter Seyferth dieser Vorwurf mit Sicherheit nicht gemacht werden. Seine über ein Dutzend Autoren vertreten unterschiedliche Strömungen des Anarchismus und behandeln in ihren Aufsätzen sowohl den „klassischen“ als auch den zeitgenössischen Anarchismus in seinen unterschiedlichen Facetten.

Auffällig ist, dass Seyferth bereits in der Einleitung die „relative Theorieschwäche des Anarchismus bezüglich ausgerechnet des Phänomens“ eingesteht, „dessen Ablehnung ihn angeblich definiert“, nämlich des Staates (Seyferth 2015: 23). Doch im Verlauf der Lektüre wird deutlich, dass einige Autoren einschließlich Seyferth selbst die eingeräumten theoretischen Defizite mit dem Verweis auf die Praxisorientiertheit der Anarchisten zur Tugend erheben (vgl. ebd.: 24).³ Philippe Kellermann gesteht selbstbewusst, dass im Anarchismus die „Abneigung gegen Abstraktionen“ weit verbreitet ist, seien diese doch, wie Bakunin es formulierte, „im gewissem Grade eine Verneinung des wirklichen Lebens“ (ebd.: 46; Bakunin 2007: 83). In seinem zu beachtlichen Teilen aus Zitaten „klassischer“ Anarchisten bestehenden Aufsatz „Der Staat als zentralistische Entfernungsmaschine: Über einen Kernaspekt anarchistischer Staatskritik“ betont er vor allem den Zentralismus des Staates als Ausgangspunkt anarchistischer Kritik.

David Strohmeiers Beitrag über anarchopazifistische Staatskritik verspricht zunächst wenig Neues, da seine Beweise, dass der Staat ohne Gewaltanwendung nicht funktioniert, kaum Mehrwert liefern, denn schließlich leugnen das weder Anarchisten noch selbst die liberalsten Befürworter des Staates. Doch Strohmeier bleibt zum Glück nicht bei den theoretisch wenig ergiebigen Aussagen Bertha von Suttners und Pierre Ramus' stehen, dem er eine krude Argumentationsweise vorwirft, sondern zieht Franz Oppenheimer, Ekkehart

3 Es gibt zeitgenössische Anarchisten, die sich mit dieser Situation unzufrieden zeigen (vgl. van der Walt/Schmidt 2013; Schuhmann 2017). Ihre inneranarchistischen Kritiker entgegnen ihnen ganz im Sinne Seyferths: „Bakunin beispielweise hatte einfach keine Lust, seine Zeit damit zu verschwenden, ähnlich wie Marx sonst wie [sic] ausgefeilte in sich stimmige Theorien zu entwickeln, auch wenn er das Zeug dazu hatte“ (Eibisch 2017: 18).

Krippendorff und Charles Tilly hinzu, um die „Eigenlogik“ der staatlichen Gewalt, die sich nicht allein mit ökonomischen Interessen erklären lässt, zu erfassen.

Maurice Schuhmann, ein Experte für Individualanarchismus, kann sich in seinem Beitrag keine entschuldigend-arroganten Passagen über das Primat der Bewegung über jegliches akademisches Theoretisieren leisten – wie sie sich zum Beispiel im Vorwort finden –, da die einflussreichsten Individualanarchisten stets kritische Distanz zu den Massenbewegungen bewahrten (vgl. Seyferth 2015: 100). Auch diese Strömung, so Schuhmann, „verfügt über keine eigenständige und allgemein verbindliche Theorie des Staates“ (ebd.: 90). Sein Beitrag „Individualanarchismus – Staatskritik und alternative Gesellschaftsorganisation“ leistet eine Darstellung der Unterschiede zwischen der kontinentaleuropäischen, auf Max Stirner zurückgehenden Strömung des Individualanarchismus und der Tradition des amerikanischen Transzendentalismus, die im Gegensatz dazu stark von Naturrechtvorstellungen geprägt war. Individualanarchismus geht von der These aus, dass der Staat und das Individuum Antipoden seien. Dies wirft jedoch die Frage auf, wie dann die Haltung derjenigen Individuen zum Staat sei, die das Staatspersonal bilden. Leider geht Schuhmann auf diesen Aspekt nicht ein.

Shawn P. Wilbur zeigt anhand unterschiedlicher Phasen in Proudhons Werk, dass für diesen umstrittenen Klassiker des Anarchismus die Begriffe „Staat“ und „Regierung“ keineswegs synonym waren, wobei der letztere zumindest zeitweilig durchaus positive Bedeutung für den ersten Anarchisten besaß, der sich selbst als solcher bezeichnete.

Der Beitrag von Wolfgang Eckhardt, dem Herausgeber der deutschen Ausgabe ausgewählter Schriften Bakunins, liest sich eher wie ein Sammlung von in anarchistischen Kreisen wohl weitgehend bekannten Zitaten des dort verehrten Meisters, zusammengehalten durch Kommentare, die jegliche kritische Distanz vermissen lassen. Eckhardts Klage darüber, dass Bakunins „Beitrag zur politischen Ideengeschichte“ unterschätzt wurde (Seyferth 2015: 127) geht in Passagen über, in denen der berühmte Kontrahent von Marx und Engels an seinem tief sitzenden Antiintellektualismus keinen Zweifel lässt und die Vokabel „Abstraktion“ beständig als Schimpfwort benutzt, während „das Leben“ in seinen Zitaten stets über die ‚kümmerliche‘ Wissenschaft triumphiert. Bakunins Begeisterung für den Positivismus konstatiert Eckhardt kommentarlos, während Loick, der eigentlich mehr Aufmerksamkeit für philosophische Aspekte zeigt, diesen Punkt in seiner Einführung völlig übergeht. Erhellend sind allerdings Eckhardts Ausführungen über Bakunins Kritik an Rousseau, wobei beide Denker als Vertreter der identitären Demokratiekonzeption gelten können (vgl. Herzinger/Stein 1995: 201 ff.).

Wesentlich kritischer geht der Herausgeber Peter Seyferth in seinem eigenen Aufsatz an das Werk von Pjotr Kropotkin heran. Kropotkins Versuch, den Anarchismus sowohl natur- als auch geschichtswissenschaftlich zu begründen, ruft bei Seyferth Skepsis hervor. Er verweist darauf, dass Kropotkin Beweise wichtiger nahm als ihre Widerlegungen, und die „Auswahl der seine Theorie bestätigenden Beispiele scheint nach politischer Nützlichkeit erfolgt zu sein“ (ebd.: 145 ff.). Doch auch wenn Seyferth Kropotkins Ansprüchen an Wissenschaftlichkeit skeptisch gegenübersteht, zeigt er sich sowohl von seinem Gesellschaftsentwurf als auch von der Reichweite seines Einflusses beeindruckt.

Dem Werk von Gustav Landauer ist im Sammelband ein ganzer Abschnitt gewidmet. Dieser mystisch angehauchte deutsche Anarchist verkörpert für Carolin Kosuch, Siegbert Wolf und Jürgen Mümken den Übergang vom klassischen Anarchismus zur Postmoderne. Landauer, der mit seinen Kommuneprojekten vielfältige Versuche unternahm ‚im Hier und Jetzt‘ die herrschaftsfreie Gesellschaft vorweg zu nehmen, wird in den Beiträgen als

Vorläufer der ‚präfigurativen Politik‘ (vgl. Graeber 2014: 84) gefeiert. Leider verzichten alle drei Autoren auf jegliche Versuche, sein Wirken in einen historischen Kontext zu stellen. Landauers Tätigkeit in verschiedenen Zirkeln elitär-esoterischer Ausrichtung, wie sie im *fin de siècle* häufig entstanden, scheint bei keinem der Autoren Fragen nach den Parallelen zwischen der konservativen und der anarchistischen Modernekritik hervorzurufen.

Die Beiträge von Birgit Schmidt und Helge Döhring gewähren Einblicke in die historische Praxis der anarchistischen Arbeiterbewegung, tragen aber wenig zur im Titel angekündigten Frage nach anarchistischen Staatsverständnissen bei, außer vielleicht durch Döhrings These, dass der Staat sich „fortwährend in die natürlichen Beziehungen der Menschen untereinander“ einmische (ebd.: 239).

