

## Inhalt

### Abhandlungen

*Thorsten Hüller*

Deliberation oder Demokratie? Zur egalitären Kritik an deliberativen  
Demokratiekonzeptionen ..... 129

*Julia Schulze Wessel*

Grenzfiguren. Über Staatenlosigkeit, undokumentierte Migration und die  
Permanenz der Grenze ..... 151

*Paul Sörensen*

Wahrheitsinstitutionen und die Aufgabe der Politischen Theorie. Hannah Arendt  
über Institutionen und Kritik ..... 167

*Samuel Salzborn*

Weltanschauung und Leidenschaft. Überlegungen zu einer integrativen Theorie  
des Antisemitismus ..... 187

*Rebekka A. Klein*

Wider das Scheitern der Demokratie. Claude Leforts politischer Realismus im  
Spiegel der neueren Forschung ..... 204

### Leben und Werk – Michael Th. Greven

*Karsten Fischer*

Nekrolog auf Michael Th. Greven ..... 223

*Friedbert W. Rüb*

Die Politische Gesellschaft und die Konturen einer kritischen Politikwissenschaft:  
Ein nachdenklicher Blick auf Michael Th. Grevens Nachlass ..... 226

*Rieke Schäfer, Veith Selk*

Ein Realist mit Phantasie. Erinnerungen an Michael Th. Greven ..... 241

## Portrait

- Andreas Busen, Lisa Herzog, Paul Sörensen*  
 Mit Hegel zu einer kritischen Theorie der Freiheit. Eine Heranführung an  
 Honneths *Das Recht der Freiheit* ..... 247

## Interview

- Andreas Busen, Lisa Herzog*  
 Die Rekonstruktion der Freiheit. Ein Gespräch mit Axel Honneth ..... 271

## Rezensionen

- Paula Diehl, Daniel Schulz*  
 Was ist demokratische Legitimität?  
 Eine Auseinandersetzung mit der Demokratietheorie Pierre Rosanvillons ..... 287

- Daniel Gaus*  
 Die Dezentrierung der Demokratie. Neuere Beiträge zur Demokratietheorie ..... 298

## Tagungsbericht

- Alexander Struwe*  
 Mit Godard zwischen Marx und Foucault.  
 Internationale Konferenz *Democracy & Resistance*, Justus-Liebig-Universität  
 Gießen, 18.–20. Juni 2012 ..... 307

# Deliberation oder Demokratie?

Zur egalitären Kritik an deliberativen Demokratiekonzeptionen

*Thorsten Hüller\**

**Schlüsselwörter:** Demokratie, Deliberation, politische Gleichheit

**Abstract:** Untergraben anspruchsvolle Beratungsprozesse, wie sie deliberative Demokratiekonzeptionen vorsehen, die politische Gleichheit und damit die demokratische Qualität entsprechender politischer Arrangements? In einem Vergleich verschiedener, deliberativer und nicht deliberativer bester Praktiken wird gezeigt, dass die unvermeidbaren empirischen Restriktionen deliberativer Prozesse nicht dazu taugen, die normative Plausibilität deliberativer Demokratiekonzeptionen zu beschädigen. In vergleichender Abschätzung zeigt sich vielmehr, dass deliberative und nicht deliberative Politikmodi ein demokratisches Synergiepotential besitzen, das durch den dichotomisierenden Zugriff auf deliberative und andere Verfahren eher verstellt als aufgehellt wird.

**Abstract:** Do demanding processes of public deliberations expected by normative conceptions of deliberative democracy undermine political equality and thus the democratic quality of corresponding institutional arrangements? By comparing different best practices of deliberative and non-deliberative modes it is shown that the unavoidable empirical restrictions of deliberations are of no use to damage the plausibility of the ideal of deliberative democracy. What is more, the comparative assessment indicates synergic potentials of deliberative and non-deliberative modes of politics, which are more obfuscated than enlightened by dichotomic use of these procedures.

Anspruchsvolle Beratungen und politische Gleichheit (und in der Folge Demokratie) gehen nicht zusammen.<sup>1</sup> So lautet die zugleich häufigste und wichtigste Kritik an deliberativen Demokratiekonzeptionen. Wenn öffentliche Beratungen in politischen Systemen moderner Gesellschaften einen wichtigen Platz einnehmen, dann müssten wir entsprechend dieser Überlegungen damit leben, dass sozialstratifikatorische Unterschiede auf politischen Einfluss durchschlagen und in der Folge ihre demokratische Qualität gemindert, wenn nicht untergraben würde. Wenn die Kritik stimmen würde, dann müssten wir uns, etwas überspitzt formuliert, zwischen Deliberation und Demokratie entscheiden. Ob wir

---

\* Dr. Thorsten Hüller, Universität Bremen  
Kontakt: [thueller@uni-bremen.de](mailto:thueller@uni-bremen.de)

1 Frühere Versionen dieses Textes durfte ich bei zwei Gelegenheiten an der Universität Bremen vorstellen. Insbesondere von kritischen Stimmen im InIS-BIGSSS-Kolloquium habe ich profitiert. Im Ohr sind mir noch die hilfreichen Hinweise von Ulrich Franke, Ina Lehmann und Alexandra Lindenthal. Fehler und andere Mängel habe ich erst im Zuge der letzten Überarbeitung eingefügt.

das tatsächlich müssen beziehungsweise wie überzeugend diese gleichheitsinspirierten Kritiken an deliberativen Demokratiekonzeptionen sind, ist der Gegenstand dieses Aufsatzes.

Konzeptionen deliberativer Demokratie sind im Bereich der normativen politischen Theorie gegenwärtig das prominenteste und einflussreichste Demokratiekonzept – zumindest im deutschsprachigen und im angelsächsischen Raum (Besson/Marti/Seiler 2006; Bohman/Rehg 1997; Forst 2007; Gaus 1996; Gutmann/Thompson 1996; Habermas 1992; Rawls 2002; Schmalz-Bruns 1995). Die Attraktivität deliberativer Demokratie besteht in erster Linie wohl darin, politische Institutionen anzubieten, die dem Rousseau'schen Versprechen einer Versöhnung von Freiheit und Gleichheit eine praktische Perspektive aufzeigt.

Immer wieder sind deliberative Demokratievorstellungen kritisiert worden. Die wichtigste und einflussreichste Kritiklinie bezweifelt ihre Überzeugungskraft als anspruchsvolle Demokratiekonzeption (Mouffe 1999; Peter 2007; Sanders 1997; Young 2001). Durch die Vielzahl zustimmender Zitationen, die diese Kritiken in sozialwissenschaftlichen Publikationen erhalten haben, drängt sich der Eindruck auf, als ob deliberative Demokratiekonzeptionen ihr zentrales Versprechen nicht einlösen können und als normatives Ideal ausgedient haben. Oder in den Worten von Ian Shapiro (1999): „Enough of Deliberation!“

Ist es wirklich genug? Sollten sich Vertreterinnen und Vertreter<sup>2</sup> normativer Demokratiekonzeptionen tatsächlich einem anderen Ideal verschreiben? Die normative Überzeugungskraft von deliberativen Demokratiekonzeptionen hängt entscheidend von einer zureichenden Beantwortung der Gleichheitsherausforderung ab. Eine negative Antwort würde solche Konzeptionen normativ jedenfalls weitgehend obsolet machen. Wie im weiteren Verlauf gezeigt werden soll, sind die bisherigen Ergebnisse sowie die genutzten Abschätzungsstrategien der Kritikerinnen nicht geeignet, die Frage angemessen zu beantworten. Ich werde gegen die Kritiken zwei zentrale Thesen vertreten: 1. Die dieser Auseinandersetzung mindestens implizit zugrunde liegende dichotomische Unterscheidung von Demokratiekonzeptionen mit und ohne anspruchsvolle(n) Beratungsprozesse(n) ist unplausibel. Es kann weder eine Demokratie ohne deliberative Prozesse geben, noch kann Demokratie in modernen Gesellschaften allein auf Deliberation beruhen. 2. Es kann unter den dauerhaften Bedingungen moderner Gesellschaften keine perfekte Umsetzung idealer Demokratiestandards geben. Wenn wir dies anerkennen und die demokratische Qualität von deliberativen Prozessen vergleichend untersuchen, gibt es keine überzeugenden Gründe dafür, dass wir uns zwischen Deliberation und Demokratie entscheiden müssten oder sollten. Tatsächlich müssen sämtliche in Frage kommenden Politikmodi in der Praxis Abstriche von einer ‚perfekten Demokratie‘ in Kauf nehmen. Interessanterweise handelt es sich dabei aber um unterschiedliche Abstriche, so dass ganz entgegen der üblichen Kontrastierung zumindest aus normativer Sicht vieles für ein komplementäres Verhältnis von Deliberation und anderen Politikmodi spricht.

Zum Aufbau: Zunächst werde ich knapp auf das Kernprogramm normativer Konzeptionen deliberativer Demokratie eingehen und die drei dominanten gleichheitsbezogenen

---

2 Um der Leserin und dem Leser die Mühsal beidgeschlechtlicher Formulierungen zu ersparen, wird im Folgenden etwa hälftig die weibliche und männliche Form gewählt. Gemeint sind in allen Fällen beide Geschlechter.

Kritiken zusammenfassen, die ihre (hinreichende) Demokratiefähigkeit bezweifeln (1). Anschließend werde ich einen Vorschlag unterbreiten, in welchem theoretischen Rahmen dieser normative Streitfall behandelt werden sollte (2). Mithilfe dieses Rahmens kann verdeutlicht werden, warum eine dichotomische Perspektive auf Deliberation und andere Politikmodi nicht sinnvoll ist und welche Relevanz diesen Kritiken bei der Weiterentwicklung einer normativ anspruchsvollen Demokratiekonzeption zukommen kann (und welche nicht) (3).

## 1. Deliberative Demokratie und ihre Kritiker

Vertreter deliberativer Demokratie – jedenfalls in ihrer Standardversion, die hier verhandelt wird – nehmen an, dass öffentliche Beratungen ein wichtiger Modus demokratischer Politik sein sollen. Demokratie wird bei ihnen in normativer Absicht als ein wesentlicher Teil praktischer Vernunft konzipiert. Wichtige Entscheidungen sollen dabei aus anspruchsvollen, auf Reziprozität ausgerichteten Beratungen hervorgehen (Gutmann/Thompson 1996; Habermas 1992; Rawls 2002).<sup>3</sup> In Abgrenzung zu anderen ebenfalls kommunikativen Politikmodi – wie Verhandlungen – zielen Beteiligte in deliberativen Prozessen darauf, andere Teilnehmer von der Angemessenheit kollektiv verbindlicher Policies zu überzeugen. Wie diese anspruchsvollen Deliberationen am besten zu institutionalisieren sind, ist allerdings auch unter Autoren umstritten, die dieses Grundverständnis teilen. Darauf komme ich später zurück.

Vertreter deliberativer Demokratie verbinden mit dem Beratungsmodus eine ganze Reihe normativer Erwartungen, die sich einerseits auf die erwartbaren Politikergebnisse erstrecken, andererseits auf die demokratische Qualität des politischen Entscheidungsprozesses selbst (siehe dazu etwa Peters 2001: 657 ff.). Einige prominente Kritiken haben insbesondere die Realitätstauglichkeit der zweiten Art von Erwartungen bezweifelt: Vor allem drei Argumentationsfiguren haben die Skepsis an der Demokratietauglichkeit deliberativ-demokratischer Vorstellungen befördert:

1. Beteiligung an Beratungen sei für die Bürgerschaft anspruchsvoller als die Beteiligung etwa an Wahlen. Anspruchsvolle Beteiligungsverfahren gehen mit erhöhtem Aufwand für die Beteiligten einher und dieser Aufwand wird in von sozialen Ungleichheiten beziehungsweise Statusunterschieden geprägten Gesellschaften nicht in einer sozialstratifikatorisch unauffälligen Weise vermieden. Anders formuliert: Weil existierende soziale Ungleichheiten in deliberativen Prozessen stärker durchschlüßen

---

3 Es gibt innerhalb des Lagers deliberativer Demokratietheorie im Hinblick auf beide hier getroffenen Festlegungen des deliberativen Demokratiekonzeptes, als wichtiger Bestandteil einer (a) *normativen* Gerechtigkeitstheorie und mit einem engen Begriff von (b) *Deliberation als überzeugungsorientierte Kommunikation*, plausible Alternativen. Es gibt erstens eine Reihe von Arbeiten, die darauf zielen Beratungsprozesse empirisch in modernen politischen Ordnungen nachzuzeichnen beziehungsweise in einer empirischen Demokratietheorie zu verorten (für einen Überblick, siehe Schaal/Ritzi 2009). Es gibt zweitens innerhalb des normativen Lagers Autoren, die ein breiteres Set an Beratungsformen und Kommunikationsstilen für akzeptabel halten (Bächtiger/Niemeyer/Neblo/Steenbergen/Steiner 2010; Eriksen 2007) oder darauf setzen, dass sich Vernunft in anderen Modi durchsetzt (Estlund 2008). Da sich die egalitären Kritiken vornehmlich gegen Vertreter der Standarddefinition richten, scheint es nur fair zu sein, ihre Überzeugungskraft auch vor allem anhand dieser zu prüfen.

- als in anderen Politikmodi, wäre eine Demokratie im deliberativen Modus elitär (Sanders 1997).<sup>4</sup>
2. Natürlich kann eine normative Konzeption nicht darauf verpflichtet werden, soziale Ungleichheiten, die sich in politische Einflussungleichheiten übertragen, einfach hinzunehmen. Entsprechend haben verschiedene Vertreter deliberativer Demokratie argumentiert, dass die für eine hinreichend egalitäre Beteiligung an deliberativen Prozessen notwendigen individuellen Fertigkeiten (*capabilities*) oder ein Prinzip der fairen Chancengleichheit selbst Teil des normativen Programms sein sollten (Bohman 1997; Gutmann/Thompson 1996; Knight/Johnson 1997). Wie dies auch immer in der Praxis aussehen soll, die sozialen Ungleichheiten sollen, so diese Positionen, jedenfalls soweit abgeschliffen werden, dass eine effektive Chancengleichheit auf Beteiligung an und Einfluss in deliberativen Verfahren bestehe. Dagegen ist nun angewendet worden, dass eine derartige Demokratie ermöglichende Sozialpolitik keinen Raum für Demokratie jenseits der Demokratieermöglichung belässt – jedenfalls nicht, wenn diese anderen demokratischen Entscheidungen Geld kosten (Peter 2007).
  3. Die gewünschte Praxis der Deliberation in den entsprechenden normativen Konzeptionen ist eng verknüpft mit vernunftbetontem kommunikativen Handeln der Akteure und damit, am Ende dieser Praxis, mit sachadäquaten Entscheidungen. Dieser gewünschte ‚Vernunftzwang‘ befördere nicht nur die Anliegen bestimmter (Status-)Gruppen (Kritik 1), sondern darüber hinaus generell eine Verlagerung originär politischer Entscheidungsbefugnisse weg von Bürgerschaft und gewählten Repräsentanten hin zu Experten (Jörke 2010), was entsprechend zu einer Aushöhlung der Demokratie führen würde.

Es stellt sich nun die Frage, ob diese Kritiken triftig und/oder überzeugend sind. Triftig wären die Kritiken, wenn sich der in ihnen geäußerte empirische Zusammenhang so auch empirisch zuverlässig erwarten lasse. Überzeugend wäre die Kritik dann, wenn zudem alternative Politikmodi oder normative Konzeptionen ohne wesentliche deliberative Elemente bessere, sprich demokratischere Ergebnisse versprechen würden. Ob Letzteres zu erwarten ist, ist nicht ganz einfach zu klären. Für einen solchen Vergleich muss dreierlei vorab geklärt werden, (1) was zu vergleichen ist, (2) welches der praktisch relevante Rahmen ist, in denen die Politikmodi operieren sollen und nicht zuletzt (3) welcher unproblematische Maßstab im Vergleich unterschiedlicher Demokratiekonzeptionen angelegt werden kann, der uns einerseits verrät, ob die eine oder andere Konzeption ‚demokratischer‘ ist, der andererseits aber nicht schon im Maßstab deliberative Konzeptionen oder ihre Kritikerinnen bevorzugt. Ich wende mich im folgenden Abschnitt zunächst den Fragen (2) und (3) zu.