Der Aufsatz von Markus Huber untersucht die eher als exotisch geltende Strömung des Anarcho-Primitivismus am Beispiel von drei Vertretern: Fredy Perlman, John Zerzan sowie den als berüchtigten ‚Unabomber‘ bekannt gewordenen Theodore Kaczynski. Während Perlman den Staat für die gewaltsame Zivilisierung verantwortlich macht, betrachtet Zerzan umgekehrt die Zivilisation als Grundlage für die Entstehung von Staatlichkeit. Kaczynski dagegen sieht im Staat lediglich ein Instrument der Technokratie. Huber verweist auf die tiefe Verwurzelung anarchoprimitivistischer Ideen in der Tradition der amerikanischen Demokratie (vgl. ebd.: 276 f.).

Erst im letzten Beitrag, dem des britisch-israelischen Anarchisten Uri Gordon, wird das eigentliche Versprechen des Sammelbandes eingelöst. Gordon führt nämlich das aus, was die anderen anarchistischen Autoren im Sinne des Pluralismus betont vermeiden: Er vergleicht die verschiedenen anarchistischen Vorstellungen über Staatlichkeit, stellt sie einander gegenüber und sortiert sie. Gordon unterscheidet zwischen zwei Staatsdeutungen in der heutigen anarchistischen Bewegung: Die erste betrachtet den Staat als ein „Instrument der herrschenden kapitalistischen Klasse“, als ihre bloße „Erfüllungshilfe“ (ebd.: 287). Diese Position unterscheidet sich allerdings in der Analyse nicht von Positionen des ‚Marxismus-Leninismus‘, sondern lediglich in ihren praktischen Konsequenzen. Die zweite Position sieht den Staat als „eine eigenständige Herrschaftsstruktur mit ganz eigener Dynamik“ (ebd.: 288).

Gordon, der sich weniger auf namhafte Autoren als auf kollektiv entstandene Texte verschiedener Organisationen bezieht, sieht zwei Tendenzen:

„[...] den zentrifugalen Trend, der die Aufmerksamkeit von spezifischen, dem Staat innewohnenden Machtformen ablenkt und damit die Sichtweise begünstigt, die seine Zentralität reduzieren; auf der anderen Seite gibt es einen zentripetalen Trend, der die Aufmerksamkeit direkt zum Staat hinlenkt und somit diese Zentralität beibehält.“ (ebd.: 289)

Der von Loick begrüßte Prozess der Annäherung der Anarchisten an postmoderne Theorien wäre demnach eindeutig ein Ausdruck des zentrifugalen Trends. Was den Beitrag von Gordon zusätzlich von den anderen unterscheidet, ist die Tatsache, dass er im Gegensatz zur den meisten Anarchisten keine Utopie, sondern eine Dystopie entwirft. Für die Zukunft sieht er eine Transformation des Staates hin zu feudalen Formen kommen, bedingt durch ökologische Krisen (vgl. ebd.: 296).

3. Gabriel Kuhn: theoretische Erneuerung oder Bewegungspragmatismus

Gabriel Kuhn ist ein Vertreter derjenigen Strömung des Anarchismus, die Loick am ehesten imponiert (vgl. Loick 2017: 102 f.): der poststrukturalistisch geläuterte Postanarchismus. Seine Aufsatzsammlung überrascht jedoch durch eine durchaus kritische Haltung zur Wirkungsgeschichte der ‚Postmoderne‘. Er ist nicht bereit, den Kapitalismus lediglich als eine Herrschaftsform von vielen zu betrachten (vgl. Kuhn 2017: 147) oder, vielen anarchistischen Autoren folgend (vgl. z.B. Benjamin 2017a), die Intersektionalität im akademischen Bereich als einen Sieg des Anarchismus zu feiern (vgl. ebd.: 168 f.).

Mit den von ihm eingestanden Schwächen der anarchistischen Theorietradition geht Kuhn souverän um: „Der Marxismus betrachtet den Anarchismus seit Langem als utopische Bewegung ohne substantielle Theorie. Es ist wahr, dass der Anarchismus keinen Marx und keine vergleichbare ökonomische Analyse vorzuweisen hat“ (ebd.: 36 f.). Dies sei jedoch kein großes Problem, denn Anarchismus, so Kuhn in etwas anachronistisch anmutendem Duktus, stelle eine „Weltanschauung des Tuns“ dar (ebd.: 63). Immer wieder für die „Einheit der Linken“, also linken Anarchisten und Nichtanarchisten, plädierend⁵, befasst sich Kuhn intensiv mit den zahlreichen anarchistischen Einflüssen auf neuere Protestbewegungen, verschließt die Augen aber nicht davor, dass die verbreitete Übernahme anarchistischer Methoden nicht zwangsläufig mit der Übernahme anarchistischer Gedanken zusammenfällt.

Gegenüber anderen linken Strömungen zeigt sich Kuhn stets dialogbereit, wenn diese Offenheit auch manchmal etwas eigentümlich ausfällt. Sobald er bei den Theoretikern anderer Strömungen Übereinstimmungen mit anarchistischen Thesen feststellt, wirft er ihnen die Profilierung auf Kosten der Bewegung vor. Kuhns Auseinandersetzung mit breit rezipierten postmarxistischen Autoren wie Alain Badiou oder Jacques Rancière balanciert, ähnlich wie schon bei Seyferth und Kellermann, ständig zwischen dem Lob anarchistischer Praxisorientiertheit und dem Klagen darüber, dass mit den Aussagen, die Anarchisten seit langem wiederholten, eben die Anderen erfolgreiche akademische Karrieren machten. An solchen Widersprüchen könnte eine wissenssoziologische Analyse des Anarchismus in der Vergangenheit und Gegenwart anknüpfen.

Kuhn ist zwar ein Kenner postmarxistischer Debatten in Frankreich, scheint jedoch die marxistische Staatskritik im deutschsprachigen Raum nicht zu bemerken (vgl. z.B. Gerstenberger 2006; Kurz 2010; 2011, Krölls 2013; Lueer 2013). Wenn er sich mit zeitgenössischem Marxismus auseinandersetzt, erhalten stattdessen maoistische Anhänger des ‚Volkskrieges‘ aus Nordamerika seine Aufmerksamkeit.

Anders als der Titel vermuten lässt ist Kuhns Buch jedoch durchaus kritisch gegenüber jeglicher Revolutionsromantik und verzichtet auf ein einseitiges Lob des Anarchismus. Er wirft mehrmals die Frage auf, ob der Anarchismus auch ohne „revolutionäre Perspektive“ auskommen könnte und verzichtet weitgehend auf einen für viele anarchistische Texte typischen deklarativen Stil.

-
- 4 Die Versuche einiger Anarchisten, Silvio Gesell zum „Marx der Anarchisten“ zu ernennen, scheinen glücklich vergessen zu sein (vgl. Schmitt 1989). Inzwischen werden Gesells Ansätze wegen seines positiven Bezugs auf die Marktkonkurrenz sowie aufgrund von sozialdarwinistischen und antisemitischen Passagen in seinen Werken von den meisten linken Anarchisten verworfen (vgl. Krier 2009, Bierl/Burschel 2012).
- 5 Die rechten Strömungen des Anarchismus sind für Kuhn kein Thema, da er sich von den rechten Anarchisten gleich am Anfang abgrenzt und sie danach nicht mehr erwähnt.

Fazit

Der Anarchismus ist ein in der akademischen Forschung vernachlässigtes Thema, was alle besprochenen Autoren mit Bedauern konstatieren. Das stimmt zwar, allerdings ist auch wahr, dass die anarchistischen Autoren wenig Interesse an aktuellen staats- und demokratietheoretischen Debatten in der Politikwissenschaft zeigen. David Held, Amy Gutmann und Dennis F. Thompson sind allesamt keine Autoren, auf die in der anarchistischen Debatte eingegangen wird. Staatsablehnung *per se* macht offenbar nicht automatisch neugierig auf die Argumente der Gegenseite, also derjenigen Autoren, die Staatlichkeit erforschen, ohne sie abzulehnen.

Die Autoren der drei Bände schreiben viel über das Verhältnis des linken Anarchismus zu anderen sozialistischen Strömungen und etwas weniger über die Gemeinsamkeiten und Differenzen zum Liberalismus. Die Frage nach Wechselwirkungen zwischen Anarchismus und einer dritten großen ideologischen Richtung, dem Konservatismus, wird völlig ausgespart. In allen drei Büchern finden sich Distanzierungsfloskeln im Bezug auf Anarchokapitalismus und Nationalanarchismus, der Frage nach der Genese dieser Phänomene wird aber nicht nachgegangen. Dabei liefert auch der linke Anarchismus genug Anlässe dafür, zu fragen, wie konservativ der Anarchismus und wie anarchistisch der Konservatismus heute sein kann. Die Vorstellungen, Freiheit wäre ein ursprünglicher Naturzustand, Gesellschaft sei etwas organisch Gewachsenes und eine durch Werte geeinte Gemeinschaft sei ein anstrebenswerter Zustand, sind im anarchistischen Denken genauso präsent wie die Verweise darauf, dass der Staat künstlich und abstrakt sei.

Loick lobt den Anarchismus für die „Infragestellung der Schlüsselkategorien der europäischen Moderne“ sowie des gesamten „Projekt[s] der Aufklärung“ (Loick 2015: 101). An anderer Stelle trägt er auch den „aufklärerischen Universalismus und einen europäisch geprägten Humanismus“ sowie den „kosmopolitischen Traum“ zu Grabe, da diese „die lokalen Besonderheiten unsichtbar machen und auf diese Weise unterordnen“ (ebd.: 175). Bei Gustav Landauer, dem in allen drei Büchern wohl am meisten zitierten Anarchisten, findet sich die Vision der „Wiedergeburt der Völker aus dem Geist der Gemeinde“ (Landauer 1998: 124; Wolf 2015: 199) was keinerlei Kritik der Autoren erntet. Unwahrscheinlich, dass den Autoren des Sammelbandes ähnliche Ideen von völkischen Zeitgenossen Landauers nicht bekannt wären. Doch ein naheliegender Vergleich zu seinen Vorstellungen bleibt aus. Ebenfalls werden Landauers Träume von einer „korporativen Gesellschaftsordnung“ (Seyferth 2015: 182) kommentarlos übernommen, wie auch seine offen elitäre Gegenüberstellung einer Avantgarde der willensstarken Unangepassten auf der einen Seite und der Mehrheit, die aus Mangel an „Geist“ sich eben an den Staat klammere, auf der anderen Seite. Aufschlussreich ist auch die Feststellung von Carolin Kosuch, dass Landauer „das Mittelalter mit seinen Bünden, Gilden und Dorfgemeinschaften“ als „ideale Zeit der Gesellschaft“ verstand (Seyferth 2015: 185). Gabriel Kuhn, der den „eurozentristischen Rationalismus“ (Kuhn 2017: 182) wie selbstverständlich ablehnt und „radikale Wahrheitskritik“ fordert (ebd.: 155), vermisst in der Politik „Spiritualität“ (ebd.: 180 ff.), allerdings ohne diesen Terminus näher zu definieren. Biographien und Werke von Persönlichkeiten wie Georges Sorel, Robert Michels, Hubert Lagardelle oder Georges Valois, die erst mit Anarchismus und Syndikalismus sympathisierten und später zu wichtigen Vordenkern und Akteuren des europäischen Faschismus wurden, könnten in diesem Kontext viel zur Klärung der gegenseitigen Beeinflussung von Anarchisten und ihren rechten Gegnern beitragen. Wahrscheinlich ließen sich auch manche anarchistischen Einflüsse in

einigen Strömungen des gegenwärtigen Konservatismus, ob rechter Flügel der amerikanischen „Libertarians“ oder kontinentaleuropäische „Nouvelle Droite“ finden, aber das würde den Rahmen sowohl der Einführungswerke als auch dieses Aufsatzes sprengen.

Anarchismus ist eine zwar marginalisierte, aber sich rasch entwickelnde Strömung politischen Denkens. Daher ist es nicht verwunderlich, dass zum Beispiel die sich gerade im Aufwind befindende, bis 2010 wenig beachtete Strömung des ‚aufständischen Anarchismus‘ (‚Insurrektionalismus‘) in den Einführungswerken nur am Rande gestreift wird. Somit werden die vorliegenden Bücher bestimmt schon bald durch neue Einführungen in die anarchistische Vielfalt ergänzt.

Literatur

- Bakunin, Michael, 2007: Gott und der Staat, Berlin.
- Benjamin [Pseudonym], 2017a: Postkoloniale Anarchismen – Intersektionale Kämpfe gegen Herrschaft. In: *Gäi Dào* 77, 7–10.
- Benjamin [Pseudonym], 2017b: Die (Wieder-) Entdeckung des Anarchismus. In: *Gäi Dào* 83, 9–11.
- Bergstedt, Jörg, 2006: Demokratie: Die Herrschaft des Volkes. Eine Abrechnung, Reiskirchen.
- Berkman, Alexander, 1999: Das ABC des Anarchismus, Berlin.
- Berlin, Isaiah, 2006: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Ders.: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt am Main, 197–256.
- Bewernitz, Torsten, 2015: Nothing in common? Differenzen in der Klasse, Münster.
- Bierl, Peter / Burschel, Friedrich, 2012 (Hg.): Schwundgeld, Freiwirtschaft und Rassenwahn. Kapitalismuskritik von rechts: Der Fall Silvio Gesell [konkret texte 57], Hamburg.
- Danyluk, Roman, 2012: Befreiung und soziale Emanzipation. Rätebewegung, Arbeiterautonomie und Syndikalismus, Lich.
- Eibisch, Jonathan, 2017: So wie es ist, darf es nicht bleiben! Für eine Erneuerung anarchistischer Theorie. Eine persönlich gehaltene Antwort auf Maurice Schuhmann. In: *Gäi Dào* 83, 16–18.
- Foucault, Michel, 2004: Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt a. M.
- Gerstenberger, Heide, 2006: Subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt. 2., überarbeitete Auflage, Münster.
- Graeber, David, 2004: Fragments of an Anarchist Anthropology, 2nd pr. ed., Chicago.
- Herzinger, Richard / Stein, Hannes, 1995: Endzeit-Propheten oder Die Offensive der Antiwestler. Fundamentalismus, Antiamerikanismus und Neue Rechte, Reinbek.
- Jones, Jacqueline, 2017: Goddess of Anarchy: The Life and Times of Lucy Parsons, American Radical, New York.
- Kołakowski, Leszek, 1981: Die Hauptströmungen des Marxismus – Entstehung, Entwicklung, Zerfall. Bd. 2. 2. Auflage, München, 30.
- Krier, Frédéric, 2009: Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches, Köln, Weimar, Wien.
- Krölls, Albert, 2013: Kapitalismus – Rechtsstaat – Menschenrechte, Hamburg.
- Kuhn, Gabriel, 2017: Anarchismus und Revolution. Gespräche und Aufsätze, Münster.
- Kurz, Robert, 2010: Es rettet euch kein Leviathan – Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Erster Teil. In: *Exit!* 7, 26–74.
- Kurz, Robert, 2011: Es rettet euch kein Leviathan – Thesen zu einer kritischen Staatstheorie. Zweiter Teil. In: *Exit!* 8, 109–162.
- Landauer, Gustav, 1998: Aufruf zum Sozialismus. Mit einem Nachwort von Siegbert Wolf, Berlin.
- Loick, Daniel, 2017: Anarchismus zur Einführung, Hamburg.
- Lueer, Hermann, 2013: Kapitalismuskritik und die Frage nach der Alternative, Münster.
- Schmidt, Michael / van der Walt, Lucien, 2013: Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik des Anarchismus und Syndikalismus, Hamburg.

- Schmitt, Klaus (Hg.), 1989: Silvio Gesell. „Marx“ der Anarchisten? Texte zur Befreiung der Marktwirtschaft vom Kapitalismus und der Kinder und Mütter vom patriarchalischen Bodenunrecht, Berlin.
- Seyferth, Peter (Hrsg.), 2015: Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse. [Staatsverständnisse, Bd. 78], Baden-Baden. <https://doi.org/10.5771/9783845243962>
- Schuhmann, Maurice, 2017: Wider die Vermurxung und Verwässerung des Anarchismus – Polemisches Plädoyer für einen „reinen“ Anarchismus. In: *Gäi Dào* 82, 15–16.
- Störfried, Jens, 2017: Rezension zu ‚Anarchismus zur Einführung‘ von Daniel Loick. In: *Gäi Dào* 79, 9–10.
- Zimmer, Kenyon, 2015: *Immigrants against the State: Yiddish and Italian Anarchism in America*. [Working Class in American History Series], Champaign.