---

4 In der Darstellung dieser Kritik wird nur auf die Wirksamkeit sozialer Ungleichheiten in deliberativen Prozessen verwiesen. Tatsächlich könnte es aber zusätzlich sein, dass Mitglieder in sozial und ideologisch differenzierten Gesellschaften solche anstrengenden Kommunikationen mit Andersdenkenden gänzlich zu vermeiden trachten. Politische Ungleichheiten schlagen dann in der Nachfolge von Abwanderung oder Nichterscheinen durch (Mutz 2006).

## 2. Vier Bausteine eines theoretischen Rahmens für den Vergleich normativer Demokratiekonzeptionen

*Baustein 1: Es kann nur ‚eine‘ geben.* Zunächst möchte ich dafür argumentieren, dass Vertreter und Kritikerinnen deliberativer Demokratie eine gemeinsame Grundüberzeugung teilen (sollten): Diese Gemeinsamkeit besteht erstens darin, dass Demokratie der entscheidende Maßstab ist und zweitens, dass wir letztlich nur ein Set an Prinzipien und Verfahren als demokratische Ordnung zur Bearbeitung von Problemen und Konflikten praktisch nutzen können und das soll möglichst demokratisch sein. Strittig wäre dann vor allem, welche Prinzipien und Verfahren dies sind.

Unabhängig von unserem konkreten Gegenstand ist sowohl der intrinsische Wert als auch der instrumentelle Nutzen demokratischer Arrangements dargelegt worden (Arneson 2004; Christiano 1996; 2008; Dahl 1989). Darüber hinaus besteht der Sinn der Kritiken ja gerade darin, den Wert der Demokratie gegen den der Deliberation hochzuhalten. Entsprechend geht es Kritikerinnen gerade um die Sicherung von Demokratie. Und dies ist, neben allen möglichen zusätzlichen Zielen, auch das zentrale Anliegen in deliberativen Demokratiekonzeptionen.

Nun gibt es zweifelsohne mehr als eine normative Demokratiekonzeption. Vertreter und Kritikerinnen beziehen hier mit hoher Wahrscheinlichkeit unterschiedliche Positionen. Warum und in welchem Sinne soll es trotzdem nur eine geben können?

Moderne liberale Gesellschaften sind Assoziationen, die zwei für die Antwort wichtige Merkmale teilen: Sie sind zum einen nicht freiwillig. Anders als aus Vereinen können ihre Bürgerinnen aus Staaten nicht einfach austreten. Zum anderen sind wesentliche Entscheidungen und Regeln kollektiv verbindlich, das heißt, wir sind an beschlossene Regeln gebunden, unabhängig davon, ob wir ihnen zugestimmt haben oder nicht.

Demokratisch getroffene Entscheidungen, Regeln und Prinzipien haben dabei zum Teil weit und tief reichende Auswirkungen für die Betroffenen (etwa im Falle einer vorhandenen Wehrpflicht, der rechtlichen Regelung von Schwangerschaftsabbrüchen, der Pflicht Steuern zu zahlen), die in der Sache in pluralistischen Gesellschaften umstritten sind und die nur so oder so getroffen werden können.

Nun gibt es andere Arten von Assoziationen, die ebenfalls für ihre Mitglieder verbindliche Regeln kennen und deren Mitgliedschaft in der Regel nicht allein durch selbstbewusste Entscheidungen erlangt werden – etwa Religionsgemeinschaften. Im Gegensatz zu Staaten kann man aus vernünftigen Religionsgemeinschaften austreten. Genau diese Austrittsmöglichkeit besteht bei Staaten praktisch nicht beziehungsweise nur in Verbindung mit sehr hohen ‚Kosten‘. Zudem können wir uns eine Gesellschaft vorstellen, in denen verschiedene Religionsgemeinschaften, die ihre internen Entscheidungsprozesse unterschiedlich organisieren, nebeneinander unterschiedliche, für ihre Mitglieder letztverbindliche religiöse Vorstellungen durchsetzen. Eine vergleichbare Pluralität der Ausübung letztverbindlicher politischer Kompetenzen gibt es in Staaten nicht.

Aus diesem Grund bedürfen die politischen Ordnungen und zentralen Regelungen solcher nicht freiwilligen Assoziationen besonderer Rechtfertigung. Sie müssen aus der Sicht jedes Mitglieds legitim sein. Wenn die Legitimität nun mit demokratischer Generierung zusammenhängt, dann kann dies kein beliebiger oder pluralistischer Demokratiebegriff sein, sondern nur einer, der möglichst akzeptabel ist für eine pluralistische Gesellschaft.

Es kann angenommen werden, dass diese Erwartung unstrittig ist zwischen Vertretern deliberativer Demokratie, die dies explizit so entwickelt haben und den egalitären Kritikerinnen, die nicht bezweifeln, dass Demokratie wünschenswert ist, sondern nur, dass durch den Modus der Deliberation die an sich wünschenswerte Demokratie bestmöglich umgesetzt wird.

Diese Erinnerung an die Rechtfertigung von Demokratie hilft uns, die Erwartungen an überzeugende Kritiken zu klären. Die Triftigkeit von Kritiken, dass bestimmte ideale Standards in deliberativen Verfahren nicht vollumfänglich realisiert werden können, wäre nicht genug, um überzeugend zu sein. Es müsste vergleichend auch gezeigt werden können, dass das politische Leben in einer anderen, nicht deliberativen Ordnung demokratischer wäre.

*Baustein 2: Ein Vergleich ‚realistischer Utopien‘.* Entsprechend ihrer Zwecke lassen sich unterschiedliche Typen normativer Demokratiekonzeptionen unterscheiden. Sie können, abgehoben von allen spezifischen gesellschaftlichen Zwängen, eine allgemeine *regulative Idee* von Demokratie entwerfen. Beispiele für solche normativen Demokratievorstellungen finden sich im Lager deliberativer Demokratiekonzeptionen – etwa in dem Aufsatz von Cohen (1989). Aber sie finden sich auch in anderen Demokratiekonzeptionen. Robert Dahl (1989: 108 ff.) entwickelt unter anderem eine solche allgemeine normative Demokratiekonzeption als regulative Idee, die unbeeindruckt von allen dauerhaften spezifischen empirischen Bedingungen moderner politischer Systeme ist. Auf der anderen Seite eines solchen Kontinuums finden sich *konkrete Demokratisierungsvorschläge* für bestimmte politische Ordnungen mit ihren spezifischen empirischen Anwendungsbedingungen. Für die Diskussion zeitgenössischer normativer Demokratiekonzeptionen sind beide Typen von Idealen nur bedingt geeignet. Politiker müssen bei politischen Reformüberlegungen klugerweise existierende Präferenzen, Umsetzungschancen und nicht zuletzt das Verbesserungspotential gegenüber den real existierenden Status quo durch mögliche Reformen beachten. Würde man aber nur oder in erster Linie von diesen konkreten Rahmenbedingungen ausgehend, das hier und jetzt Mögliche als normativen Maßstab vorschlagen, stünde man vor zwei Problemen: 1. Möglich ist vieles. Wie kann aus den verschiedenen Möglichkeiten diejenige bestimmt werden, die eine möglichst große Annäherung an das Demokratieideal verspricht. Ohne die Nutzung eines abstrakteren normativen Maßstabes können wir eine solche Wahl nicht vernünftig treffen. 2. Normative Konzeptionen deliberativer Demokratie und auch die drei hier entwickelten Kritiken daran liegen nicht auf dieser Ebene der Reformpolitik. Die Kritikpunkte sind allgemeiner formuliert und nehmen kontrafaktisch an: Hätten wir eine deliberative Demokratie in einer modernen Gesellschaft unter „einigermaßen günstigen Bedingungen“ (Rawls) implementiert, dann müssten wir trotzdem demokratierelevante Abstriche in Kauf nehmen.

Regulative Ideen, zumindest in dem Sinne wie der Terminus hier verwendet wird, vermeiden dagegen die Erörterung von strukturellen Realisierungshindernissen. Es macht aber normativ einen erheblichen Unterschied, ob eine ausgewiesene Norm deshalb nicht realisiert wird, weil dauerhafte empirische Anwendungsbedingungen eine solche Realisierung verhindern („Sollen impliziert können“) oder ob die Defizite mit den ‚gewählten‘ Institutionalisierungsformen der normativen Konzeptionen zusammenhängen. Die Realisierung fundamentaler Demokratienormen, wie etwa der politischen Gleichheit, steht vor Restriktionen beider Arten. Einerseits sind in allen modernen politischen Systemen sehr viele politische Entscheidungen in unterschiedlichen Politikfeldern zu treffen und der



Demos umfasst zumeist mehrere Millionen Personen. Politische Institutionalierungsformen, die vor diesen und weiteren dauerhaften empirischen Bedingungen moderner politischer Systeme nicht einmal funktionieren können, sind auch normativ irrelevant. Das gilt beispielsweise für das von Joshua Cohen (1989) präsentierte Diskursideal freier, gleicher, von inneren und äußeren und zeitlichen Zwängen unbeeinträchtigten öffentlichen Beratungen. Vertreter deliberativer Demokratie müssen angeben können, in welchen Institutionalierungsformen (und möglicherweise auch nach welchen notwendigen Reformen) anspruchsvolle deliberative Prozesse in modernen Gesellschaften stattfinden sollen und könnten. Cohen selbst hat an anderer Stelle eine solche ‚realistische‘ Institutionalierungsform deliberativer Demokratie präsentiert (Cohen/Rogers 1995). Solche normativ durchaus immer noch sehr anspruchsvollen Institutionalierungsformen gilt es zu vergleichen und zwar deliberative und nicht deliberative.

Die oben eingeführten Kritiken an deliberativen Demokratiekonzeptionen laufen alle in eine Kritikfigur zusammen: Wenn man Deliberation zum zentralen Demokratiemodus machen würde und die auf die verschiedenen Modi wirkenden dauerhaften empirischen Restriktionen beachtet, würde sich zeigen, dass diese Restriktionen im Ergebnis weniger politische Gleichheit durch deliberative Verfahren hervorbrächten als alternative demokratische Modi.

Die angemessene Ebene, auf der Konzeptionen deliberativer Demokratie und die Alternativen ihrer Kritikerinnen diskutiert werden sollten, liegt also zwischen der von Reformpolitik und der von regulativen Ideen. In Anschluss an Rawls kann dieser Typ normativer Konzeptionen als ‚realistische Utopie‘ bezeichnet werden. Das bedeutet, dass wir – um eine Formulierung von Rawls und Rousseau zu paraphrasieren – die Institutionen der Demokratie so gestalten, wie sie unter den dauerhaften empirischen Anwendungsbedingungen sein können und die Menschen so nehmen, wie sie sind.

Warum sollten wir diesen dauerhaften Umsetzungsschwierigkeiten auch normatives Gewicht beimessen? Nehmen wir an, unter idealen Bedingungen der Freiheit und Zwanglosigkeit, effektiver Gleichheit und Inklusion sowie bei unbeschränkten Ressourcen brächten Deliberationen bessere Ergebnisse hervor als Verhandlungen oder bloße Abstimmungen. Hätte dies irgendeine praktische Relevanz, wenn es diese Diskurse weder gegeben hat, noch geben kann? Genauso wie uns Verträge nicht binden können, die wir nicht tatsächlich geschlossen haben, so können die Ergebnisse freier und gleicher und inklusiver Beratungen nicht binden, wenn sie so nicht durchgeführt worden sind. Vertreter deliberativer Demokratie müssten also entweder zeigen, dass ideale Diskurse hier und jetzt nach entsprechenden Reformen möglich sind (unter Beachtung von Kritik 2) oder aber die normativen Erwartungen an deliberative Prozesse mit den dauerhaften beziehungsweise unveränderlichen Anwendungsbedingungen in modernen Gesellschaften in Einklang bringen.

Andererseits nehmen Kritikerinnen die mit Konzeptionen deliberativer Demokratie verbundenen normativen Ansprüche nicht hinreichend ernst, wenn sie vor allem auf empirische und handlungsbezogene Umsetzungsschwierigkeiten einzelner Konzeptionen hinweisen.

Baustein 3 wird gleich die Frage behandeln, welche empirischen Anwendungsbedingungen der Demokratie in der vergleichenden Abschätzung normativer Demokratiekonzeptionen beachtet werden sollten. Was im Zuge des Vergleichs in den Blick genommen werden sollte, sind also Deliberationen, Verhandlungen, Wahl- und Abstimmungssysteme, so wie sie in modernen Gesellschaften bestmöglich tatsächlich implementiert sein

könnten. Dabei können Fälle bester empirischer Praxis und bestimmte experimentelle Forschung eine Art Proxy für die empirische Untersuchung dieser Modi sein. Die ‚Menschen so zu nehmen, wie sie sind‘, ist natürlich weniger statisch zu verstehen als die Formulierung suggerieren mag. Berücksichtigt werden sollen selbstverständlich die von den Institutionalisierungsformen beziehungsweise von den politischen Beteiligungs- oder Gelegenheitsstrukturen ausgehenden formativen Effekte auf die Kompetenzen, habituellen Dispositionen und Einstellungen der relevanten Akteure. Es sollte darüber hinaus aber keine Vorstellung einer vollständig informierten, generell auf breite politische Beteiligung eingestellte, allen Bürgertugenden gehorchende Bürgerschaft eine normative Konzeption der Institutionalisierungsformen stützen müssen. Auch normative Demokratiekonzeptionen müssen ohne den ‚neuen Bürger‘ auskommen.

*Baustein 3: Dauerhafte Anwendungsbedingungen der Demokratie.* Rawls (1975: 148 ff.) hat in der Theorie der Gerechtigkeit die relevanten „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit“ in Anschluss an Hume plausibel zusammengefasst. Die Liste ist allerdings zu lang, um sie hier sämtlich berücksichtigen zu können. Stattdessen werde ich, wiederum Rawls folgend, nur die drei wichtigsten empirischen Herausforderungen für eine angemessene normative Demokratiekonzeption in Erinnerung rufen<sup>5</sup>:

1. In freiheitlichen Gesellschaften gibt es unvermeidlich eine Vielzahl konfligierender umfassender Lehren und Lebensentwürfe. Entsprechend wird etwa anspruchsvolles und dauerhaftes politisches Engagement je nach eigenem Lebensentwurf in freiheitlichen Gesellschaften immer nur von einer Minderheit für erstrebenswert gehalten. Eine plausible Demokratiekonzeption muss mit dieser Anwendungsbedingung rechnen. Sie sollte möglichst demokratische Prozesse für pluralistische Gesellschaften entwerfen. Eine aristotelische Vorstellung des guten (politischen) Lebens, wie sie manchmal in Konzeptionen partizipativer Demokratie transportiert wird, könnte vor diesem Hintergrund problematisch sein.<sup>6</sup>
2. In modernen Gesellschaften bestehen außerdem mehr oder weniger dauerhaft Statusunterschiede, die vor allem an Klasse, Ethnie, Beruf und Geschlecht gebunden sind. Entsprechend sollte die demokratische Funktionsfähigkeit von Institutionalisierungsformen nicht davon abhängen, dass es diese Statusunterschiede nicht gibt. Eine plausible Demokratiekonzeption muss eine anspruchsvolle demokratische Praxis effektiv sichern und zwar gleichermaßen für männliche und weibliche Mitglieder, für Arme und Reiche und so weiter.

---

5 In Baustein 2 ist bereits die Vorstellung enthalten, dass es um den normativen Ausweis demokratischer Strukturen für moderne Gesellschaften geht mit einer Vielzahl an Mitgliedern und entscheidungsrelevanten Materien. Entsprechend werden bei den behandelten Institutionalisierungsvorschlägen in Abschnitt 3 solche herausgefiltert, die schon diesen einfachen Komplexitätsbedingungen nicht genügen können, also unter solchen Bedingungen nicht angemessen funktionieren. Während die drei folgenden Anwendungsbedingungen für den Vergleich demokratietheoretischer Erwartungen genutzt werden, wird erwartbares Funktionieren unter Komplexitätsbedingungen hier als Zulassungsvoraussetzung für die Teilnahme von Institutionen an dem Vergleich genutzt.