Die Ambivalenz politischer Stabilität

Bericht zur Tagung *Politische Stabilität. Ordnungsversprechen, Demokratiegefährdung, Kampfbegriff*, Universität Bonn, 14.-16. März 2018

Jürgen Förster / David Terwiel*

In Zeiten der Krise und der gesellschaftlichen Umbrüche wächst das Bedürfnis nach gesellschaftlicher und politischer Stabilität. Der Begriff verbindet sich in der Regel mit Vorstellungen von Dauerhaftigkeit, Beständigkeit, Ruhe und Ordnung; insofern drückt sich im Bedürfnis nach Stabilität ein konservatives Moment aus. Die Rede von Stabilität weckt auch Assoziationen architektonischer Bezüge wie Fundament, Statik oder Tragfähigkeit. Obwohl es eine lange Tradition des Nachdenkens über politische Stabilität von Aristoteles bis Rawls gibt, ist es schwierig, anzugeben, was politische Stabilität ist, was sie ausmacht und wie sie hergestellt werden kann. Schließen Vorstellungen politischer Stabilität Wandel aus oder sind Wandel und Bewegung besondere Formen politischer Stabilität? Woran messen wir sie? Wie viel (In)Stabilität können beispielsweise Demokratien aushalten? Ist Stabilität überhaupt eine fruchtbare und erkenntnisfördernde analytische Kategorie oder lediglich ein politischer Kampfbegriff?

Grit Straßenberger bemerkte in ihrer Begrüßung, dass im öffentlichen Bewusst-

sein politische Stabilität ein Markenzeichen der Bonner Republik sei. Beinahe erscheine sie als das Goldene Zeitalter der bundesrepublikanischen Demokratie. Dagegen steht die Berliner Republik für den beständigen Versuch der Restabilisierung. Es sei nicht von vornherein ausgemacht, welcher Zustand demokratischen Ordnungen angemessener ist. Die Achse Bonn-Berlin wurde von den VeranstalterInnen der Tagung *Politische Stabilität. Ordnungsversprechen, Demokratiegefährdung, Kampfbegriff* – Grit Straßenberger, Eva Marlene Hausteiner und Felix Wassermann – bewusst gewählt und war in den drei Tagen häufiger Bezugspunkt.

Als Sinnbild für Stabilität wählten die VeranstalterInnen das Bild ‚Seiltänzer‘ von Trak Wendisch aus dem Jahr 1984. Politische Stabilität ist demnach kein statischer und starrer Zustand, sondern das ständige Bemühen um Balance und Ausgleich. In diesem Sinne ist Stabilität ambivalent und umfasst Ordnungsversprechen und Demokratiebedrohung in einem: Ein permanentes Wandeln am Abgrund. Eva Marlene Hausteiner bemerkte in ihren einleitenden Worten, dass der mit dem Versprechen auf Stabilität verbundene Begriff der Ordnung sowohl eine Bedingung politischen Handelns als auch eine das Handeln behindernde Verknöcherung darstellen könne. In den letzten Jahren lasse

* Dr. Jürgen Förster, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen
 Kontakt: juergen.foerster@ipw.rwth-aachen.de
 David Terwiel, M.A., Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen
 Kontakt: david.terwiel@ipw.rwth-aachen.de

sich eine Konjunktur des Begriffs der politischen Stabilität beobachten. Hausteiner erklärte dieses Phänomen zum einen durch die Unbestimmtheit des Begriffs, der somit semantisch vielfältig aufladbar sei. Zum anderen befördere er ein bestimmtes Assoziationsgefüge, das nicht beliebig konstruierbar und prinzipiell positiv konnotiert sei, wie Tragfähigkeit, Sicherheit und Berechenbarkeit. Drittens scheine der Begriff der Stabilität seinen Konkurrenzbegriffen wie Gleichgewicht, Dauerhaftigkeit oder Resilienz überlegen zu sein. Die Tagung solle den systematischen Kern des Begriffs normativ, ideengeschichtlich und analytisch reflektieren.

Das erste Panel widmete sich der Frage, ob sich autokratische von spezifisch demokratischen Formen politischer Stabilität unterscheiden lassen. Bereits Machiavelli betonte, dass die Republik in Bezug auf Stabilität und Dauerhaftigkeit der Ordnung der Fürstenherrschaft überlegen ist, weil sie sich durch einen geregelten turnusmäßigen Regierungswechsel besser an die wandelnden Anforderungen der Zeit anpassen kann. *Johannes Gerschewski*, der die politische Stabilität von Autokratien empirisch untersucht, betrachtet den Machtwechsel als die eigentliche Achillesferse für die Stabilität der Ordnung. Oftmals geschieht er gewalttätig und unfreiwillig. Aber auch der friedliche Machtwechsel birgt Gefahren, da die häufig anzutreffende charismatische Legitimation autoritärer Herrschaft nicht einfach übertragen werden kann. Politische Stabilität meine nicht nur Persistenz, die bloße Abwesenheit von Wandel, sondern die Fähigkeit, inneren und äußeren Herausforderungen zu begegnen und sich dem Wandel der Umwelt anzupassen. Insofern müssen Autokratien ebenfalls responsiv und beweglich sein. Ihre Stabilität gründe sich auf drei Säulen: Legitimität, Repression und Kooptation. Empirisch lasse sich die Annahme, dass sich die Stabilität von Autokratien durch eine Kombination wohlfahrtstaatlicher Leistung und Repression herstelle, nicht erhärten. So lasse sich nachweisen, dass harte Repression in

der Regel destabilisierend wirke. Stabilitätsfördernd sei dagegen eine Strategie der Depolitisierung, ein Zusammenspiel aus Performanzlegitimität und weicher Repression.

Im Gegensatz zu autokratischen Regimen bedürften Demokratien moralischer Grundlagen, die – so argumentierte *Andreas Braune* mit Rawls – auch durch Regelverletzungen stabilisiert würden. Ziviler Ungehorsam zum Beispiel adressiere destabilisierende Ungerechtigkeiten einer demokratischen Gesellschaft, die so korrigierbar seien. Somit können Regelverletzungen durchaus dazu beitragen, eine spezifisch demokratische Stabilität zu erzeugen. Vorausgesetzt ist jedoch, dass der Ungehorsam gewaltlos und öffentlich ist. Er müsse an den allgemeinen Gerechtigkeits-sinn der Mehrheit appellieren und als letzter Ausdruck zur Rettung der verfassungsmäßigen Stabilität verstanden werden können.

Rieke Trimcev griff im zweiten Panel *Metaphern der Stabilität und der Destabilisierung* das Verhältnis von Stabilität und Regel auf, indem sie sich der politischen Metapher des Spiels widmete. Das Spiel eigne sich als Metapher für die Politik, weil es einen regelgeleiteten sozialen Zusammenhang darstelle, der auf Freiheit gründe und dennoch Ordnung stifte. Die Freiheit bleibe im Spiel bestehen, weil seine Regeln jederzeit verändert werden können. Dennoch braucht man Regeln und Verbindlichkeiten, die auf Aushandlung und Konsens beruhen, um spielen zu können. Vor allem die agonalen Theorien des Politischen nutzen die Spielmetapher, um gesellschaftliche Wirklichkeit zu beschreiben. Trimcev analysierte hier ihre Verwendung durch Jean-François Lyotard und Bonnie Honig. Spiel ist im agonalen Verständnis Kampf um Bedeutungshoheit und Regelauslegung. Komplementär zu Braune versuchte Trimcev an der Metapher des Spiels – in der Deutung der agonalen Demokratietheorie – zu zeigen, dass das Befolgen von Regeln zur Regelveränderung führen könne. Damit verschwimme die Grenze zwischen Stabilität und Instabilität. Lyotard und Honig sehen in diesem Phänomen die Möglichkeit von Freiheit. Kritisch fragte Trimcev, worin dann noch die Verbind-

lichkeit der Regel als Regel bestehe, wenn sie gleichzeitig als situativ destabilisierend gedacht würde.

Vincent August beschrieb eine Veränderung der Stabilitätskonzeption, die durch die Systemkrise in den 1970er Jahren ausgelöst wurde. Das lange Zeit unangefochtene hierarchische Stabilitätsmodell des souveränen Staates könne seine Funktion, die auseinandertrebenden Gesellschaftsteile zu reintegrieren, nicht mehr erfüllen. In das konzeptionelle Stabilitätsvakuum des Steuerstaates sei das neoliberale Konzept des Marktes, das scheinbar eine Problemanalyse und -lösung wie aus einem Guss lieferte, gestoßen. An die Stelle des souveränen Staates trat der souveräne Markt; dabei wurde aber mit der grundsätzlich vertikal Logik der Stabilität nicht gebrochen. Dieser Bruch sei erst durch ein weniger beachtetes Stabilitätskonzept vollzogen worden: Das Paradigma des Netzwerks unterscheide sich sowohl begrifflich als auch in seinen Praktiken und Selbstbeschreibungen klar von Markt und Staat. Das Netzwerk habe kein Zentrum, keine Hierarchien, sondern alles spiele sich auf gleicher Ebene ab und sei miteinander verflochten, sodass sich bereits die kleinste Veränderung auf das gesamte Gefüge auswirke. Stabilität bedeute hier stärker Ausgleich und werde durch Differenz, Neuerfindung und Wandel erzeugt. Die heutige Gegenwart sei durch ein Mit- und Gegeneinander von Markt und Netzwerk geprägt.