6 Michael Walzer (1970) hat die Härten und normativen Zumutungen eines dauerhaften Lebens in der partizipativen Demokratie überzeugend dargelegt. Da in freiheitlichen Gesellschaften nur wenige bereit sind, einen Großteil ihrer Abende der Politik zu opfern, führt die Annahme der Anwendungsbedingung ‚Faktum des Pluralismus‘ nicht nur dazu, dass eine solche Vision ethisch arg gefärbt wäre, sondern in der Konsequenz auch eine Statuskonsistenz zwischen bestimmten Lebensentwürfen und politischem Einfluss zu erwarten wäre.

3. Wir können schon aus praktischen Gründen häufig in Streitfällen nicht eindeutig entscheiden, was wahr und richtig ist. Die Erwartung, dass sich alle Beteiligten über Fakten und Normen einig werden, ist in modernen Gesellschaften nicht plausibel. Rawls (1998: 127 ff) hat die Konsens verhindernden „Bürden des Urteilens“ in einer Liste zusammengefasst. Weil politische Entscheidungen immer sowohl empirische wie normative Urteile voraussetzen, über die wir vernünftigerweise uneinig bleiben können, müssen innerhalb adäquater Institutionalisierungsformen Prozeduren ausgewiesen sein, die nicht an (erwartbaren) vernünftigem Dissens scheitern.

*Baustein 4. Woran erkennen wir Demokratie, wenn wir sie sehen?* Auf diese Frage gibt es eine Vielzahl unterschiedlicher, in weiten Teilen auch konkurrierender Antworten. Für unseren Vergleich brauchen wir keine umfassende Antwort, sondern einen pragmatischen Vergleichs- beziehungsweise Demokratiemaßstab, der aus der Sicht der Vertreter deliberativer Demokratie wie der hier behandelten Kritikerinnen überzeugt, dessen Anwendung über die demokratische Qualität verschiedener Demokratiekonzeptionen aufklärt, ohne bestimmte Institutionalisierungsformen per se zu bevorzugen. Folgende drei Kriterien schlage ich vor:

1. Die politischen Ansprüche der Bürgerschaft sollen möglichst die gleiche Berücksichtigung in politischen Prozessen finden.
2. Der von ‚unten‘ nach ‚oben‘ verlaufende Einfluss der Bürgerschaft einer Gesellschaft auf politische Sach- und Personalentscheidungen soll möglichst groß sein.
3. Hohe politische Beteiligung ist wünschenswert.

Politische Gleichheit, sachliche Kongruenz und soziale Inklusion sind drei normative Standards, die in modernen Gesellschaften zwar nicht vollumfänglich zu realisieren sind, von denen wir aber annehmen können, dass ein Mehr an Realisierung auch ein Mehr an Demokratie bedeutet (von möglichen *trade-offs* zwischen diesen Standards einmal abgesehen). Die drei Standards beziehen sich darauf, wie wesentliche kollektiv verbindliche politische Entscheidungen effektiv hervorgebracht werden.

Mindestens zwei kritische Überlegungen können gegen diese drei Standards vorgebracht werden: 1. Sind diese drei Demokratiestandards für Vertreter und Kritikerinnen deliberativer Demokratiekonzeptionen gleichermaßen zustimmungsfähig? 2. Bedürfen sie nicht der weiteren Explikation und Spezifizierung: Welche Ansprüche sollen wie gleich behandelt werden? Wer soll als Mitglied gelten? Hat hohe Beteiligung nur eine quantitative oder auch eine qualitative Dimension und wie misst man die Höhe? Und ist es plausibel, dass alle verschiedenen normativen Demokratiekonzeptionen tatsächlich identische Spezifizierungen dieser Kernstandards der Demokratie akzeptieren können?

Zwei kurze Antworten müssen hier genügen, auch wenn diese die Problematik nicht voll befriedigend bearbeiten: Erstens kann zumindest für Vertreter deliberativer Demokratie und die gleichheitsbezogenen Kritiken angenommen werden, dass bestimmte Varianten dieser drei Standards für sie jeweils weitestgehend akzeptabel sind beziehungsweise sein müssen, sofern nicht Demokratie selbst kritisiert wird. Zumindest die ersten beiden Standards (politische Gleichheit, sachliche Kongruenz) beziehen sich auf begriffs- und funktionsnotwendige Erfordernisse von Demokratie (Fuchs/Roller 2008). Etwas anders verhält es sich bei der Frage möglichst hoher Partizipation. Tatsächlich kennt die Demokratietheorie eine ganze Reihe von normativen Konzeptionen, in denen Partizipation bestenfalls randständige Bedeutung zugeschrieben wird oder in denen allein auf ein

Prinzip formaler politischer Chancengleichheit rekurriert wird. Mindestens drei Gründe sprechen aber dafür, Partizipation hier aufzunehmen: Erstens ist sie ein zentrales und eigenständiges Element in den einflussreichsten Konzeptionen deliberativer Demokratie. Zweitens bezieht sich die egalitäre Kritik an ihnen gerade auf diese partizipative Frage. Es wäre ein zu einfacher Trick, diese Kritik durch eine Vermeidung der Partizipationsnorm ins Leere laufen zu lassen. Und drittens hat Robert Dahl überzeugend gezeigt, dass Partizipation oder Inklusion, wie es bei ihm heißt, eine Bedingung für sachliche Kongruenz darstellt (Dahl 1989: 119 ff.).

Zweitens kann es zwischen diesen Varianten erhebliche Unterschiede geben, mit denen wir aus forschungspragmatischen Gründen großmütig umgehen sollten. Wenn verschiedene Konzeptionen etwa im Sinne des ersten Standards unterschiedliche Sorten von Ansprüchen (empirische oder deliberative gereinigte Präferenzen) für berücksichtigungswert halten, dann fragen wir jeweils bloß danach, ob und in welchem Maße ihre jeweiligen spezifischen Erwartungen empirisch in den von ihnen vorgeschlagenen Institutionalisierungsformen eingelöst werden können. Es wäre schließlich kaum angemessen, aggregative Demokratiekonzeptionen dafür zu kritisieren, dass Präferenzen nicht aufgeklärt sind, wenn dies von den Vertretern gar nicht gewünscht ist. Die Erkenntnisse im Vergleich dieser Konzeptionen kommen hier ohne Rekurs auf solche umstrittenen Spezifizierungen zustande: Zum einen kann es weiterhin innerhalb einzelner normativ prämiierter Institutionalisierungsformen Zielkonflikte beziehungsweise *trade-offs* zwischen den drei Standards geben und zum anderen kann ihre Plausibilität in der Bearbeitung der dauerhaften Anwendungsbedingungen der Demokratie geprüft werden.

Durch die vergleichende Anlage der Untersuchung vermeiden wir zudem die *threshold*-Problematik: Es kann schon aus Gründen empirischer Restriktionen nicht um eine vollständige Realisierung dieser Standards gehen und wir können auch keine genauen Mindest- oder Suffizienzmaße festlegen. Durch einen Vergleich aller relevanten Konzeptionen bezüglich ihrer jeweiligen Realisierung der Demokratienormen durch unterschiedliche Institutionalisierungsformen kann der Erfolg der unterschiedlichen Konzeptionen geordnet dargestellt werden und es zeigt sich, welche Modi im Hinblick auf welche Standards besser oder schlechter abschneiden.

Die vier Bausteine bilden zusammengenommen den theoretischen Rahmen dieser Untersuchung: Zunächst wird der Gegenstand von Demokratiekonzeptionen und entsprechenden normativen Standards ausgewiesen, nämlich kollektiv verbindliche politische Entscheidungen in modernen Gesellschaften. Für eine überzeugende Kritik an deliberativen Demokratiekonzeption reicht es nicht zu zeigen, dass eine deliberative Demokratie diese Entscheidungen nicht perfekt demokratisch hervorbrächte, sie müssen in vergleichender Perspektive zusätzlich bessere Wege aufzeigen. Die Vertreter der einflussreichsten Konzeptionen deliberativer Demokratie weisen ihre normativen Konzeptionen als ‚realistische Utopien‘ aus. Entsprechend sollte das auch der Maßstab für die Alternativkonzeptionen der Kritikerinnen sein. Anders als regulative Ideen müssen diese realistischere normativen Konzeptionen unter anderem drei dauerhafte (empirische) Anwendungsbedingungen der Demokratie in der Praxis angemessen berücksichtigen: Existierende Statusunterschiede, kultureller Pluralismus und die ‚Bürden des Urteilens‘ müssen in den vorgeschlagenen Institutionalisierungsformen adäquat bearbeitet werden. Kritikerinnen deliberativer Demokratie sollten – wie bereits erwähnt – schließlich zeigen können, dass nicht deliberative Politikmodi ‚bessere‘ Verfahren versprechen, also bezüglich der drei normativen Demokratiestan-

dards (Partizipation, politische Gleichheit und sachliche Kongruenz) ein Mehr an demokratischer Qualität zu liefern versprechen als deliberative Verfahren.

### 3. Deliberation, Verhandlung, Aggregation – ein Vergleich ihrer demokratischen Qualität

Die Kritiken an den deliberativen Demokratiekonzeptionen laufen darauf hinaus, dass im Rahmen angewandter Deliberationen normativ relevante Ungleichheitsprobleme automatisch auftreten, die in anderen Verfahren zumindest nicht in gleichem Maße zu erwarten sind. Im folgenden Unterabschnitt gehe ich der Frage nach, ob deliberative Prozesse in vergleichender Perspektive tatsächlich negative Wirkungen auf die demokratische Qualität haben.

#### 3.1 Demokratische Defizite der drei Politikmodi

Zunächst einige Anmerkungen zu dem folgenden Vergleich: Ausgangspunkt bildet die (fiktive) Annahme, das politische System einer modernen Gesellschaft sei vollständig in einem der drei Modi (Deliberation, Verhandlung, Aggregation) eingerichtet. Um den Standards für realistische Utopien zu genügen, wird dabei zunächst versucht, die drei Modi so zu konstruieren, dass sie unter den Komplexitätsbedingungen moderner Gesellschaften (Vielzahl von Mitgliedern und Vielzahl von unterschiedlichen Entscheidungen) möglichst demokratisch funktionieren. Anschließend werden an die drei Modi jeweils zwei Fragen gerichtet: 1. Welche Defizite sind im Hinblick auf die drei Demokratiestandards (Baustein 4) strukturell zu erwarten, das heißt unvermeidlich unter den ‚Anwendungsbedingungen der Demokratie‘ (Baustein 3)? 2. Kann eine politische Ordnung allein durch den jeweils behandelten Modus funktionieren oder bedarf es der Ergänzung durch andere Verfahren?

##### 3.1.1 Wahlen und Abstimmungen als ideale aggregative Demokratie?

Wahlen und manchmal auch Volksabstimmungen sind in vielfältigen Spielarten ein zentrales Institut moderner Demokratien und normativer Demokratiekonzeptionen. Nach aggregativen Demokratieverständnissen wird allein durch faire Stimmaggregation der politisch verbindliche Wille generiert. Bei Schumpeter heißt es beispielsweise: „Der Wille der Mehrheit ist augenscheinlich der Wille der Mehrheit und nicht der Wille ‚des Volkes‘.“ (Schumpeter 1975: 432) Zunächst müssen wir nun klären, welches die demokratischste Spielart im Sinne der drei Standards (politische Gleichheit, Kongruenz und Inklusion) eines solchen aggregativen Verständnisses sein kann. Zwei grundlegende Möglichkeiten kommen dabei in Betracht: zum einen eine Ordnung, die sich mehr oder weniger exklusiv auf Wahlen stützt (wie etwa in Deutschland) und eine, bei der Wahlen durch direkte Abstimmungsmöglichkeiten für das Volk ergänzt werden (wie in der Schweiz). Da prima facie nicht ausgemacht ist, welches der beiden Grunddesigns die drei Standards in höherem Maße befördert, werden beide nacheinander behandelt.

Wenn ich recht sehe, hat das bestmögliche reine Wahlmodell folgende Merkmale: 1. Auf der Stufe der über Parteien organisierten Kandidatenauswahl sichern die Parteien ih-

ren Constituencies einen effektiven Einfluss auf die Auswahl der Kandidaten. 2. In den Wahlsystemen wird das Proportionalwahlrecht angewandt und alle potentiell gleichheits-abträglichen Vorkehrungen (Quoren et cetera) möglichst minimiert. Für die Bürgerschaft bestehen zudem klare Anreize zur Wahl zu gehen (etwa eine Wahlpflicht). 3. Im Parlament wird mit absoluter Mehrheit entschieden. 4. Parlamentsentscheidungen sind weitgehend autonom und unbeschränkt möglich.<sup>7</sup>

Im Hinblick auf die oben genannten drei Demokratiestandards sieht die Bilanz einer solchen ‚besten demokratischen Wahlpraxis‘ so aus: Politische Gleichheit und Inklusion werden maximiert. Keines der anderen hier diskutierten Verfahren kann beide Standards auch nur annähernd in ähnlichem Maße realisieren. Im Hinblick auf den sachliche Kongruenz sichernden vertikalen Einfluss des Demos sind die Erwartungen allerdings minimal. Wahlen sind nur in geringem Maße sensitiv für gegebene politische Präferenzen (siehe etwa Offe 1984) und dabei nur gegenüber bestimmten politischen Grundüberzeugungen. Selbst dort besteht für die Wähler aber eine Art Demokratieparadox von Wahlen: Entweder besteht eine enge Bindung zwischen den Grundüberzeugungen einer Wählerin und einer bestimmten Partei, dann hat die Wählerin nicht wirklich eine Wahl oder die sachliche Kongruenz zwischen Wählerpräferenzen und den vorhandenen Politikangeboten ist gering, dann lässt sich durch den Wahlmechanismus eine adäquate Repräsentation von Grundüberzeugungen (sachliche Kongruenz) kaum herstellen.

Im Modell ‚Wahlen plus Volksabstimmungen‘ (Abromeit 2002) dürfte das Wahlsystem leicht modifiziert werden (Verzicht auf Wahlpflicht), weil der Teilnahme an den Wahlen nicht mehr eine überragende Bedeutung zukommt. Dafür ergänzen Volksabstimmungen mit einem anti-proportionalem Beteiligungsquorum (Hüller 2006) den über Wahlen und Parlament organisierten repräsentativen Politiksetzungsprozess. Diese Spielart einer aggregativen Demokratie vermeidet einerseits das gerade geschilderte Demokratieparadox. Die Sensitivität dieses Systems gegenüber gegebenen politischen Präferenzen ist deutlich höher als im reinen Wahlsystem. Sie ist andererseits nicht so egalitär und inklusiv wie das reine Wahlmodell. Politische Gleichheit und Inklusion bei den einzelnen Wahlen und Abstimmungen sind signifikant geringer als im reinen Wahlsystem. Bei jeder einzelnen Wahl und Abstimmung ist aus der Sicht eines ‚Durchschnittsbürgers‘ die Relevanz geringer als in dem Modell ohne Volksabstimmungen. Durch die Möglichkeit von Volksabstimmungen in Sachfragen nimmt die Relevanz von Wahlen ab und die Gegenstände der einzelnen Volksabstimmungen sind nicht immer aus der Sicht aller Bürger in gleichem Maße relevant. Kurz: Obwohl die Zahl der durchschnittlichen individuellen Beteiligungsakte in diesem Modell deutlich größer ist als im reinen Wahlmodell, nimmt der durchschnittliche Anreiz zur Beteiligung ab. Empirisch lässt sich dies für die Schweiz im Vergleich zur politischen Partizipation in anderen europäischen Demokratien belegen.