Im Abendvortrag reflektierte *Philip Manow* die aktuellen Herausforderungen des demokratischen Versprechens, Stabilität durch Bewegung zu gewährleisten. Demokratie stabilisiere sich einerseits durch eine diskursive Unruhe, deren zentraler Akteur die Medien seien. Dabei vollziehe sich ein „Strukturwandel der Öffentlichkeit“, der bisher kaum verstanden sei. Besonders neue Akteure, die sogenannten ‚Prosumer‘, und deren Milieu sowie das Internet als neue Infrastruktur der Öffentlichkeit führten zu einer Verbreiterung des öffentlichen Resonanzraums und einer Verengung des Zeitraums der Aufmerksamkeit. Die andere stabilisie-

rende Bewegung – die prozessuale Unruhe – bestehe in den Zeitstrukturen, die beispielsweise Wahlakte oder Abstimmungs-dichte erzeugen. In beiden Fällen kommt den Parteien zentrale Bedeutung als Relais zwischen Parlament, Regierung und Öffentlichkeit zu. Doch auch die Parteien wandeln sich hin zu personenzentrierten Plattformen und verlieren somit ihre Kraft, die diskursive und prozessuale Unruhe moderierend zu beeinflussen. Damit verliere die Demokratie den bislang wichtigsten Garanten politischer Stabilität, ohne dass bisher deutlich würde, was an die Stelle der Parteien treten könne.

Im dritten Panel *Stabilitätsorte: Von Bonn nach Berlin* wendete sich *Frank Decker* gegen die Forderungen nach mehr direkter Demokratie, die heute auch von der rechten Seite des politischen Spektrums geäußert werden. Ausgehend von einem institutionellen Verständnis demokratischer Stabilität beschrieb Decker die Gefahren, die von der Volksinitiative ausgehen. So würde die föderative Mitbestimmung der Länder übergangen und die engagierten Bürger und Bürgerinnen würden überrepräsentiert. Besonders aber störe die Volksinitiative das innerparlamentarische Gleichgewicht zwischen Regierung und Opposition: Durch sie gerate das Parlament in Opposition zum Volk und tendiere dazu, die innerparlamentarische Trennung von Regierung und Opposition zu unterlaufen. Auf Länderebene führten direktdemokratische Verfahren bereits zu einer institutionellen Destabilisierung. So würden die Verfassungsgerichte aufgewertet und der Trend sei zu beobachten, dass direktdemokratische Kompetenzen durch entsprechende Verfahren immer weiter ausgedehnt würden. Statt verbindlicher Volksgesetzgebung hält Decker auf Ebene des Bundes beispielsweise unverbindliche Volksinitiativen oder Vetoinitiativen für denkbar.

Verena Frick analysierte das Stabilitätsversprechen des Grundgesetzes anhand der Unterscheidung von *political constitutionalism* und *legal constitutionalism*. In der Politikwissenschaft herrschte nach 1945 die Vorstellung eines *political constitutionalism*, für

den das Grundgesetz eher einen Ermöglichungsraum für Politik aufspannt und weniger eine Begrenzung darstellt. In der Praxis des Verfassungsgerichts setzte sich aber eher ein *legal constitutionalism* durch, der von Demokratieskepsis geprägt war: Es entschied juristisch und unpolitisch, wodurch ihm eine Überparteilichkeit zugesprochen wurde. So konnte es zu einem unpolitischen Stabilitätsanker der Bonner Republik werden, zum Hüter der Verfassung. Das Grundgesetz selbst sei in dieser Deutung keine neutrale Rechtsordnung, sondern besitze eine objektive Werthaltung und verkörpere eine gute, gerechte Ordnung. Die Autorität und das Stabilitätsversprechen des Grundgesetzes resultierten aus einer dogmatischen Rechtslehre und einer überparteilichen Rechtsprechung. Wenn heute von einer Krise der Verfassung gesprochen wird, kann mit Fricks Überlegungen vielleicht genauer ein Wandel vom legalen zum politischen Verfassungsverständnis konstatiert werden; ein Wandel, der den Übergang von Bonn nach Berlin nachvollzieht.

Auch *Manuel Becker* ging auf den Wandel ein, der mit dem Umzug von Bonn nach Berlin entstanden sei. Er warf ein Licht auf die historisch-kulturelle Stabilitätsressource der Geschichtspolitik in der Berliner Republik, definiert als kulturelle oder strategische Bezugnahme auf die Vergangenheit durch politische Akteure. Dazu stellte er drei Thesen auf: Erstens sei die wichtigste Achse der Geschichtspolitik in der Berliner Republik die doppelte Diktaturvergangenheit, deren besondere Herausforderung darin bestehe, an beide Diktaturen adäquat zu erinnern, ohne sie zu relativieren oder gleichzusetzen. Zweitens sei die Erinnerung an den Nationalsozialismus der sensibelste Bereich deutscher Geschichtspolitik, der noch immer politische Karrieren kosten könne. Drittens sei das Geschichtsbild der Berliner Republik positiver als das Geschichtsbild der Bonner Republik. Der Berliner Republik gehe es nicht mehr vorrangig und ausschließlich um die Abgrenzung vom Nationalsozialismus. Die negative Fixierung auf diesen Zeitraum beginne sich aufzulösen, wie Becker mit Verweis auf Heinrich August

Winklers Werk *Der lange Weg nach Westen* bemerkte. Heute könne die Geschichte der Bundesrepublik viel unbefangener auch als Erfolgsgeschichte erzählt werden.

Im vierten Panel wurden *Destabilisierungsgefahren und ihre Abwehrmöglichkeiten* reflektiert. *Frauke Höntzsch* widmete sich dem Problem von *hate speech* und vertrat die These, dass sich bei John Stuart Mill, der häufig als Anwalt der uneingeschränkten Meinungsfreiheit dargestellt wird, durchaus gute Argumente dafür finden, *hate speech* zu begrenzen. Dazu entfaltete Höntzsch den komplexen Freiheitsbegriff Mills, der sowohl eine individuelle als auch eine individuell-soziale und eine kollektiv-soziale Dimension beinhaltet. Die kollektiv-soziale Freiheit sei Voraussetzung sowohl für die individuell-soziale als auch für die individuelle Freiheit. Die Würde des Individuums sei von unversehrten sozialen Beziehungen abhängig, von der Anerkennung als freies und gleiches Mitglied der Gesellschaft. *Hate speech* zerstöre diese sozialen Anerkennungsverhältnisse und sei deshalb kein Ausdruck von individueller Freiheit, sondern im Gegenteil ein Angriff auf die kollektiv-soziale und damit auf die Voraussetzung der individuellen Freiheit. Dem Individuum wird ein Schaden (*harm*) zugefügt. Jede Schädigung des vitalen Interesses an Freiheit und Sicherheit müsse rechtlich und moralisch unterbunden werden. Diejenigen, die *hate speech* durch das Recht auf freie Meinungsäußerung gedeckt sehen, leugneten die soziale Dimension der Freiheit bei Mill und reduzierten ungerechtfertigterweise die komplexe Freiheit auf die Dimension der isoliert gedachten individuellen Freiheit.

Jens Hacke beschrieb die Möglichkeit der Stabilisierung der Demokratie durch Wehrhaftigkeit bei Karl Loewenstein, der die Demokratie aus ihrer „legalistic self-complacency and suicidal lethargy“ (Loewenstein 1937: 431) befreien wollte. Allerdings – so Hacke – sichere das Konzept der *militant democracy* nicht die Demokratie, sondern lediglich den Staat. Wehrhaft sei die Demokratie nur dann, wenn sie in eine demokratische Kultur eingebettet sei und ohne diese Kultur könne eine

militant democracy nicht funktionieren. Hacke resümierte, dass Loewenstein kein Vertreter einer illiberalen Demokratie sei, sondern vielmehr ein unerfahrener Verteidiger der Grundrechte ohne Verständnis von demokratischer Stabilität. Wenn die Gefahr groß sei, bringe Wehrhaftigkeit nichts mehr, sei die Gefahr klein, brauche es sie nicht: Die wehrhafte Demokratie komme immer zu spät. Das erinnert an die Ansichten Machiavellis zu den Übeln des Staatswesens: „wie mit der Schwindsucht, die [...] am Beginn der Erkrankung leicht zu heilen und schwer zu erkennen ist, aber im Laufe der Zeit, wenn sie anfangs nicht erkannt und behandelt wurde, sich leicht erkennen und nur schwer heilen läßt“ (Machiavelli 1993: 21).