7 Eine solche wahlzentrierte normative Konzeption findet sich etwa bei McGann (2006). Aus Platzgründen kann dieses wie die folgenden Modelle nicht ausgiebig vorgestellt werden. Die Erwartung ist wie bei allen weiteren Institutionalisierungsformen auch, dass sie jeweils einer bestmöglichen Realisierung der drei Demokratiestandards im jeweiligen Politikmodus sehr nahe kommt und wir keine alternativen Institutionalisierungsformen finden, die deutlich besser geeignet wären. Erwartet wird, dass das Proportionalwahlrecht plus absolute Mehrheit im Parlament politische Gleichheit angemessener verbürgt als ein ‚first-past-the-post‘-System, weil nur das Proportionalwahlrecht gewährleisten kann, dass tatsächlich die Mehrheit der Wählerschaft für eine Regierung beziehungsweise für die sich durchsetzende Parlamentsmehrheit gestimmt hat. Politische Systeme mit Wahlpflicht haben im Durchschnitt eine signifikant höhere Beteiligung am Wahlakt. Gegenüber Wahlsystemen ohne Wahlpflicht dürften sie daher sowohl im Hinblick auf die Realisierung politischer Gleichheit und Partizipation besser abschneiden.

Im Hinblick auf die dauerhaften Anwendungsbedingungen der Demokratie fällt die Bilanz des Wahlmodus ambivalent aus. Einerseits wird man vor dem Hintergrund der Bürden des Urteilens kaum an Abstimmungen vorbeikommen. Andererseits schlagen mit abnehmender Beteiligung, die vor allem in der zweiten Grundvariante zu erwarten ist, auch die vorhandenen Statusunterschiede in einer Gesellschaft stärker auf die Wahl- und Abstimmungsergebnisse durch (Lijphart 1997). Der oben skizzierte reine Wahlmodus könnte dies zwar weitgehend verhindern, aber auf Kosten des vertikalen Einflusses der gesamten Bürgerschaft. Soweit ich sehe, gibt es innerhalb des Wahl- und Abstimmungsmodus für diesen *trade-off* keine Lösung.

Im Hinblick auf den kulturellen Pluralismus stellt sich ein besonderes Problem im Falle struktureller Minderheiten. Im Allgemeinen kann und wird im Zuge von Aggregationsprozessen zur Generierung von mehrheitsfähigen Abstimmungsalternativen oder durch Regierungswechsel ein Ausgleich geschaffen zwischen vielfältigen Positionen, gerade weil keine der vorhandenen Ausgangspositionen allein mehrheitsfähig ist. Dafür ist die Anzahl relevanter Grundpositionen in pluralistischen Gesellschaften in der Regel zu groß. Es ist aber keineswegs unwahrscheinlich, dass auch in pluralistischen Gesellschaften bestimmte Gruppen faktisch mehr oder weniger marginalisiert sind (etwa bestimmte ethnische und religiöse Minderheiten). Wenn in Deutschland darüber abgestimmt wird, ob in Städten Moscheen gebaut werden dürfen, ob Lehrerinnen Kopftücher im Unterricht tragen dürfen, in welchem Maße Ressourcen gegen das strukturelle Bildungsdefizit von Kindern mit Migrationshintergrund eingesetzt werden, wird man kaum behaupten können, über den Wahlmechanismus politische Ansprüche in gleicher Weise durchsetzen zu können. Davon sind diese strukturellen Minderheiten faktisch weitestgehend ausgeschlossen.

Sollten entsprechende Anliegen doch angemessen berücksichtigt werden, dann muss es dafür Gründe geben, die nicht mit dem Abstimmungsmodus zusammenhängen. Aber auch sonst sind Wahlen und Abstimmungen immer und irreduzibel mit Momenten der Verhandlung und Deliberation verbunden: Wahlen und Abstimmungen können nur funktionieren, wenn und insofern eine begründete Akzeptanz des politischen Rahmens (das ist das Beste, zumindest aber ein gutes demokratisches Verfahren) bereits besteht. Die Generierung abstimmungsfähiger Alternativen kann nicht allein im Abstimmungsmodus erfolgen und Meinungsbildungsprozesse über die Präferenzkonformität politischer Angebote erfolgen ebenfalls kaum als Abstimmungsprozesse.

### 3.1.2 Demokratie als Verhandlung?

Verhandlungen beziehungsweise Verhandlungssysteme haben ebenfalls ihren Sitz in der demokratischen Praxis moderner Gesellschaften. In den Dekaden nach dem Zweiten Weltkrieg haben sie auch als normative Konzeptionen die Demokratieforschung zeitweise dominiert. In normativen Konzeptionen agonaler Demokratie kommen zumindest wesentliche Elemente machtbasierten Ringens um politischen Einfluss vor – allerdings ohne dass diese Prozesse im Hinblick auf die Gewährleistung politischer Gleichheit strukturiert wären. Das Demokratieparadox der Proteste gegen ‚Stuttgart 21‘ macht dies deutlich: Es gab zwar zu jeder Zeit eine deutliche absolute Mehrheit der Bürgerschaft in Baden-Württemberg für dieses Bauprojekt, trotzdem hat der Protest dagegen die Regierung aus dem Amt gefegt. Wer laut schreit, muss nicht immer die Mehrheit oder die besseren Gründe auf seiner Seite haben. Entsprechend scheint eine egalitär strukturierte Machtpo-

litik, wie sie in bestimmten Verhandlungssystemen vorgesehen ist, die beste demokratische Praxis dieses machtgestützten Modus zu sein.

Wiederum soll zunächst ein Verhandlungsmodell skizziert werden, dass die in Baustein 4 genannten normativen Standards bestmöglich in sich aufhebt. Drei Grundpfeiler hat ein solches ideales Verhandlungsmodell: 1. Beteiligt werden in solchen Verfahren Vertreter unterschiedlicher Interessen. Die Zusammensetzung des Gremiums ist entsprechend adversativ oder gegnerschaftlich. 2. Der kommunikative Prozess soll möglichst egalitär und fair ausgestaltet sein, durch bestimmte Kommunikationsregeln, durch die Einbindung neutraler Moderationsinstanzen, gegebenenfalls durch eine gerechte Verteilung materieller Ressourcen. 3. Bindende Ergebnisse können in horizontalen Verhandlungen nur einstimmig erzielt werden. Jeder teilnehmenden Assoziation bleibt so gewissermaßen ein Vetorecht gegenüber unliebsamen Resultaten. In Verhandlungen gibt es solange keine Alternative zur Einstimmigkeit, wie nicht eine zu Wahlen analoge egalitäre Bindung an den Demos gesichert werden kann.

Zumindest in einer Hinsicht ist dieses Grundmodell, das aufgrund der sparsamen Darstellung diesen Namen kaum verdient, unterspezifiziert. Es ist nichts darüber gesagt, wie viele Assoziationen an diesen Prozessen beteiligt sein sollten. Da ich hier *trade-offs* zwischen den drei Demokratiestandards erwarte, werde ich die Frage der Beteiligung betroffener Interessen offen diskutieren. Die Beteiligungsoptionen möchte ich am Beispiel der Regulierung von Arbeitsbeziehungen durchgehen, weil dies das prominenteste Anwendungsfeld des Verhandlungsmodells ist. Die Anzahl möglicherweise betroffener Gruppen, die in Verhandlungen beteiligt werden könnten, ist hoch. Dazu zählen zunächst einmal Arbeitgeberinnen und Arbeitnehmer. Darüber hinaus sind möglicherweise Arbeitslose betroffen, die ein Interesse daran haben könnten, dass die vorhandene Arbeit anders aufgeteilt wird oder zusätzliche Arbeit geschaffen wird. Staatliche Akteure haben ein Interesse daran, dass sich im Zuge der beschlossenen Politikinhalt die Staatseinnahmen erhöhen. Konsumenten haben ein Interesse, dass sie für ihr Einkommen möglichst viele gewünschte Güter erwerben können. Frauengruppen könnten eine geschlechtsspezifische Egalisierung der Löhne einfordern, Umweltverbände könnten entsprechende Politikinhalt einer Umweltverträglichkeitsprüfung unterziehen. Zudem hängen unterschiedliche Gruppen von Beziehern von Sozialversicherungsleistungen ebenfalls von solchen Vereinbarungen ab. Innerhalb dieser ‚Betroffenengruppen‘ ließen sich wiederum vielfältige Untergruppen mit spezifischen Anliegen benennen (etwa unterschiedliche Berufsgruppen innerhalb der Arbeitnehmerschaft, unterschiedliche ideologische Ausrichtungen von Umweltinteressen et cetera). Kurz: Die Anzahl derjenigen Gruppen, die sich legitimerweise betroffen fühlen können, ist erheblich höher als diejenigen, die heute in korporatistischen Arrangements beteiligt sind. Unter sonst gleichen Umständen erzeugt eine Erhöhung der Teilnehmerzahl eine Erhöhung der Verfahrenskosten und – was problematischer ist – der Wahrscheinlichkeit, dass es nicht zu einvernehmlichen Lösungen kommt, da die Schnittmenge geteilter Ziele sich mit der Zunahme von Pluralismus in den Verhandlungen verringert. Die manchmal hervorgehobene Möglichkeit von Tauschprozessen zwischen den verschiedenen Interessengruppen kann bei tiefgreifendem Pluralismus nur sehr begrenzt weiterhelfen. Insgesamt erhöht sich der Koordinationsbedarf, der von solchen Verfahren zu leisten ist, bei einer objektiv kleineren ‚Lösungsmenge‘.

Das egalitär strukturierte Verhandlungsmodell kann entsprechend nicht zugleich ein hohes Maß an politischer Gleichheit durch pluralistische Inklusion und ein hohes Maß an vertikalem Einfluss sichern. Die aktive Bürgerbeteiligung ist zumindest in dem Refe-



renzmodell einer Verhandlungsdemokratie gering. Dagegen kann sie im ‚unstrukturierten‘ agonalen Modell von Protest und Lobbying durchaus hoch sein. Die tatsächliche Beteiligung wird dadurch allerdings ungleicher als in allen anderen hier behandelten Institutionen.

Im Hinblick auf die Anwendungsbedingungen der Demokratie hat dieses Modell verschiedene Restriktionen. Das enge Beteiligungsmodell prämiert externe Effekte, gemeinsame Lösungen auf Kosten solcher Gruppen, die nicht vetobewährt an Verhandlungen beteiligt sind. Das Einstimmigkeitserfordernis impliziert immer auch einen Status quo-Bias. Neue Lösungen kommen nur dann zustande, wenn sie aus der Sicht aller Beteiligten besser, jedenfalls nicht schlechter, also pareto-superior sind. Entsprechend ist im Verhandlungsmodus der Durchsetzung von Verbesserungen für ‚schwache Interessen‘ eine enge Grenze gesetzt.

Im Hinblick auf die angemessene Berücksichtigung des kulturellen Pluralismus schlägt natürlich der *trade-off* zwischen der Anzahl der beteiligten Gruppen und der Entscheidungseffektivität durch: die Beteiligung vieler unterschiedlicher Assoziationen blockiert die Hervorbringung anspruchsvoller Ergebnisse und wo erst gar keine Ergebnisse hervorgebracht werden, ist der vertikale Einfluss gering beziehungsweise einseitig (Aufrechterhalten des Status quo).

Schließlich ist das Verhandlungsmodell ebenfalls nur begrenzt ‚autonom‘: Es ist abhängig von der ‚staatlichen‘ Setzung eines egalitären Rahmens (dessen demokratische Legitimation nicht auf das Ergebnis von Verhandlungen zu reduzieren ist). Es muss zudem einen Konsens über die Angemessenheit des Modus und seiner Anwendbarkeit am Entscheidungsgegenstand vorausgesetzt werden können. Auch ist die Autorisierung legitimer Vertreter nicht ausschließlich über Verhandlungen möglich.

### 3.1.3 Demokratie als Deliberation?

Es ist schon bemerkenswert, dass sich für Deliberationen keine Institutionalisierungsform angeben lässt, die in ähnlicher Weise eine *best-case*-Verkörperung demokratischer Ziele darstellt. Wir finden normative Konzeptionen deliberativer Demokratie, die im institutionellen Rahmen von Verhandlungsprozessen durchgeführt werden sollen (Cohen/Rogers 1995; Dryzek 1990; 2000), in der Öffentlichkeit (Habermas 1992), im Parlament (Mill 1861/1971), in einem ‚House of Lots‘ (Buchstein 2009), in Agenturen (Majone 1998, 1999; Pettit 2004) oder sogar in Gerichten (Gargarella 2006) oder repräsentativ zusammengesetzten Bürgerberatungen (Fishkin 1995; 2009). Zumeist streben Vertreter deliberativer Demokratiekonzeptionen eine Kombination verschiedener, jeweils im deliberativen Modus operierende Institutionalisierungsformen an (Habermas 1992; Schmalz-Bruns 1995). Im Hinblick auf die drei Demokratiestandards scheint mir ein Vorschlag von Hubertus Buchstein (2009: 397 ff.) bedenkenswert, die EU um eine Kammer zu erweitern, die aus Bürgerinnen der Mitgliedsstaaten zusammengesetzt ist, die jeweils nach dem Zufallsprinzip bestimmt werden und für eine in Jahren gemessene Dauer die europäische Politik beeinflussen soll.

Wie ist ein solches *House of Lots* vor dem Maßstab der drei Demokratiestandards zu bewerten? Die politische Gleichheit kann aufgrund der Zufallsauswahl der Beteiligten in hohem Maße realisiert werden. Zumindest können wir erwarten, dass bestehende politische Präferenzen und Statusunterschiede in einer Gesellschaft sich in den Mitgliedern

dieser Loskammer spiegeln. Nun stellt sich aber die Frage, ob innerhalb der Beratungen alle Teilnehmer gleiche deliberative Chancen haben oder ob in der deliberativen Praxis bestimmte Statusgruppen im Vorteil sind?

Zweifelsohne wirken in deliberativen Verfahren Statusunterschiede (wie Bildung, Einkommen, Geschlecht) und andere persönliche Merkmale (wie etwa Selbstvertrauen, Größe oder Schönheit der Personen) darauf, wer sich in welchem Maße mit Argumenten und Positionierungen einbringt. Nun handelt es sich bei der Loskammer aber um (a) eine vergleichsweise große Gruppe, die im Hinblick auf (b) Statusunterschiede und (c) ideologische Positionen heterogen zusammengesetzt ist. Entsprechend ist zunächst einmal zu erwarten, dass sich innerhalb der Loskammer Arbeitsteilungen und Repräsentationsmuster ausbilden. Während bei Deliberationen in unstrukturierten Kleinstgruppen Statusunterschiede sich vergleichsweise einfach übertragen in politischen Einfluss, ist dies unter den Bedingungen (a) bis (c) kaum anzunehmen. Nehmen wir an, dass politische Überzeugungen sich bei einem bestimmten Gegenstand auf der politischen Agenda nach nationaler Herkunft unterscheiden. Dann bilden diese ‚ideologischen Einheiten‘ die Statusunterschiede innerhalb ihrer Subgruppe ab. Vielleicht differenzieren sich innerhalb dieser Gruppen Sprecher heraus und so weiter, aber es ist – auch empirisch – nicht zu sehen, dass so automatisch bestimmte Positionen privilegiert würden aufgrund des Einflusses bestehender sozialer Ungleichheiten (Luskin 2002).<sup>8</sup>

Der vertikale Einfluss einer solchen Loskammer hängt offensichtlich in hohem Maße mit ihrer Einbettung in das politische System (Konsultations- und Entscheidungskompetenzen) und mit bestimmten prozeduralen Rahmenbedingungen (Dauer, Entscheidungsregel et cetera) zusammen. Anders als bei Wahlen und Verhandlungen haben Deliberationsprozesse zumindest die Chance, einen *trade-off* zwischen politischer Gleichheit und vertikalem Einfluss zu vermeiden und zwar aus zwei Gründen: Die Anzahl beteiligter Akteure kann durch die nicht adversative Zusammensetzung höher ausfallen als in Verhandlungssystemen, ohne dass automatisch die Entscheidungsfähigkeit im Verfahren untergraben wird. Anders als bei Volksabstimmungen lassen sich anspruchsvolle Beratungen stärker im Sinne der Gewährleistung politischer Gleichheit strukturieren.

Allerdings ist die aktive Beteiligung der Bürgerschaft im Sinne der Inklusion gering. Schließlich ist sie weitgehend begrenzt auf diejenigen, die Mitglied in der Loskammer sind. Anders als in Verhandlungssystemen ist nicht zu erwarten, dass über die direkt beteiligten Personen ein hohes Maß an indirekter Beteiligung induziert wird (wie dies im Falle von *Constituencies* von solchen Assoziationen möglich ist, die an Verhandlungsprozessen beteiligt sind).

Wie bei den anderen beiden Verfahrenstypen ist die Selbstgenügsamkeit deliberativer Prozesse begrenzt: Selbst nach umfassenden Diskursen ließe sich nicht in jedem regelungsbedürftigen Fall die eine angemessene Lösung benennen, bei ethischen Fragen (im Sinne Habermas') ist dies prinzipiell nicht zu erwarten. Bei hinreichend großer Beteiligung und vor dem Hintergrund der Bürden des Urteilens und dem kulturellen Pluralismus sind Beratungen nicht ohne Abstimmungen am Ende des Verfahrens denkbar. Selbst der institutionelle Rahmen einer Loskammer kann zudem nicht gewährleisten, dass die Betei-

8 Ob die von Buchstein avisierte Teilnehmerzahl im Falle der EU hoch genug wäre, um den Einfluss sozialer Ungleichheiten tatsächlich institutionell zu neutralisieren, wäre zu klären. Sämtliche Verfahren werden hier aber nur im Rahmen nationalstaatlicher politischer Ordnungen diskutiert und für diesen Fall ließe sich die Repräsentativität wohl sichern.

lichten ausschließlich im Modus des Argumentierens interagieren. Ähnlich wie in den offiziellen EU-Arenen könnte über den Ausgleich bestimmter nationaler Interessen zwischen den Beteiligten im Verhandlungsmodus nach Kompromissen gesucht werden. Und im Falle der Loskammer ist das Verfahren von vornherein nur dazu vorgesehen, den regulären Politikprozess zu ergänzen, ihn um die aufgeklärte Meinung des ‚einfachen Bürgers‘ anzureichern.

### 3.2 Ist die demokratische Qualität von deliberativen Verfahren strukturell geringer als die alternativer Verfahren?

Die in Abschnitt 1 rezipierte Kritik an normativen Konzeptionen deliberativer Demokratie ist – mindestens implizit – vergleichend ausgerichtet. Nur wenn die in Bezug auf anspruchsvolle Beratungen konstatierten Probleme in anderen Verfahren nicht auftreten würden, kann sie einen überzeugenden Punkt machen. Denn dass deliberative Praktiken anspruchsvolle demokratische Standards nicht perfekt umsetzen, ist trivial. In Abschnitt 3.1 ist nun versucht worden, einen solchen Vergleich über unterschiedliche Verfahren hinweg durchzuführen und dabei auf einen üblichen Trick zu verzichten, nämlich die schlechte empirische Praxis von dem, was wir nicht wollen, zu vergleichen mit einer idealen Theorie von dem, was wir wollen. Der Vergleich kann dadurch fair gestaltet werden, dass jeweils empirisch die Leistungen dieser Verfahren untersucht werden oder jeweils ideale Institutionalisierungen. Da es hier darum geht, die normative Reichweite solcher Prozesse abzuschätzen, sollten die idealen Prozeduren verglichen werden.

Der Vergleich selbst hat eindeutige Befunde hervorgebracht:

1. Keines der drei politischen Verfahren realisiert die drei Demokratiestandards perfekt oder nahezu perfekt. Keines der drei Verfahren realisiert die Standards besser als die anderen Verfahren. Im Vergleich der drei Verfahren maximieren Wahlen und Abstimmungen die Höhe der Beteiligung. Allerdings können sie unter den ‚Anwendungsbedingungen der Demokratie‘ politische Gleichheit nur auf Kosten des vertikalen Einflusses gewährleisten (oder anders herum). Verhandlungen sind in partizipativer Hinsicht mager und stehen aufgrund der adversativen Zusammensetzung der Verfahren vor dem gleichartigen *trade-off* wie die Wahl- und Abstimmungssysteme zwischen politischer Gleichheit und sachlicher Kongruenz. Nur in der Praxis der Deliberation kann dieser *trade-off* weitestgehend durch das institutionelle Design neutralisiert werden. Die tatsächliche Partizipation der Bürgerschaft ist dabei aber ebenfalls gering.
2. Keines dieser drei Verfahren ist selbstgenügsam in dem Sinne, dass eine politische Ordnung allein in diesem Modus funktionieren könnte beziehungsweise allein als eine Kombination unterschiedlicher konkreter Verfahrenstypen, die sämtlich einem der drei Modi zuzuordnen wären.

Damit ist die mit den oben entwickelten Kritiken an deliberativen Demokratievorstellungen mindestens implizit verbundene Grundannahme, dass in einer demokratischen Ordnung entweder die Relevanz von Deliberationen, Verhandlungen und anderen machtgestützten Prozessen oder von Wahlen und Abstimmungen maximiert werden sollte, unplausibel. Stattdessen sollte über das adäquate Mischungsverhältnis dieser Modi in einer politischen Ordnung gestritten werden. Empirisch ist in einem fairen Vergleich bester

Praktiken nämlich gezeigt worden, dass Demokratisierungsdefizite zumindest in Teilen komplementär sind. Entsprechend stellt sich die Vermutung, dass bestimmte Kombinationen dieser Verfahrensmodi eine bessere Demokratiebilanz haben könnten. Die demokratische Qualität von Wahlen und Abstimmungen dürfte auch von der Qualität vorgängiger öffentlicher Beratungen abhängen. Wenn politische Präferenzen im Sinne der ersten Anwendungsbedingung pluralistisch sind, im politischen (Abstimmungs-)Prozess daher mit einer Vielzahl an potentiellen Abstimmungsalternativen zu rechnen ist, dann steigt die Gefahr irrationaler Aggregationseffekte (wie das sogenannte cycling). Deliberationen (und Verhandlungen) könnten zumindest helfen, wenn nicht gar notwendig sein, um politische Gleichheit in Abstimmungsprozessen mit einer Vielzahl von Alternativen zu gewährleisten. Andersherum haben Vertreter deliberativer Demokratie die Vernünftigkeit von Mehrheitsentscheiden zum Abschluss von Beratungsprozessen unter der Bedingung von ‚Bürden des Urteilens‘ betont (Habermas 1992: 371; Rawls 1975: 392 ff.; 2002).

Verhandlungssysteme ließen sich – theoretisch jedenfalls – auch dadurch egalisieren, dass zuvor darüber abgestimmt wird, wer zu einer Verhandlung mit welchem Stimmgewicht zugelassen wird. Durch eine solche ‚aggregative Rahmung‘ von Verhandlungsprozessen ließe sich der Zielkonflikt zwischen politischer Gleichheit und sachlicher Kongruenz in Verhandlungssystemen zumindest abmildern.

Theoretisch lassen sich die Modi Verhandlungen und deliberative Verständigungsprozesse klar voneinander unterscheiden. In der Praxis politischer Kommunikationen sind Verhandlungs- und Argumentationsmodus für Teilnehmende und für Beobachter in konkreten politischen Verfahren nicht immer einfach und klar zu trennen. Das wird schon daran sichtbar, dass dieselben institutionellen Arrangements und Verfahren von Vertretern beider Politikmodi in Beschlag genommen werden. Vor allem hängen erfolgreiche Verhandlungen in pluralistischen Arrangements von Voraussetzungen ab, die zwar durch gute Argumente, nicht aber durch Verhandlungsmacht erzeugt werden können. Gemeint sind etwa die allgemeine Akzeptanz eines fairen Verhandlungsrahmens, der Verzicht auf bestimmte illegitime Praktiken sowie ein „compromising mindest“ (Gutmann/Thompson) der Beteiligten. Solche Inseln gemeinsamer Überzeugungen und Verständigungsorientierung in Verhandlungsprozessen lassen sich auch als deliberativ erzeugte Vorverständnisse oder Kommunikationsrahmen deuten. Deliberative Elemente können dann im Rahmen eines Verhandlungsdesigns helfen, die Menge geteilter Ziele und damit die Wahrscheinlichkeit von Kompromissen in pluralistischen Settings zu erhöhen. Außerdem lassen sich über deliberative Rahmungen bestimmte, aus demokratietheoretischen Erwägungen unerwünschte Effekte (wie etwa der Status quo-Bias von Verhandlungssystemen) vermeiden.

### 3.3 Der Sinn der Kritiken

Normative Demokratiekonzeptionen zielen darauf, ein bestimmtes Set von Institutionalisierungsformen auszuweisen, welches im Zusammenspiel von unterschiedlichen Politikmodi und Einzelinstitutionen demokratische Qualität verbürgt. Entsprechend der bisherigen Argumentation in diesem Aufsatz sollen (verschiedene) Deliberationsverfahren darin ihren Platz finden und zwar kombiniert mit anderen Verfahren, die den Modi Aggregation und Verhandlung zuzuordnen sind. In solchen normativen Ordnungen müssen nicht nur die demokratiebezogenen Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Institutio-

nalierungsformen diskutiert werden. Es ist darüber hinaus nicht klar, dass eine Kombination der drei idealen Modi sich automatisch zu einer idealen Gesamtordnung ergänzt. Weder ist zu erwarten, dass dies allein schon hinreichend sein muss, noch müssen die besten Einzelinstitutionen zusammen auch die besten Ergebnisse auf der Makroebene erzeugen.

Entsprechend müssen auf der Suche nach einer möglichst demokratischen Ordnung Beratungsprozesse jenseits idealer Loskammern in die Untersuchung einbezogen werden. Deliberationen in der Öffentlichkeit, in Parlamenten, Gerichten und in der Verwaltung dürften relevant sein. In all diesen Prozessen können die von den Kritikerinnen monierten Demokratiedefizite durchaus auftreten. Entsprechend kann die systematische Abarbeitung an diesen Kritiken helfen, den normativ wünschenswerten Sitz deliberativer Verfahren in einer normativen Demokratiekonzeption zu fixieren.

So werden Statusunterschiede, die die Ursache für die Elitismuskritik sind, in unstrukturierten Beratungsprozessen deutlich stärker durchschlagen als in solchen, in denen Beteiligung und Beratungsprozesse durch neutrale Instanzen strukturiert werden. Und je anspruchsvoller adäquate Beiträge in deliberativen Verfahren sind, desto ungleicher dürfte (unter sonst gleichen Bedingungen) die tatsächliche Beteiligung ausfallen. Wenn die Loskammer im Hinblick auf die Vermeidung der Durchsetzung von Statusunterschieden am positiven Ende des Kontinuums zu verorten ist, dann sind Deliberationen in der Öffentlichkeit, zwar nicht in ideologischer, aber in Hinsicht auf die Statuszugehörigkeit der Sprecher, eher am anderen Ende zu verorten.

Untergräbt eine egalitäre Deliberationen ermöglichende Sozialpolitik die Demokratie? Die Antwort fällt ambivalent aus. Je mehr unstrukturierte und anspruchsvolle deliberative Prozesse auf Basis freiwilliger Teilnahme die Referenzinstitution deliberativer Demokratie bilden, desto mehr hängt eine effektive politische Chancengleichheit von dem Erfolg einer solchen Sozialpolitik (mit unbestreitbar extrem hohen Kosten) ab. Da andere deliberative Institutionalisierungsformen, wie die Loskammer, auch unter der Anwendungsbedingung sozialer Ungleichheiten demokratischere Ergebnisse versprechen, muss dieses Problem normative Konzeptionen deliberativer Demokratie nicht zu sehr treffen.

Bleibt die Frage des Rationalitätsbias deliberativer Verfahren. Anders als im Falle der beiden bereits behandelten Kritikstrategien stellen sich hier vorab zwei Schwierigkeiten. Zum einen haben entsprechende Kritiken nicht die oben diskutierte Loskammer im Auge, sondern vielleicht Überlegungen für ein *House of Scholars* (Bell 1999) oder eine *depoliticized democracy* (Pettit 2004). Gezeigt werden müsste dann aber auch, dass sich deliberative Demokratiekonzeptionen entweder auf solche Hauptinstitutionalisierungsformen einlassen müssen (was die überwiegende Zahl der Vertreter deliberativer Demokratie explizit nicht tut), oder dass diese Expertenarenen im institutionellen Arrangement dominant wären. Dieser Beweis steht noch aus.

Zum anderen ist hier zumindest ein Teil des normativen Programms der Kritikerinnen umstritten: Die Teilnahme an politisch relevanten Beratungen etwa über die empirische Frage, ob es zu einem Klimawandel kommt und welche Folgen das für bestimmte Gruppen von Betroffenen haben wird, werden zweifelsohne dominiert von Personen mit hoher (naturwissenschaftlicher) Bildung. Es ist nun aber schwer zu sehen, dass solche Beratungen gänzlich unerwünscht sind in modernen Gesellschaften und dass ihre Ergebnisse automatisch statusgruppenbezogen unfair wirken. Die eigentliche Frage sollte sein, ob sol-

che durchaus wünschenswerten Expertendiskurse eingebettet sind in einen sozialstratifikatorisch weniger auffälligen politischen Beratungsprozess über die angemessene Ausrichtung einer Klimaschutzpolitik, ihrer politischen Ziele, der Verteilung der mit einer effektiven Umsetzung verbundenen Belastungen und anderer politisch relevanter Teilfragen. Wenn diese Diskursdifferenzierungserwartung normativ angemessen ist, dann stellt sich zusätzlich zu den bereits behandelten Kritiken nur das weitere Problem einer möglichen (politischen) Verselbständigung von Expertendiskursen – und das scheint in weiten Teilen mit politischer und institutioneller Phantasie handhabbar zu sein.

#### 4. Schluss

Kritikerinnen von deliberativen Demokratiekonzeptionen erwarten einen negativen Zusammenhang zwischen anspruchsvollen Beratungsprozessen und wirksamer politischer Gleichheit und lehnen solche normativen Konzeptionen daher ab. In diesem Aufsatz wurde versucht, diesen Kritiken einen vernünftigen Platz zuzuweisen – und der ist eng begrenzt. Weder können diese Kritikerinnen auf ein alternatives normatives Programm verweisen, das ohne Deliberation auskommen kann, noch gibt es normative Alternativen, die nicht auf demokratische *trade-offs* und Defizite stoßen. Trotzdem kann die systematische Berücksichtigung solcher Kritiken helfen, in normativer Forschungsausrichtung das institutionelle Design anspruchsvoller Demokratievorstellungen – unter Einbezug deliberativer Verfahren – zu verbessern.

#### Literatur

- Abromeit, Heidrun, 2002: Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie, Opladen.
- Arneson, Richard J., 2004: Democracy is Not Intrinsically Just. In: Keith Dowding / Robert E. Goodin / Carole Pateman (Hg.), *Justice and Democracy. Essays for Brian Barry*, Cambridge.
- Bächtiger, André / Niemeyer, Simon / Neblo, Michael / Steenbergen, Marco R. / Steiner, Jürg, 2010: Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots and Complementarities. In: *Journal of Political Philosophy* 18, 32–63.
- Bell, Daniel, 1999: Democratic Deliberation: The Problem of Implementation. In: Stephen Macedo (Hg.), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford, 70–87.
- Besson, Samantha / Martí, José Luis / Seiler, Verena, 2006 (Hg.): *Deliberative Democracy and Its Discontents*, Hampshire / Burlington.
- Bohman, James, 1997: Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources, and Opportunities. In: James Bohman / William Rehg (Hg.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.) / London, 321–348.
- Bohman, James / Rehg, William, 1997 (Hg.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.) / London.
- Buchstein, Hubertus, 2009: Demokratie und Lotterie. Das Los als politisches Entscheidungsinstrument von der Antike bis zur EU, Frankfurt (Main).
- Christiano, Thomas, 1996: *The Rule of the Many*, Boulder (Col.).
- Christiano, Thomas, 2008: *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*, Oxford.
- Cohen, Joshua, 1989: Deliberation and Democratic Legitimacy. In: Alan Hamlin / Philip Pettit (Hg.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford, 18–34.
- Cohen, Joshua / Rogers, Joel, 1995 (Hg.): *Associations and Democracy*, London / New York.
- Dahl, Robert A., 1989: *Democracy and its Critics*, New Haven / London.