Reinhard Mehring entfaltete am Begriff der ‚Konservativen Revolution‘ ein breites Panorama des Rechtsintellektualismus der Weimarer Zeit. Dieser habe sich als antiliberal und antipluralistisch verstanden und politische Stabilität als Abwesenheit von Meinungsstreit betrachtet. Er wies damit eine gewisse Schnittmenge mit dem Nationalsozialismus auf, von dem er sich abzugrenzen versuchte. Der Unterschied zum Nationalsozialismus bestand jedoch lediglich in der Strategie zur Überwindung der Demokratie. Wollte der Nationalsozialismus die Demokratie mit ihren eigenen Mitteln abschaffen, versuchten die konservativen Revolutionäre die Errichtung einer präsidentiellen Diktatur. Vertreter der ‚Konservativen Revolution‘ wie Armin Mohler hält Mehring für naiv und dilettantisch, da sie den Begriff unterkomplex verwendeten. Den einzig ernstzunehmenden Gebrauch des Begriffs erkennt Mehring im Werk von Thomas Mann, der es verstanden habe, „vernünftige Traditionsbildung“ (Mehring 2018: 34) zu betreiben, was eine Versöhnung der Dualismen Geist und Fleisch, Gott und Welt, Konservativismus und Revolution bedeute.

Das fünfte Panel *Internationale Stabilität und Destabilisierung* wurde allein von Sebastian Lange bestritten, der die Strategien der Destabilisierung von Al-Qaida mit denen des

‚Islamischen Staates‘ verglich. Während es Al-Qaida darum gegangen sei, durch Terror Reaktionen der westlichen Staaten zu provozieren, rief der ‚Islamische Staat‘ erst im Moment der militärischen Schwäche zu Anschlügen auf. Terror sei grundsätzlich ein Mittel, zu dem im Moment der relativen Schwäche gegriffen werde. Neben der Destabilisierung des Feindes werde auch eine Stabilisierung der Freunde angestrebt. Die illegitimen Machtstrukturen, die der guten Ordnung im Wege stehen, sollen erodieren und es soll eine grundsätzliche Konfliktlinie zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen gezogen werden. In der Strategie der polarisierten Freund-Feind-Unterscheidung stimmen Terrororganisationen mit rechtspopulistischen Bewegungen überein.

Am Ende der Tagung versuchte Marcus Llanque, den Begriff der Stabilität einmal ‚gegen den Strich‘ zu lesen. Das Sprechen darüber beinhalte die Gefahr, den Begriff von vornherein positiv zu verstehen und alles Destabilisierende als begründungsbedürftig und pathologisch zu brandmarken. Auch nach der Tagung bleibe die Frage nach einer demokratischen Stabilität offen. Llanque schlug dafür den Begriff der Balance vor, also ein institutionelles und kulturelles Gleichgewicht. Hier drängt sich das Bild des Seiltänzers wieder auf, der sich, um standfest auf einem dünnen Seil zu bleiben, immer wieder ausbalancieren muss. Somit gelangte das Nachdenken über politische Stabilität am Ende wieder an ihren Anfang und rundete die Tagung ab.

Literatur

- Loewenstein, Karl, 1937: *Militant Democracy and Fundamental Rights*, I. In: *The American Political Science Review* 31, No. 3, 417-432. <https://doi.org/10.2307/1948164>
- Machiavelli, Niccolò, 1993: *Il Principe / Der Fürst – Italienisch/deutsch*, Stuttgart.
- Mehring, Reinhard, 2018: *Martin Heidegger und die „konservative Revolution“*, München.

Gerechtigkeit(stheorien) provinzialisieren

Bericht zum Workshop *Decolonizing Justice? Bringing Political Theory and Postcolonial Theory into Conversation*, Justus-Liebig-Universität Gießen, 26.-27.04.2018

Sebastian Garbe / Hannes Kaufmann*

Die Idee des Fortschritts ist für viele Spielarten der politischen Theorie zentral – vor allem, wenn es um Fragen der Gerechtigkeit geht. Was aber als Fortschritt gilt und ob eine moderne Fortschrittsidee an sich vertretbar ist, bleibt umkämpft, nicht zuletzt zwischen klassischen liberalen Gerechtigkeitstheorien, Kritischer Theorie und postkolonialer Theoriebildung. Dies zeigt sich nicht zuletzt an den Prämissen und Verfahrensweisen verschiedener theoretischer Ansätze, die zwischen einem starken Bezug auf abstrakte, scheinbar universelle Normen einerseits und einem stärkeren postkolonialen Kontextbezug andererseits rangieren. Dass es durchaus progressiv ist, die verschiedenen Theoriestränge, die Fragen der Gerechtigkeit im Bereich der politischen Theorie unterschiedlich adressieren, ins Gespräch zu bringen, zeigte sich unlängst auf dem Workshop *Decolonizing Justice? Bringing Political Theory and Postcolonial Theory into Conversation* in Gießen, bei dem Vertreter_innen der verschiedenen Ansätze ihre Herangehensweisen an Gerechtigkeit unter postkolonialen Bedingungen diskutierten. Statt einer direkten Gegenüberstellung von *der* politischen und *der* postkolonialen Theorie, die der Titel der Konferenz nahelegen

mag, ging es hier darum, was stärker normativ aufgeladene Spielarten und jene, die eher von spezifischen dekolonialen und antirassistischen Kämpfen ausgehen, voneinander lernen können und welche blinden Stellen gegenseitig identifiziert werden. Dieses Diskussionsangebot ging dabei von der Fragestellung aus, ob und wie es möglich ist, eurozentrische Gerechtigkeitsverständnisse und -theorien zu provinzialisieren, einer postkolonialen Kritik zu unterziehen und dabei dekoloniale Alternativen zu entwickeln. Provinzialisierung meint dabei in Anlehnung an Dipesh Chakrabarty (2000) die Forderung nach einer Kontextualisierung, Entuniversalisierung sowie Dezentrierung europäischer Gesellschaftstheorie vor dem Hintergrund (post-)kolonialer Machtasymmetrien.¹

Drängende Fragen der Gerechtigkeit heute ergeben sich aus der kolonialen Geschichte

1 Dieser Artikel entstand aus Diskussionen mit zahlreichen Kolleg_innen bei und nach dem Workshop. Wir bedanken uns bei allen Gesprächspartner_innen für ihre Kommentare, Anmerkungen und die eingebrachten Perspektiven. Gerade im Hinblick einer Kernforderung des Workshops, hegemoniale Perspektiven aufzubrechen und als partikuläre in einer breiteren Diskussion zu sehen, sind wir dankbar für die verschiedenen Rückmeldungen, die wir in den Text einzuarbeiten versucht haben sowie für die unter anderem dadurch angestoßene Reflexion unserer eigenen Sprecherpositionen.

* Sebastian Garbe, M.A., Universität Gießen
Kontakt: sebastian.m.garbe@sowi.uni-giessen.de
Hannes Kaufmann, M.A., Universität Gießen
Kontakt: hannes.kaufmann@gsc.uni-giessen.de

und ihren fortwirkenden Effekten, wie die Organisatorinnen des Workshops, *Regina Kreide* und *Jeanette Ehrmann* (beide Universität Gießen) verdeutlichten. Von den Reparationsforderungen der Herero und Nama an die Bundesregierung über die Diskussionen um Restitutionen wie bei Humboldt21 in Berlin bis hin zu studentischen Kämpfen um die Öffnung und Dekolonisierung des immer noch sehr einseitigen Kanons der Geistes- und Sozialwissenschaften an europäischen Universitäten zeigen sich Gerechtigkeitsforderungen der Gegenwart unlösbar verbunden mit (post-)kolonialer Geschichte. Um das bislang unterbestimmte Verhältnis von stark liberal geprägten Gerechtigkeits-theorien und postkolonialen Ansätzen zu diskutieren, waren neben den Keynote-Speakerinnen *Megan Ming Francis* (University of Washington) und *Gurminder K. Bhambra* (University of Sussex) acht weitere Expert_innen und eine Reihe von Kommentator_innen aus den verschiedenen Feldern zu dem öffentlichen Workshop geladen.

Im ersten Hauptvortrag des Workshops stellte Ming Francis eine Geschichtsschreibung der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung vor, welche über die 1950er und 60er Jahre hinausgeht und dabei die *longue durée* antirassistischer Kämpfe von Afroamerikaner_innen in den USA vom 19. Jahrhundert bis heute, „from Civil Rights to #BlackLivesMatter“, betont. Rassismus und die damit einhergehende *white supremacy* in den USA analysierte Ming Francis nicht als Abweichung von, sondern als historische Konstante und Strukturmerkmal der US-amerikanischen Demokratie. Gerechtigkeit müsse demnach vor dem Hintergrund dieser spezifischen Unterdrückungsgeschichte und der sozio-kulturellen und politischen Kämpfe derjenigen verstanden und gedacht werden, die die bis heute andauernde Last der Ungerechtigkeit tragen. Für die Durchsetzung von Gerechtigkeit innerhalb dieser rassifizierten Gesellschaftsformation sei laut Ming Francis letztendlich zu fragen, inwiefern soziale und politische Bewegungen institutionelle Strukturen verändern können, die Gerechtigkeits-

vorstellungen hegemonial festlegen, materialisieren und auf Fragen des Zugangs zu Bildungs- und anderen Institutionen beschränken. Gerade hier erweise sich die BlackLivesMatter-Bewegung als wegweisend, da diese das ungleich verteilte Recht auf Leben als ein grundsätzliches Gerechtigkeitsproblem der USA versteht. Eine radikale Gerechtigkeitspolitik bedeute demnach zuallererst, die Freiheit von der ständigen Gefahr der Tötung durch rassistische staatliche Institutionen zu realisieren.

Die Spannung von (Protest-)Bewegungen und Institutionen beschäftigte auch die Vorträge von *Valentin Beck* (FU Berlin) und *Ina Kerner* (Universität Koblenz-Landau). Ausgehend von der bislang ausstehenden offiziellen Anerkennung des deutschen Genozids an den Herero und Nama entwickelte Beck im Anschluss an Iris Marion Young ein verantwortungsbasiertes Gerechtigkeitsverständnis. Als Antwort auf koloniales Unrecht folgte er eine geteilte moralische Verantwortung zum Umbau internationaler Wirtschaftsbeziehungen und Institutionen, da ein maßgeblich im Kolonialismus begründetes ökonomisches Missverhältnis noch bis heute fortwirkt. Die Folgen des Genozids als eines sehr spezifischen und nicht allein ökonomischen kolonialen Unrechts sowie die konkreten Gerechtigkeitsforderungen der Nachfahren der Überlebenden selbst rückten zugunsten der abstrakteren moraltheoretischen Debatte in den Hintergrund. Weniger auf Institutionen als auf konkrete Ungerechtigkeitsklagen fokussierte dagegen Kerner. Statt einer normativen Theorie der Gerechtigkeit und einer theoretischen Durchdringung von moralischen Verantwortlichkeiten müsse auf konkrete politische Kämpfe geachtet werden, die bei Verallgemeinerungen Gefahr laufen, unsichtbar gemacht zu werden – vor allem durch die Dominanz liberaler, individualistischer Theorien im Feld der Gerechtigkeitstheorie. Anhand der Arbeiten von Frantz Fanon und Aníbal Quijano resümierte sie, dass eine genealogische sowie materialistische Herangehensweise zur Aufdeckung kolonialer Geschichte und ihrer Effekte den Vorrang vor abstrakt formu-

lierten normativen Ansätzen haben müsse. Dieses Vorgehen rufe eine Selbstreflexivität der politischen Theorie auf und stärke das Bewusstsein, dass auch hegemoniale Theorien der liberalen Tradition nur einen von verschiedenen Wegen zur Erklärung und Organisation der globalen Beziehungen bereitstellen. Dagegen käme es auf Offenheit gegenüber anderen Ansätzen und konkreten Ungerechtigkeitsverfahren an.

In einer weiteren Reihe von Vorträgen wurde das moderne Gerechtigkeitspostulat zunächst kritisch aus post- und dekolonialer Perspektive beleuchtet und im Gegenzug als ein verkörpertes, relationales und transformatives ethisches Prinzip verstanden. *Louiza Odysseos* (University of Sussex) stellte im Anschluss an Frantz Fanon und die karibische Theoretikerin Sylvia Wynter die Frage, ob eine dekoloniale Ethik möglich sei, welche die körperlich wie psychisch und epistemisch eingeschriebene koloniale Hierarchisierung und Gewalt überwinden könne. Die durch koloniale Klassifikationssysteme „zum Problem gemachten Körper“, so Odysseos, könnten durch positive, ethische Eigenzuschreibungen innerhalb dekolonialer und reparativer Kämpfe einen autophilen – selbstliebenden – Prozess anstoßen, der eine Praxis des Menschseins frei von rassifizierenden Subjektivierungsmechanismen ermögliche und dabei die Zuschreibung als „Andere“ aufbreche. Mit Blick auf den kolumbianischen Friedensprozess stellte *Julia Suárez-Krabbe* (Roskilde University) dekoloniale Einwände und Ergänzungen zu dem Konzept der *transitional justice* vor. Indem Suárez-Krabbe Ideen von Cornel West und von indigenen Intellektuellen der Mamo in Kolumbien wie Saúl Martínez in Dialog brachte, schlug sie auf überzeugende Art und Weise vor, Freiheit als gemeinschaftliche Einheit, *common-unity*, und Gerechtigkeit als den öffentlichen Ausdruck gegenseitiger Liebe zu verstehen. Ausgehend von den gegenwärtigen Grenzregimen, Migrationspolitiken und Terroranschlägen in Europa diskutierte *Encarnación Gutiérrez Rodríguez* (Universität Gießen) die Möglichkeiten und Grenzen eines gemeinsa-

men Trauerns, *transversal mourning*, als Grundvoraussetzung und Herausforderung für ein ethisches Prinzip dekolonialer Verantwortung. Mit Verweis auf Judith Butler, so Gutiérrez Rodríguez, könne erst darauf aufbauend ein Gerechtigkeitsverständnis entstehen, welches das (post-)koloniale intersubjektive und soziale Gefälle herausfordert und überwindet. Denn schließlich werden auch unsere affektiven Bezugnahmen und damit die Entscheidungen, über welches Leben (nicht) getrauert wird, innerhalb dieses Gefälles hierarchisch geordnet.

Schließlich konzentrierten sich andere Vorträge auf die Frage von Gerechtigkeit in globalen, inner- und außerakademischen Bildungskontexten. Ausgehend von gegenwärtigen Debatten innerhalb der politischen Theorie formulierte *Julian Culp* (Universität Frankfurt) die Notwendigkeit einer normativen Grundlage für eine globale, demokratische Bildungsgerechtigkeit. Auf postkoloniale Einwände auf sein allein auf liberale Gerechtigkeitstheorien europäischer Provenienz aufbauendes Bildungskonzept wurde bereits während des Vortrags eingegangen, wodurch sich im Workshop eine lebhafte Debatte zwischen post- und dekolonialen sowie antirassistischen und jenen stärker auf abstrakten Normen basierenden Perspektiven liberaler Spielarten der politischen Theorie entwickelte. Ein anderer Weg, um Ungerechtigkeit vor allem innerhalb der Wissenschaften und der Theorieproduktion zu verstehen, wurde von *Franziska Dübgen* (Universität Koblenz-Landau) eingeschlagen. In ihrem überzeugenden Vortrag führte Dübgen zunächst mehrdimensionale, normative Kriterien für epistemische Gerechtigkeit ein, anhand derer repräsentative, quantitative Beispiele für epistemische Ungerechtigkeiten innerhalb des globalen, neoliberalisierten Wissenschaftsmarktes analysiert wurden, welche wiederum auch die durchaus materiellen Ungleichgewichte in der Wissensproduktion und -zirkulation sichtbar machen. Als mögliche Strategien und Kämpfe gegen diese Ungerechtigkeiten thematisierte *Rosalba Icaza Garza* (University of Rotterdam) akademische und hochschulpolitische

Initiativen am Beispiel Mexikos und der Niederlande. Dabei stellte Icaza Garza vor allem die Kämpfe von *Women of Color* in den Vordergrund, die sowohl im Globalen Süden als auch Norden für die Demokratisierung, Dekolonisierung und Öffnung der Universitäten eintreten und die Grenzen institutionellen Diversitätsmanagements unter den Bedingungen einer zunehmenden Neoliberalisierung der Hochschulen erforschen und herausfordern. Dabei spiele nicht so sehr die abstrakte Anrufung von Gerechtigkeit eine Rolle, sondern die machtkritische Reflexion der Positionalität und Relationalität, wodurch auch Hochschulstrukturen gleichermaßen zum Ort wie auch zum Gegenstand von Transition gemacht werden.