- Dryzek, John S., 1990: *Discursive Democracy. Politics, Policy, and Political Science*, Cambridge.
- Dryzek, John S., 2000: *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford.
- Eriksen, Erik Oddvar, 2007: *Deliberation und demokratische Legitimität in der EU – Zwischen Konsens und Kompromiss*. In: Benjamin Herborth / Peter Niesen (Hg.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Frankfurt (Main), 294–320.
- Estlund, David M., 2008: *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton.
- Fishkin, James S., 1995: *The Voice of the People. Public Opinion and Democracy*, New Haven / London.
- Fishkin, James S., 2009: *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford.
- Forst, Rainer, 2007: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main).
- Fuchs, Dieter / Roller, Edeltraud, 2008: *Die Konzeptualisierung der Qualität von Demokratie. Eine kritische Diskussion aktueller Ansätze*. In: André Brodocz / Marcus Llanque / Gary Schaal (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden, 77–96.
- Gargarella, Roberto, 2006: *Should Deliberative Democrats Defend the Judicial Enforcement of Social Rights?* In: Samantha Besson / José Luis Martí (Hg.), *Deliberative Democracy and Its Discontents*, Hampshire / Burlington, 233–252.
- Gaus, Gerald F., 1996: *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, New York.
- Gutmann, Amy / Thompson, Dennis, 1996: *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.) / London.
- Habermas, Jürgen, 1992: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt (Main).
- Hüller, Thorsten, 2006: *Herrschaft des Quorums? Zur Lösung eines Problems direkter Demokratie*. In: *Zeitschrift für Parlamentsfragen* 37, 823–833.
- Jörke, Dirk, 2010: *Das Versprechen der Demokratie und die Grenzen der Deliberation*. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 20, 269–290.
- Knight, Jack / Johnson, James, 1997: *What Sort of Equality Does Deliberative Democracy Require?* In: James Bohman / William Rehg (Hg.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.) / London, 279–320.
- Lijphart, Arend, 1997: *Unequal Participation: Democracy's Unresolved Dilemma*. In: *American Political Science Review* 91, 1–14.
- Luskin, Robert C. / Fishkin, James S. / Jowell, Roger, 2002: *Considered Opinions: Deliberative Polling in Britain*. In: *British Journal of Political Science* 32, 455–487.
- Majone, Giandomenico, 1998: *Europe's 'Democratic Deficit': The Question of Standards*. In: *European Law Journal* 4, 5–28.
- Majone, Giandomenico, 1999: *The Regulatory State and its Legitimacy Problems*. In: *West European Politics* 22, 1–24.
- McGann, Anthony, 2006: *The Logic of Democracy*, Ann Arbor.
- Mill, John Stuart, 1861/1971: *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie*, Paderborn.
- Mouffe, Chantal, 1999: *Deliberative Democracy and Agonistic Pluralism?* In: *Social Research* 66, 745–758.
- Mutz, Diana C., 2006: *Hearing the Other Side: Deliberative Versus Participatory Democracy*, Cambridge.
- Peter, Fabienne, 2007: *The Political Egalitarians Dilemma*. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 10, 373–387.
- Peters, Bernhard, 2001: *Öffentliche Deliberation*. In: Lutz Wingert / Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt (Main), 655–677.
- Pettit, Philip, 2004: *Depoliticizing Democracy*. In: *Ratio Juris* 17, 52–65.
- Rawls, John, 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 1998: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 2002: *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*. In: John Rawls (Hg.), *Das Recht der Völker*, Berlin / New York, 165–218.
- Sanders, Lynn M., 1997: *Against Deliberation*. In: *Political Theory* 25, 347–376.

- 
- Schaal, Gary S. / Ritzki, Claudia, 2009: Empirische Deliberationsforschung, MPIfG Working Paper 09/9, Köln.
- Schmalz-Bruns, Rainer, 1995: Reflexive Demokratie. Die demokratische Transformation moderner Politik, Baden-Baden.
- Schumpeter, Joseph A., 1975: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, München.
- Shapiro, Ian, 1999: Enough of Deliberation. In: Stephen Macedo (Hg.), *Deliberative Politics*, New York / Oxford, 28–38.
- Walzer, Michael, 1970: A Day in the Life of a Socialist Citizen. In: Michael Walzer (Hg.), *Obligations. Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge (Mass.), 229–238.
- Young, Iris M., 2001: Activist Challenges to Deliberative Democracy. In: *Political Theory* 29, 670–690.



# Grenzfiguren

## Über Staatenlosigkeit, undokumentierte Migration und die Permanenz der Grenze

*Julia Schulze Wessel\**

**Schlüsselwörter:** Flüchtling, undokumentierte Migration, Grenze, Nationalstaat, Exklusion, Recht

**Abstract:** Diesem Artikel liegt die These zugrunde, dass der heutige Flüchtling nicht mehr, wie noch von Hannah Arendt vorgenommen, als Figur der Exklusion, sondern als Grenzfigur beschrieben werden muss. Dabei kann Grenze nicht mehr traditionell als feste Linie zwischen zwei Territorien verstanden werden, sondern als Grenzraum, der den Flüchtling vom Recht trennt. Anders als Arendt, die bereits die Trennung zwischen Flüchtling und Recht betonte, kann jedoch heute nicht mehr vom Rechtsentzug, sondern vom Rechtsvorenthalt gesprochen werden.

**Abstract:** This essay argues that the refugees of our time can no longer be depicted as figures of exclusion in the sense that Hannah Arendt understood them. Rather, they can best be described as “borderline” figures. The border is the specific territory of the refugees that separates the refugee from the law. Arendt emphasized the separation between refugee status and the law, that is, the fact that they were *deprived* of rights which they once had. Today, however, it would be more accurate to say that rights are *withheld* from refugees.

### 1. Das Jahrhundert der Flüchtlinge

Das zwanzigste Jahrhundert gilt vielen als ein ‚Jahrhundert der Flüchtlinge‘ (siehe zum Beispiel Benhabib 2004: 6). Aber Flucht, Vertreibung und Auswanderung ist der menschlichen Geschichte ebenso bekannt wie die Versuche, Fremde zu integrieren, Fliehenden zu helfen und sie aufzunehmen oder auch sie abzuweisen und Gastfreundschaft zu verweigern. Wenn jedoch vom ‚Jahrhundert der Flüchtlinge‘ die Rede ist, impliziert diese Aussage eine Veränderung gegenüber vorangegangenen Zeiten, seien sie quantitativer oder qualitativer Natur. Als paradigmatisch für diesen Blick auf das zwanzigste Jahrhundert gilt wohl Hannah Arendt, die wie keine zweite politische Denkerin die Flüchtlinge und Staatenlosen als Figuren einer Zeitenwende, als negative Avantgarde, als Vorboten einer Unterbrechung der geschichtlichen Kontinuität gedeutet hat. Schon früh beharrte sie auf dem Unterschied zwischen den Flüchtlingsschicksalen des Zwanzigsten Jahrhunderts mit den vorangegangenen Formen der Flucht (Arendt 1986: 7).

---

\* Dr. Julia Schulze Wessel, Technische Universität Dresden  
Kontakt: julia.schulze\_wessel@tu-dresden.de

Die Gründe für Flucht und Migration, die Formen des Ausschlusses und die Figur des Flüchtlings und Auswanderers<sup>1</sup> unterlagen durch die Zeiten hindurch einer stetigen Wandlung. Die historischen, gesellschaftlichen und politischen Umstände unterscheiden sich, sie bringen und brachten immer wieder neue und veränderte Formen von Ausschluss und Flucht hervor. Insofern wäre die These Arendts banal, zielte sie lediglich auf die veränderten Umstände der Flucht, die auch die Figur des Flüchtlings selbst offenkundig prägen. Jedoch ließ Arendt, die selbst vor den Nationalsozialisten fliehen musste, schon früh das Gefühl nicht los, dass mit den Flüchtlingen der Kriegs- und Zwischenkriegszeit eine neue, historisch bislang unbekannte politische Figur auf der Bühne des nationalstaatlich organisierten Europas getreten sei. Diese aus ihrem persönlichen Erleben gewonnene Einsicht wird sie später theoretisch zu fassen versuchen. Mit Arendt lassen sich also die vor und im Nationalsozialismus staatenlos gemachten Flüchtlinge in die vorangegangenen Erzählungen von Flucht und Migration nicht einreihen, im Gegenteil, sie führt die Flüchtlinge der Kriegs- und Zwischenkriegszeit als politische Figuren ein, die mit dieser Vorgeschichte brechen und etwas ganz Neues, Unbekanntes in die Geschichte der Menschheit einführen.

Hannah Arendt ist in der politischen Ideengeschichte die erste gewesen, die sich der Figur des Flüchtlings systematisch und an Begriffen der Politischen Theorie geschulten Analyse genähert hat. Inspiriert von den integrativen Momenten republikanischen Denkens, verweist sie auf das Unmenschliche, das durch die Staatenlosen und Flüchtlinge nach dem Ersten Weltkrieg in die europäische Welt gekommen sei. Arendt ist mit ihrer Auseinandersetzung über die Aporien der Menschenrechte zur integralen Bezugsgröße geworden, wenn heute in der Politischen Theorie das Thema Flucht und Migration aufgenommen wird. An sie schließen Denkerinnen und Denker wie Seyla Benhabib (vgl. Benhabib 2004; 2008) und Giorgio Agamben (vgl. Agamben 2002) an, Jürgen Habermas (vgl. Habermas 1994: 651) beruft sich auf sie ebenso wie Etienne Balibar (vgl. Balibar 1993: 166 ff.) oder Jacques Derrida (vgl. Derrida 1999: 96). Bis heute gibt es somit in der Politischen Theorie, aber auch in verschiedenen anderen wissenschaftlichen Beiträgen um die aktuelle Situation undokumentierter Flüchtlinge einen Rekurs auf Arendt, der die Parallelen stärker macht als die Unterschiede.<sup>2</sup> Allerdings, so die These dieses Aufsatzes, kann der heutige Flüchtling nicht mehr in Arendts Kategorien verstanden werden. Sie hatte ihn noch in den traditionellen Begriffen des Nationalstaats, als Ausnahme der Dreieinigkeit von Volk-Staat-Territorium, zu fassen versucht, als Figur der Exklusion, für die die Grenze bedeutungslos geworden ist. Dagegen möchte ich den Flüchtling als Grenzfigur einführen, als Akteur eines postnationalen Grenzraums.

Zunächst werde ich kurz Hannah Arendts politische Theorie des Flüchtlings rekonstruieren und zeigen, dass Arendt den Flüchtling als Figur der Exklusion, hervorgegangen aus dem Rechtsentzug durch den nationalstaatlichen Souverän, bestimmt. Das Recht ist die zentrale Kategorie, die alle weiteren Bezüge zwischen Flüchtling und nationalstaatlicher Ordnung strukturiert. Die Grenze, die noch bei Arendt für die Staatenlosen vollkommen unbedeutend war, wird heute zentral, um den Flüchtling beschreiben zu können. Um diese These entfalten zu können, soll zunächst der hier verwendete Flüchtlingsbegriff dargelegt werden. Anschließend werde ich anhand der europäischen Grenzpolitik zeigen,

1 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit des Textes werde ich nicht immer beide Geschlechter benennen, sondern mal die männliche und mal die weibliche Form verwenden. An dieser Stelle sei auch den anonymen Gutachterinnen für die hilfreiche Kritik gedankt.

2 Als Beispiele seien hier genannt: Agier (2008); Buckel/Wissel (2010: 34); Diner (1998: 293–306); Meints-Stender (2007: 251–258); Haddad (2003: 297–322); Hayden (2008: 248–269).

dass aus der Perspektive des Flüchtlings Grenze nicht mehr traditionell als statische Linie, die ein nationales Territorium souveräner Rechtshoheit umgibt, verstanden werden kann. Stattdessen ist die Grenze zu einem deterritorialiserten Grenzraum geworden, den eine ungeheure Dynamik kennzeichnet. In diesem Raum bewegt sich der heutige Flüchtling als eine Figur, die die Grenze selbst mit konstituiert und die ihr kaum noch entkommen kann. Insofern sind die Unterschiede zu Arendt unverkennbar. Allerdings möchte ich zum Schluss zeigen, dass die postnationale Grenzkonstellation (vgl. Vobruba 2010: 434) für die Flüchtlinge Konsequenzen hat, die wieder zu Arendt zurückführen.

## 2. Hannah Arendt über die Exklusion von Mitgliedern

Arendts Analyse der Situation der Staatenlosen ist implizit getragen von der Einsicht, dass die Figur des Flüchtlings nur in ihrem spezifischen Spannungsverhältnis zum Nationalstaat verstanden werden kann. Er ist nicht einfach der Andere, der Ausgeschlossene, das Gegenüber des Staatsbürgers oder der Nation, sondern nur in Bezug auf die nationalstaatliche Ordnung und in Wechselseitigkeit mit ihr zu charakterisieren. Arendt dechiffriert mit dieser Figur die Grundlagen eines spezifischen Nationenbegriffs, setzt beide in ein unmittelbares, reziprokes Verhältnis. Entstanden sind Flüchtlinge und Staatenlose aus der Logik des modernen, national organisierten Staates, dem ein ethnisch geschlossenes Volk angehört. Der Zufall der Geburt, der Zufall der Zugehörigkeit wurde so innerhalb der Staaten zum existentiellen Merkmal, das zwischen Mitgliedschaft und Ausschluss bestimmte (vgl. Arendt 1991: 422–471).

Dieser Ausschluss bedeutete Rechtlosigkeit. Das Recht erweist sich bei Arendt als die zentrale Kategorie, durch die die Figur des Flüchtlings überhaupt erst verstanden werden kann. Es markiert die Grenze zwischen Einschluss und Ausschluss wie keine andere Kategorie – zeigt die Grenze zu vorangegangenen Jahrhunderten<sup>3</sup> und die Grenze zu anderen politischen Figuren wie dem Staatsbürger. Und es ist eine endgültige Unterscheidung. Denn es geht Arendt nicht darum, dass Flüchtlinge und Staatenlose dieses oder jenes Rechts beraubt worden waren, sondern des Rechts überhaupt (vgl. ebd.: 461, 463, 468).

Anhand der Figur des Flüchtlings sieht Arendt zwei grundlegende Rechte scheitern: das Asylrecht und das Menschenrecht. Während das Asylrecht auf eine jahrtausendealte Tradition zurückblicken kann und Arendt als „eines der ältesten und heiligsten Pflichten abendländischer Staaten und eines der ältesten und heiligsten Rechte abendländischer Menschen“ (Arendt 1989: 150) gilt, so sind die Menschenrechte neu in der Geschichte der Menschheit. Den Zusammenbruch des Asylrechts konstatiert Arendt allein aufgrund der schieren Masse an Flüchtlingen. An die Stelle des Asylrechts ist kein adäquater Ersatz getreten, der auf die Flüchtlinge hätte reagieren können. Auch die Menschenrechte boten den Flüchtlingen keinen Schutz. Das Versagen dieses grundlegenden, universell deklarierten Rechts wiegt für Arendt ungleich schwerer als der Zusammenbruch des Asylrechts. Denn es verweist auf die Fragilität des Flüchtlingsstatus und auf die grundlegenden Defizite und Aporien nationalstaatlicher Ordnung (vgl. Arendt 1991: 452–470).

Dem Eingebundensein in die Rechtsgemeinschaft, die durch den Staatsbürger repräsentiert wird, steht der totale Ausschluss als Ausschluss aus dem Recht gegenüber. Hier

3 So schreibt Arendt: „Weder das achtzehnte noch das neunzehnte Jahrhundert kannte Menschen, die, obgleich sie in zivilisierten Ländern leben, sich in einer Situation absoluter Recht- und Schutzlosigkeit befinden.“ (Arendt 1991: 436)

verortet Arendt den fundamentalen Unterschied zwischen Staatsbürger und Flüchtling. Zwischen beiden besteht eine grundlegende, eine prinzipielle Differenz. In der Situation der Flüchtlinge manifestieren sich alle negativ konnotierten Begriffe ihrer politischen Theorie. Mit ihm beschreibt Arendt ein auf sich selbst zurückgeworfenes Individuum, das nackte Leben, das es, politisch gesehen, gar nicht geben dürfte und in dieser Abstraktion auf der Welt auch gar nicht anzutreffen sei, „denn selbst die Wilden [leben] in irgendeiner Form menschlicher Gemeinschaft“ (ebd.: 454). Menschen, so ihre politische Grundüberzeugung, gebe es nur als Aufeinander-Bezogene und nur im Plural, nicht in einer namenlosen Abstraktheit – dafür steht ihre gesamte politische Theorie. Ihr Status widerspricht den Grundbedingungen menschlicher Existenz, aus der Arendt das „Recht, Rechte zu haben“ (ebd.: 462) ableitet. Dieses einzig eingeborene Recht (vgl. Arendt 1948) begründet sie durch die Sprachfähigkeit des Menschen (hier in Bezug auf Aristoteles vgl. Arendt 1991: 463), die sinnlos wird in der Rechtlosigkeit.

Die Rechtlosigkeit ließ eine ganz neue Figur innerhalb und außerhalb des politischen Ordnungsgefüges auf dem europäischen Kontinent entstehen. Die Figur des Flüchtlings zeichnet sich bei Arendt durch die absolute und deswegen unmenschliche Unschuld aus, die ebenso auf ihren exklusiven Status verweist. Denn die Unschuld zeigt die Bedeutungslosigkeit jeder Handlung für die rechtlich integrierte Gemeinschaft. Die Flüchtlinge markieren also eine Figur einer totalen Vereinzelung. Arendt belegt den Flüchtling mit Begriffen wie „Weltlosigkeit“ (Arendt 1991: 454), „stumme Individualität“ (ebd.: 469 f.) oder der „Nacktheit ihres Nichts-als-Menschsein“ (ebd.: 467). Dieses auf sich selbst zurückgeworfene Individuum legte die Aporie der Menschenrechte bloß, denn sie scheiterten ausgerechnet an der Figur, in der sie sich doch wie in keiner anderen repräsentieren sollten: am Menschen, der aus allen möglichen menschlichen Gemeinschaften ausgeschlossen ist. Arendt macht damit auf die Paradoxie aufmerksam, dass das nackte Nichts-als-Menschsein nicht die Rechte aktualisiert, die für *den Menschen* eingerichtet worden waren, sondern genau das Gegenteil passiert: dass nämlich der Verlust der Menschenrechte sich als gleichbedeutend erweist, von anderen nicht mehr als einer von ihresgleichen anerkannt zu werden und so aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein (vgl. Birmingham 2006: 35). Das, was mit dem Verlust von Menschenrechten zerstört wird, ist nicht weniger als das reziproke Anerkennungs- und Verpflichtungsverhältnis sowohl zwischen einem Staat und dem Flüchtling als auch unter den Menschen. Denn positiv gesprochen ermöglicht für Arendt erst das moderne Recht das ebenbürtige In-Beziehung-Treten zum Anderen (vgl. Arendt 1991: 468).

Die Exklusion ist aus diesem Rechtsverständnis heraus nur als unüberwindbar zu verstehen. Denn aus der Rechtlosigkeit werden alle anderen Bezüge zur ausschließenden Ordnung grundlegend strukturiert, die Einbindung in das Recht würde dementsprechend alle anderen Bezüge verändern. Das Drama, das sich für Arendt mit den Staatenlosen und Flüchtlingen offenbarte, war die Endgültigkeit und Ausweglosigkeit ihrer Situation: „[W]er immer einmal die Rechte, die in der Staatsbürgerschaft garantiert waren, verloren hatte, blieb rechtlos. Nichts, was seit dem Ersten Weltkrieg sich wirklich ereignete, konnte wieder repariert werden, und kein Unheil [...] konnte verhindert werden. Jedes Ereignis hatte die Qualität einer Katastrophe, und jede Katastrophe war endgültig.“ (Ebd.: 422 f.) Rechtlosigkeit, Heimatlosigkeit, Weltlosigkeit – die Antwort darauf waren Deportation und das Lager, am Ende dann das Vernichtungslager. Ganz in diesem Sinne spricht Arendt auch davon, dass das „Phänomen der Staatenlosigkeit“ der totalitären Welt verwandt sei (vgl. ebd.: 449). Während Arendt für alle Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft den

Bruch betont, um das absolut Neue dieser Herrschaftsform deutlich zu machen, werden die Flüchtlinge bei Arendt zum entscheidenden und einzigen Bindeglied zwischen vortotalitärer und totalitärer Welt. Alle Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft verändern sich in der totalen Herrschaft bis in ihre Substanz (vgl. Schulze Wessel 2006: 36–66). Jedoch nicht die Figur des Flüchtlings. Der Ausschluss ist die Vorbereitung zur Vernichtung. Darin zeigt sich die Dramatik, die Arendt in diesen Menschen gesehen hat.

### 3. Der Flüchtling als Grenzfigur

Die rechtliche Situation hat sich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs grundlegend verändert. So ist der Entzug der Staatsbürgerschaft in Demokratien nicht möglich (zum Beispiel Art. 16 GG, Art. 15 Abs. 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte). Ebenso gibt es einen international abgestimmten, in Völkerrechtsverträgen eingegangenen besseren Schutz für Staatenlose und Flüchtlinge (vgl. zum Beispiel Jacobson 1996). Nimmt man die enge Definition des Flüchtlings nach der Bestimmung der Genfer Flüchtlingskonvention, so unterliegen diese ebenso wie anerkannt staatenlose Menschen einem besonderen Schutz der Gemeinschaft. Trotz dieser Veränderungen werden jedoch vor allem für eine Gruppe von Flüchtlingen die Parallelen zu Arendt stark gemacht: die undokumentierten Flüchtlinge. An ihnen möchte ich deswegen im Folgenden überprüfen, inwieweit diese Bestimmung des Flüchtlings Parallelen zur heutigen Situation aufweist.

Dabei werde ich unter dem Begriff ‚Flüchtling‘ all diejenigen fassen, die sich jenseits der Einwanderungsregeln aus den unterschiedlichsten Gründen aufmachen, um auf das Territorium demokratischer Rechtsstaaten zu gelangen. Ganz konkret geht es um die unregulierten Wanderungsbewegungen aus afrikanischen Ländern in die Länder der Europäischen Union. Aus den verschiedenen Regionen Afrikas gibt es kaum noch legale Möglichkeiten, nach Europa zu gelangen und diese Politik führt zu einer vermehrten, jetzt illegal gewordenen Wanderschaft über die Sahara, die nordafrikanischen Länder nach Europa (vgl. Hamood 2008: 19). Der Begriff des undokumentierten Flüchtlings markiert somit den Unterschied zum (ohnehin unschönen Begriff des) Migranten dadurch, dass es für den Migranten geordnete, geregelte Wege nach Europa gibt. Der undokumentierte Flüchtling dagegen drückt eher die Unordnung aus. Er grenzt sich aber auch gegen die Definition der Genfer Konvention von 1951 ab. Denn diese Definition ist zum einen zu eng, um auf die heutigen Fluchtursachen reagieren zu können. Insofern möchte ich die Verwendung des Begriffs auch als normative Forderung verstanden wissen, den Flüchtlingsbegriff zu erweitern. Es spricht jedoch zum anderen noch ein weiterer Grund dafür, innerhalb der Gruppe, die jenseits der Einwanderungsregeln versucht, Europa zu erreichen, nicht zwischen ‚echten‘ Flüchtlingen und zum Beispiel Arbeitsmigrantinnen zu unterscheiden. Denn, so wird ausgeführt werden, die Europäische Union hat den Grenzraum so gestaltet, dass die Schutzbedürftigkeit kaum mehr überprüft wird. Ich werde hier also über diejenigen schreiben, die in gewissem Sinne *vor* einer möglichen Unterscheidung liegen. Die Ausweitung des Begriffs ist mithin auch ein Ausdruck einer neuen Form der Grenze, die im Folgenden vorgestellt werden soll.

Ein entscheidender Unterschied zwischen Arendts Analyse der Staatenlosigkeit und der heutigen Situation der Bootsflüchtlinge liegt darin, dass es Arendt um den Ausschluss von ehemaligen Staatsbürgern, von ehemaligen Mitgliedern der Ordnung, ging und heute ‚Andere‘ abgewehrt werden, ihnen der Zugang verweigert wird. Insofern kann zunächst

gesagt werden, dass heute das politische Problem nicht, wie noch Arendt für die Staatenlosen konstatiert hat, auf dem Territorium selbst entsteht, sondern erst dort, wo durch den ersten Akt des Flüchtlings, sein Heimatland zu verlassen und sich auf den Weg zu machen, potentiell Zielland und Flüchtling aufeinandertreffen (vgl. Karakayalı/Tsianos 2007: 11). Dieser Ort des Aufeinandertreffens ist die Grenze.

Als nationalstaatliche Landesgrenze markiert sie den Ort, der das Territorium des Staatsvolkes vom Fremden teilte (vgl. Krause 2009). Ihre zentrale Funktion bestand in der Kontrolle der grenzüberschreitenden Bewegungen, die John Torpey als signifikantes Merkmal der modernen Nationalstaaten hervorgehoben hat. In Anlehnung an Aristide Zolberg (zum Beispiel Zolberg 1999) argumentiert Torpey, dass die Regulation der Bewegungen, die Regulation der Grenzüberschreitungen, intrinsisch mit der Konstruktion moderner territorialer Souveränität verbunden gewesen sei. Im Mittelalter dagegen hatten verschiedene Akteure, oftmals Privatleute oder soziale Einrichtungen, die Kontrolle über die Wanderungen inne. Der moderne Staat entzog den *private entities* das Privileg der Bewegungskontrolle und monopolisierte es nach und nach bei sich. Dabei meint der souveräne Kontrollanspruch über die Bewegungen nicht die effektive Durchsetzung von Entscheidungen über Inklusion und Exklusion, sondern die Monopolisierung der Autorität, über Inklusion und Exklusion entscheiden zu können. Das zeigt Torpey in verschiedenen Texten anhand des modernen Passwesens, durch das sich das Monopol des Staates über die Legalität von Bewegungen entscheiden zu dürfen, immer wieder neu bestätigt (vgl. Torpey 2000; vgl. auch Torpey 1998). Mit Torpey kann damit die Kontrolle von Bewegungen, die er zum Kernelement moderner souveräner Staatlichkeit zählt, als eine zentrale Funktion von Grenzen benannt werden.

Kontrolle von Bewegungen impliziert sowohl das potentielle Überschreiten von Grenzen wie auch das Abgewiesenwerden an der Grenze. Niklas Luhmann verweist auf diese Funktionen von Grenzen. Sie trennen, markieren die Unterscheidung zwischen Drinnen und Draußen, aber gleichzeitig verbinden sie auch, sie bergen immer die Möglichkeit des Passierens in sich und stellen damit Kontaktzonen zwischen Drinnen und Draußen dar: „Boundaries do not only separate, they also link.“ (Luhmann 1982: 236) Grenzen ermöglichen überhaupt erst den Kontakt, so betont Luhmann (vgl. ebd.: 236). Insofern beschreibt er die Grenzen auch als „Membranen, Häute, Mauern und Tore, Grenzposten, Kontaktstellen“ (Luhmann 1991: 54) – alles Begriffe, die ebenso die Schließung wie auch die Durchlässigkeit implizieren. So ist der Grenzbegriff auch immer Relationsbegriff (vgl. ebd.: 52) ein Verhältnisbegriff, der auf die mögliche gegenseitige Irritation verweist, ohne dass sie sich wechselseitig zielgerichtet beeinflussen können.

Die Grenze ist also ein Ort, in dem der Kontakt zwischen dem Innen und dem Außen hergestellt wird, der Kontakt zwischen Flüchtling und dem aufnehmenden oder abwehrenden Zielland. Der Flüchtling versucht, Grenzen zu überschreiten, das Zielland greift kontrollierend ein, lässt die Überschreitung zu oder wehrt sie ab. Mit dem Begriff der Grenze beschreibe ich hier in erster Linie einen Ort, wo Fragen von Ein- und Ausschluss virulent werden. Das heißt, dass ich überall da von Grenze sprechen werde, wo Auseinandersetzungen und Machtkämpfe um das Drinnen und Draußen, zwischen Aufnahme und Ablehnung, zwischen Flüchtlingen und demokratischer Ordnung manifest werden.

Die Grenze wird somit im Folgenden in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Ich werde zum einen zeigen, dass der Flüchtling Grenze mit konstruiert und zum zweiten, dass der Flüchtling selbst als Figur der Grenze zu fassen ist. Während Arendt noch eine Ordnung beschreibt, die die Staatenlosigkeit und Flucht aus sich selbst heraus produzierte

und sich damit die Auseinandersetzungen im Innern abspielten, so kann heute also die Grenze, ein Ort außerhalb beziehungsweise am Rande der jeweiligen Territorien als entscheidender Ort des Flüchtlings gelten.

### 3.1 Der Grenzraum

Die nationalen Landesgrenzen hatten ihren konkreten Ort als lineare, unverrückbare Grenze eines bestimmten Territoriums.<sup>4</sup> In dieser Hinsicht scheint sich in den letzten Jahren viel verändert zu haben. So ist, unterbrochen durch die Grenzdiskussionen im Zuge des Arabischen Frühlings, eher von der Auflösung der Grenzen und ihrer Bedeutung die Rede gewesen (zum Beispiel: French 2000). Und in der Tat ist das Verschwinden von Grenzen für manche ganz konkret erfahrbar. So sind für die Bürgerinnen und Bürger der Europäischen Union zumindest die inhereuropäischen Grenzen kaum mehr sichtbar.

Verändert man jedoch die Perspektive, so kann mitnichten die Rede von unsichtbaren Grenzen sein, sondern ist eher von einer Verstärkung der Grenzen auszugehen (vgl. zum Beispiel Vobruba 2010: 434–452; Greven 2010: 183 f.). Grenzen werden offensichtlich erst dann wieder präsent, wenn vor allem ihre Schließfunktion, das heißt ihre potentiell exklusive Seite, in den Vordergrund tritt. Die Durchlässigkeit von Grenzen wird mit ihrer Auflösung assoziiert, die Unüberwindbarkeit mit ihrer Stärke: „Grenzen [sind] immer dann besonders präsent, wenn ihr relationaler Charakter in den Hintergrund tritt und sie (bisweilen in ideologischer Absicht) als starr und unüberwindlich präsentiert werden“ (Vasilache 2010: 186).

Allerdings ist nicht nur das offenbar paradoxe Nebeneinander von Grenzauflösung und Grenzverstärkung zu beobachten, sondern ebenso eine Veränderung der klassischen nationalstaatlichen Grenzlinie. Denn die Kontrollen der Flüchtlingsbewegungen finden nicht mehr an der konkreten territorialen Landesgrenze statt, sondern Kontrolle und Flüchtlinge treffen heute an den unterschiedlichsten Orten aufeinander. Im Unterschied zur Zeit vor der Asylrechtsänderung 1993 werden die Kontrollen von Migrationsbewegungen nicht mehr nur direkt auf dem Territorium der EU-Länder, sondern vor allem in Zusammenarbeit mit anderen Staaten ausgeführt, das heißt vor den eigenen Grenzen und im Transfer von Kontrollen in andere Staaten. Das soll hier mit den Begriffen der Exterritorialisierung und der Externalisierung der Kontrollen gefasst werden.