Mit der eingangs gestellten Problematik des Fortschritts beschäftigte sich schließlich *Gurminder K. Bhambra* (University of Sussex). Amy Allens kürzlich vorgebrachten Vorschlag zur Dekolonisierung der Kritischen Theorie griff sie hierbei kritisch auf, indem sie zwar Allens Analyse teilte, dass die frühe Kritische Theorie für postkoloniale Ansätze anschlussfähiger sei als die stärker normativ aufgeladenen Positionen von etwa Axel Honneth oder Jürgen Habermas. Die von Allen entwickelte Kritik an einem geradlinigen Fortschrittsbegriff von der Aufklärung bis heute könne jedoch nicht bloß um postkoloniale Theorien erweitert werden, die Allen zudem auf ihre Anleihen aus dem französischen Poststrukturalismus reduziere. So wie Adorno im Verweis auf den Holocaust aufzeigt, dass der vermeintliche Fortschritt der Moderne als seine Kehrseite auch ein massives Gewaltpotential in sich trägt, müsse die Kritik der Moderne auch postkolonial durchdacht werden. Statt an dem normativen Versprechen der Moderne festzuhalten und umso mehr auf dessen Einlösung zu drängen, je mehr sich die Gewalt entfaltet, müsse jene Gewalt als konstitutiver Kern der Moderne erkannt werden. Dies wurde unter anderem auch von lateinamerikanischen dekolonialen Denker_innen als die *dunkle Seite der Moderne* bezeichnet. Bhambra betonte im Sinne dieser Ansätze – und in Gegen-

überstellung zu Allen –, dass die europäische Moderne konkret als koloniale Moderne verstanden werden müsse und extreme Formen von rassistischer bis hin zu genozidaler Gewalt hierbei keineswegs exceptionell seien, sondern Wesensmerkmal der politischen Moderne, sobald man sie im globalen Rahmen einer europäisch dominierten Welt betrachte. Deshalb müsse statt des Festhaltens an moralischem Fortschritt als normativer Leitidee heute der Fokus auf das Geschehene Unrecht gelegt werden. Dazu gehöre auch eine Reflexion darüber, inwiefern Grundannahmen dieses Fortschrittsdenkens mit kolonialer Ausbeutung und Rassismus einhergingen, wie dies historisch etwa in der Rede von „Zivilisierung“ offensichtlich wird. Dies solle einerseits in epistemologischer Hinsicht, durch die Stärkung postkolonialer Theorien, wie auch politisch, in Form von Reparationen geschehen – nicht nur in monetärer, sondern darüber hinaus auch in ethischer Hinsicht.

Neben der Kommentierung der einzelnen Panels durch *Greta Olson* (Universität Gießen), *Vanessa Eileen Thompson* (Universität Frankfurt), *Katharina Kaufmann* (Universität Gießen) und *Dorothea Gädeke* (Universität Frankfurt) waren zahlreiche Diskutant_innen von den Universitäten Amsterdam, Frankfurt, Gießen, Koblenz-Landau und Hannover am Workshop aktiv beteiligt. Sowohl der transdisziplinäre Hintergrund als auch die unterschiedliche Schwerpunktsetzung bezüglich postkolonialer Theorie und politischer Theorie der Kommentator_innen und Diskutant_innen sorgte für herausfordernde Diskussionen zu Fragen der Universalität und Reichweite normativer Gerechtigkeitskonzepte, der möglichen Bandbreite eines alternativen, nicht-eurozentrischen Normenhorizonts sowie letztendlich zu Fragen der unterschiedlichen Ausgangs- und Interventionspunkte, an denen (Un-)Gerechtigkeiten gedacht und herausgefordert werden. Dem Ziel des Workshops, politische und postkoloniale Theorie in Dialog zu bringen, wurde mit der Zusammenstellung des Programms und den eingeladenen Expert_innen somit überzeugend Rechnung getragen.

Während des Workshops wurde allerdings auch deutlich, an welchen Punkten dieser durchaus mögliche Dialog beider theoretischer Perspektiven an seine Grenzen stößt. Während die Perspektiven aus der politischen Theorie oft auf einen relativ gefestigten disziplinären Kanon an Gerechtigkeitstheorien vor allem aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum zurückgreifen, stehen post-, dekoloniale und antirassistische Theorien trotz zunehmender Popularität vor der Herausforderung, aus marginalisierten theoretischen, disziplinären und institutionellen Zwischenräumen heraus zu argumentieren. Diese Kommunikationssituation hat sich zudem dadurch verkompliziert, dass post- und dekoloniale Theorieproduktionen in den letzten Jahren zwar auch im deutschen Sprachraum zunehmend bekannt gemacht wurden, dabei aber im Zuge multikultureller Diversifizierung curricular eingeebnet und ihres kritischen Gehalts beraubt oder schlimmer noch auf bestimmte Theoreme oder Theoretiker_innen reduziert werden. Das Attribut „postkolonial“ wird dabei oft auf die Diagnose historisch gewachsener globaler Machtasymmetrien verkürzt, nicht jedoch als ein kritisches Theorieinstrumentarium verstanden, das sich von abstrakt-normativ verfahrenen und universalisierenden liberalen Theorien, die im Gerechtigkeitsdiskurs auch aktuell noch eine hegemoniale Stellung einnehmen, hinsichtlich der epistemologischen, normativen und damit auch forschungsethischen und (wissens-)politischen Prämissen grundsätzlich unterscheidet. Zudem wurden in den meisten Vorträgen Zugänge zu antirassistischen sowie post- und dekolonialen Theorien gewählt, die deren spezifische Genealogie innerhalb konkreter antikolonialer und antirassistischer Kämpfe sehen sowie deren Artikulationsmomente mit antikapitalistischen und radikal-feministischen Positionen betonen. Gerade diese Lesart von post- und dekolonialer Theorie affirmiert dadurch ihr gesellschaftskritisches und in konkrete politische Auseinandersetzungen eingreifendes Potential und grenzt sich, speziell in ihrer Herangehensweise, von libera-

ler Theorie, eurozentrisch oder nicht, deutlich ab. Während des Workshops zeigte sich, dass die große Stärke post- und dekolonialer Perspektiven darin liegt, erstens eurozentrische Leerstellen in anglo-amerikanischen Debatten zu Gerechtigkeitstheorien als ein vermachtetes Verschweigen identifizieren und diese mit alternativen Blickwinkeln und Historiographien auffüllen zu können, zweitens dabei den historischen, geographischen und soziologischen Fokus auf bisher ausgeklammerte (Un-)Gerechtigkeitsproblematiken zu erweitern und letztendlich dadurch dazu beizutragen, eine vorwiegend anglo-eurozentrische und hinsichtlich ihrer eigenen epistemologischen und materiellen Bedingungen machtvorgessene Theorie und Geschichte von Gerechtigkeit zu ‚provinzialisieren‘.

Während also beim Workshop deutlich wurde, dass von Fortschritt mit Blick auf Gerechtigkeit nur mit Vorsicht zu sprechen ist, konnten die sich dort entspannenden Diskussionen selbst zu einer Form „epistemologischer Gerechtigkeit“ beitragen. Es wurde weiter verdeutlicht, dass das Nachdenken über Gerechtigkeit im globalen Rahmen an seine Grenzen stößt, wenn es von einer idealen Theorie ausgeht und dabei konkrete kritische Stimmen, Forderungen und Bewegungen ausblendet. Stattdessen ist es nötig, die verschiedenen Ansätze ins Gespräch zu bringen und dabei auch die Fixierung auf Gerechtigkeit selbst als eine hegemoniale Setzung zu hinterfragen, die andere theoretische und normative Konzepte wie Reparation, Heilung, Verantwortung, Trauer oder Sorge marginalisiert. Die Fokussierung auf Institutionen und abstrakte Normen, die den aktuellen Gerechtigkeitsdiskurs stark prägt, muss aufgebrochen werden, um so erst auch andere Formen kolonialer Ungerechtigkeit und Erfahrungen von Leid auf Ebene der Verkörperung und Subjektivierung fassen zu können. Der *Workshop Decolonizing Justice? Bringing Political Theory and Postcolonial Theory into Conversation* demonstrierte eindrucksvoll, wie das in produktiver Weise geschehen kann und was Anknüpfungspunkte

für eine Fortsetzung des angestoßenen Dialogs sind, um Gerechtigkeit(stheorien) weiter zu provinzialisieren.

Literatur

Chakrabarty, Dipesh, 2000: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Experience*, Princeton / Oxford.