Der Grenzschutz ist international geworden und hat sich damit von den konkreten, territorial gebundenen Landesgrenzen gelöst. Nicht nur Länder der Europäischen Union arbeiten hier zusammen, sondern die Zusammenarbeit erstreckt sich ebenso auf Länder, die nicht Mitglieder der EU sind. Für diese Kooperationen stehen vor allem die diversen Rückübernahmeabkommen zwischen einzelnen Staaten der Europäischen Union beziehungsweise der EU und anderen Drittstaaten. Sie können mittlerweile als die Hauptinstrumente und zentrale Strategie der Europäischen Union in der Migrationspolitik gegen die undokumentierten Flüchtlinge bezeichnet werden (vgl. Dedja 2012: 116). Die Politik der Rückübernahmeabkommen auch mit undemokratischen nordafrikanischen Ländern begann spätestens Anfang der zweitausender Jahre. Seitdem wird die Zusammenarbeit und Kooperation hinsichtlich der Migrationspolitik forciert betrieben. Die bekanntesten Beispiele sind wohl die Rückübernahmeabkommen zwischen Italien und Libyen unter der Herrschaft Gaddafis, die die Rücknahme von Flüchtlingen regeln (vgl. Jakob 2011: 36–

---

4 Francesca Falk (2011) hat in ihrer Dissertation gezeigt, dass in der liberalen Tradition John Lockes Grenzen nur durch die Behauptung einer noch nicht aufgeteilten Welt legitimiert wurden.

51). Nach diesen Verträgen werden alle undokumentierten Flüchtlinge, die ins Rechtsgebiet des italienischen Staates gelangen, nach Libyen zurückgeschoben. Und das geschieht in enger Kooperation mit italienischen und libyschen Grenzschildern sowie der Grenzschutzagentur Frontex. Flüchtlinge werden von verschiedenen nationalen Akteuren mitten auf dem Meer zur Umkehr gezwungen, von Lampedusa deportiert oder direkt vor der libyschen Küste am Aufbruch gehindert (vgl. zum Beispiel: Hamood 2008: 19–42). Ähnliche Abkommen gibt es mit unterschiedlichen Ländern, die die Europäische Union umgeben. Europa schaffe sich damit eine, so Raffaella del Sarto, „bufferzone around the European Union“ (del Sarto 2010: 151). Die Kontrollen der Bewegungen, die traditionell an der Landesgrenze ausgeführt wurden, finden heute weit entfernt vom eigenen Territorium statt: „Controlling the movement of people in the EU largely takes place away from the border, before ‚undesirable‘ prospective migrants reach EU Member States [...]“ (Guiraudon 2003: 191). Kontrollen haben sich damit deterritorialisieret.

Der Abschluss von Rückübernahmeabkommen und die Kooperation bei den Kontrollen gehen meist mit dem Transfer der eigenen Grenzpolitik in die anderen Länder einher. Der Aufbau eines neuen Grenzmanagements, das oftmals Gegenstand der Abkommen ist, wird zumeist durch die EU und ihr Wissen unterstützt, Beamte werden geschult und eigene Praktiken in diese Länder transferiert (vgl. Hess/Karakayalı 2007: 50 f.). Mit den Rückübernahmeabkommen geht damit auch eine Veränderung der ‚Professionalisierung‘ der Grenzpolitik in Drittstaaten einher (vgl. beispielsweise: Dedja 2012: 123), aber auch die Übertragung von Kontrollkompetenzen. Das im Mai 2007 von der Europäischen Kommission vorgestellte Konzept der Mobilitätspartnerschaft enthält die Idee der engen Kooperation zwischen EU und Drittstaaten, in der die ehemals von den einzelnen Zielländern an der territorialen Grenze ausgeführten Kontrollen an diese Drittstaaten weitergegeben werden (vgl. Schwiertz 2011: 10). Die traditionelle Funktion der Grenze, die Kontrolle über die Bewegungen, wird also beibehalten, allerdings an vielfältigen Orten, ausgeführt von vielfältigen Akteuren. Insofern wird Kontrolle nicht nur exterritorialisieret, sondern auch externalisiert. Eindämmung und Kontrolle von Fluchtbewegungen wird dadurch von den angestrebten Zielländern weit vor ihr eigenes Territorium geschoben

Somit kann aus der Perspektive undokumentierter Flüchtlinge Grenze nicht mehr als territoriale Linie gefasst werden. Denn das Aufeinandertreffen von Kontrollen und Flüchtlingen findet nicht mehr an der territorialen Landesgrenze statt, sondern bereits viel früher. Es ereignet sich mitten auf dem Mittelmeer durch italienische, spanische, libysche, tunesische oder marokkanische Grenzbeamte oder durch Frontex, es ereignet sich mitten in der Sahara, wenn die Grenzübergänge nach Libyen geschlossen werden, weil von der EU ein besseres Grenzmanagement gefordert wird (vgl. dazu zum Beispiel die eindrucksvollen Berichte von Gatti 2010: 230).

Die Grenze hat sich vom konkreten nationalstaatlichen Territorium gelöst und tritt an den unterschiedlichsten Orten auf. Sie soll hier deswegen als postnationaler Grenzraum verstanden werden. Dieser Begriff beschreibt mehr als die Verschiebung von Grenzlinien die einfache Übertragung nationaler Grenze in supranationale Außengrenzen der Europäischen Union. Denn diese Grenzen sind kaum mehr an konkrete Orte gebunden: „Die Grenzen“, so Etienne Balibar, „geraten also in Fluss. Das bedeutet, dass sie nicht mehr eindeutig zu lokalisieren sind“ (Balibar 2006: 248).<sup>5</sup>

---

5 Balibar bezieht sich hier nicht nur auf die Grenzverschiebungen durch die Flüchtlinge, sondern führt verschiedene Gründe für diese Entwicklung an.



Insofern beschreibt der Grenzraum keinen statischen Raum. Gestützt auf die Raumsoziologie von Martina Löw soll hier Raum als dynamischer Raum verstanden werden. Denn mit den traditionellen Raumvorstellungen, die an das umgrenzte Territorium gebunden sind und Räume als statische und geschlossene verstehen, geraten, so Löw, neue Entwicklungen der Globalisierung aus dem Blickfeld (vgl. Löw 2001: 130). Die Dynamik erhält der Raum bei Löw dadurch, dass sie ihn von konkreten Orten unabhängig macht und als soziales Verhältnis versteht. Raum entsteht dann nicht durch die Errichtung von Mauern, Zäunen und Grenzanlagen, sondern durch das Agieren von Menschen (vgl. ebd.: 131). Der Raum wird so zu einem Prozessbegriff, dem sogenannten „Containerbegriff“ entgegengesetzt (vgl. ebd.: 11, 15, 23 ff.). Hatte also Arendt die Figur des Flüchtlings noch ganz in den Kategorien des tradierten Nationalstaats gefasst, so zeigt bereits der Begriff des Grenzraums eine Veränderung an. Dieser Raum ist, das soll im Folgenden gezeigt werden, als ein dynamischer Raum zu verstehen.

### 3.2 Die Dynamik der Grenze

In den letzten Jahren und Jahrzehnten haben sich die zentralen Orte des Aufeinandertreffens zwischen Flüchtling und potentiellern Aufnahmeland und mit ihnen die Grenze stetig neu formiert, alte sind verschwunden und neue sind entstanden. Die Grenze wird immer wieder neu erfunden und an neue Orte geschoben. Das hängt mit der Mobilität und Flexibilität der Flüchtlinge und der Grenzkontrollen zusammen. Während die legale Einreise bestimmten Regeln unterliegt, zeichnet sich die Wanderung jenseits der Regeln durch die Veränderung und ‚Unordnung‘ aus. Flüchtlinge wählen neue Fluchtrouten, wenn alte stärker kontrolliert und deswegen schwerer zu passieren sind. Das führt zu einem rasanten Wechsel der Hauptfluchtwege. Die zu Anfang der neunzehnhundertneunziger Jahre noch stark benutzten weniger gefährlichen Routen, wie beispielsweise die Überquerung des Mittelmeers zwischen Marokko und Spanien, können heute überhaupt nicht mehr genutzt werden. Sie sind mittlerweile so stark bewacht, dass es für Flüchtlingsboote keine Chance mehr gibt, sich unentdeckt nach Europa durchzuschlagen (vgl. Klepp 2011; Lutterbeck 2006).

Dann kamen die meisten Flüchtlinge über die Inseln Malta und Lampedusa nach Europa. Aber dieser Weg ist ebenso mittlerweile durch die immer engmaschiger werdenden Kontrollen weitgehend versperrt. So sind die Lager auf Lampedusa, die einige Zeit als Symbol der kaum zu bewältigenden Anzahl illegaler Einwanderer galten, seit Ende 2009 zu leeren „Geisterlager[n]“ (Troendle 2011) geworden, weil die Flüchtlingsboote direkt auf dem Meer abgefangen und zur Umkehr nach Libyen gezwungen werden. Es entstehen also immer wieder neue Migrationsrouten. Abgesehen von kurzzeitigen aktuellen Verschiebungen der Wanderungen,<sup>6</sup> werden derzeit eher die Wege genommen, die weiter im Osten liegen (vgl. Martens 2011: 3). Die Absicherung der Grenzen reduzieren also nicht die Anzahl der Flüchtlinge, sondern verändern lediglich ihre Routen (vgl. Guiraudon/Joppke 2001: 20 f.; Lutterbeck 2006: 73) und verschiebt damit die Kämpfe um Einschluss und Ausschluss an wechselnde Orte jenseits der territorialen Grenze. Damit treten Grenzen immer wieder neu und verändert hervor. Exterritorialisierung der Grenzen bedeutet somit auch die Deterritorialisierung, denn die heutige Grenze verändert stetig ihre Orte.

---

6 Die Lager auf Lampedusa sind kurzfristig während der Fluchtwellen zurzeit des Arabischen Frühlings wieder überfüllt gewesen.

Der postnationale Grenzraum zeigt, dass die Flüchtlinge heute nicht nur Grenzen überschreiten, sondern sie auch selbst mit verschieben. Durch die Flexibilisierung und Fragmentierung der Kontrollen haben die territorialen, linear gefassten Grenzen in der Tat ihre traditionelle Funktion eingebüßt. Denn als konkrete Landesgrenzen, als Umgrenzung eines Gebietes einheitlicher Rechtsgeltung, verlieren sie ihre zentrale Bedeutung. Sie beschreiben nicht mehr den Ort, an dem Kontrolle stattfindet.

Grenzen sind keine vom Handeln der Menschen unabhängige ontologische oder statische Größen, sie existieren nicht, sondern sie werden gemacht, durch Staaten, durch Souveränität, durch Grenzkontrollen – und durch den Flüchtling. Bei Arendt dagegen waren die Grenzen im Gegensatz zu den Staatenlosen lediglich für die Souveränität des Nationalstaats von Bedeutung, denn sie markieren den Ort ihres Verantwortungsbereichs. Für die Flüchtlinge waren sie bedeutungslos, denn ihre Heimatlosigkeit war universal.

### 3.3 Die Selektivität der Grenze

Die Deterritorialisierung der Grenze macht einen weiteren entscheidenden Unterschied zur traditionellen Grenze deutlich. Denn sie ist kein Ort mehr, an dem alle Ankömmlinge gleichermaßen der Kontrolle unterliegen – unabhängig mit welcher Absicht sie dort um Einlass bitten, unabhängig von ihrem Weg, der sie zur Grenze geführt hat: „Es [die Auflösung linearer Grenzen, die Verfasserin] bedeutet schließlich, dass sie nicht mehr für alle ‚Personen‘ *auf die gleiche Weise* funktionieren, dass sie also nicht mehr für alle ‚gleich‘ sind, zumal für diejenigen, die aus unterschiedlichen Weltgegenden kommen.“ (Balibar 2006: 248, kursiv im Original) Grenzen waren zwar schon immer selektiv, aber die Grenze war für alle gleichermaßen sichtbar und alle wurden kontrolliert. Heute umgeben sie offensichtlich bestimmte Personen, werden sie selbst erst durch den undokumentierten Flüchtling aktualisiert. Lösen sich für die einen also die Grenzen auf, so werden sie für die anderen zum zentralen Ort. Das hat zur Folge, dass sich zwei Menschen am selben Ort befinden können, ohne dass beide Teil der Grenze sein müssen. Was für den einen sichtbar ist, bleibt dem anderen verborgen. Rumfords Aussage „borders are not experienced in the same way by all people [...]“ (Rumford 2006: 159) trifft dann nicht den entscheidenden Punkt. Denn die Erfindung der Grenze impliziert nicht nur, dass den einen die Berliner Mauer als „colourful local detail“ erscheint, was für die anderen „impermeable barrier“ ist (ebd.). Sondern hier meint die unterschiedliche Erfahrung desselben Ortes, dass für die einen die Grenze an Orten erscheint, wo sie für die Anderen überhaupt nicht sichtbar und von keiner weiteren Relevanz ist.

Grenzen erscheinen erst durch spezifische Akteure, durch die Flüchtlinge und die Versuche sie abzuwehren. Erst mit der Interaktion zwischen Flüchtlingen und den verschiedenen staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren entstehen Grenzen. Sie sind also nicht mehr an Orte, sondern an Personen gebunden. Grenzen entstehen also entlang einer spezifischen Figur. Das ist ein fundamentaler Unterschied zu territorial festen Grenzen, die ein Land und nicht eine spezifische politische Figur umgrenzen.

Sichtbar und spürbar werden sie also in erster Linie nur für eine bestimmte Gruppe von Menschen. Chiara Brambilla hat deshalb vorgeschlagen, den Begriff ‚border‘ durch „bordering“ zu ersetzen (vgl. Brambilla 2010: 75). Bordering impliziert zum einen das Prozesshafte eines immer wieder durch Kontrolle, Abwehr und den (Weiter-)Wanderungen dynamisierten Grenzraums, zum zweiten aber auch, dass Grenze ein soziales Ver-

hältnis umfasst. Grenzen sind also in Abhängigkeit ihrer spezifischen Akteure erfahrbar und sichtbar, während andere gar keinen Zutritt zu ihr haben. Wenn Balibar sagt, dass Grenzen nicht mehr lokalisierbar sind, heißt das für den undokumentierten Flüchtling nicht, dass sie unsichtbar geworden sind, sondern, dass die Grenze ihn ständig umgibt. Sie, an der früher Personen selektiert wurden, wird heute selektiv sichtbar an einer bestimmten Figur, die den Grenzraum kaum mehr verlassen kann.

Damit kann der Grenzraum nicht einfach als eine Übertragung nationalstaatlicher Grenzen auf eine internationale oder supranationale Ebene verstanden werden. Die Funktion der Kontrolle bleibt zwar erhalten, aber ihre Gestalt hat sich radikal verändert. Sie ist ein Ort geworden, der nur von bestimmten Menschen betreten werden kann. Die Grenze ist damit ein spezifischer Raum spezifischer Akteure geworden: „Durch den Besitz einer Reihe von individuellen und strukturellen Merkmalen werden Grenzpersonen zum Objekt von Kontrollen in einer ansonsten zunehmend ‚entgrenzten‘ Umwelt.“ (Mau et al. 2008: 134). Gegen die These, dass die Bedeutung von Grenzen durch networking und transnationale Kooperationen abnehme (vgl. zum Beispiel: Barry et al. 1996), kann somit aus der Perspektive der Flüchtlinge von einem Prozess des *bordering* oder „re-bordering“ (Rumford 2006: 155–169) gesprochen werden, der mit dem Verschwinden der Grenze zum Beispiel für die Einwohnerinnen der Europäischen Union durchaus kompatibel ist. Grenzen entstehen heute selektiv entlang bestimmter Personengruppen. Deswegen steht die These der Verstärkung der Grenzen gegenüber undokumentierten Flüchtlingen nicht im Widerspruch zu der Beobachtung, dass Grenzen sich auflösen. Dieser Prozess verläuft parallel.

Der Begriff des dynamischen Grenzraums impliziert damit mehrere Dimensionen: Er benennt das Prozesshafte, die permanente Hervorbringung, Verschiebung, Dekonstruktion und *re-bordering* sowie die dynamische Veränderung durch die Wechselwirkungen von Überschreitungsversuchen und Kontrolle. Gleichzeitig zeigt er die Auflösung geographischer Festlegungen und die Personengebundenheit an. Die Grenzen können so neu entstehen und wieder verschwinden, wenn sich die Orte des Zusammentreffens verändern. Er verweist darüber hinaus auf das soziale Verhältnis, durch das Grenze entsteht, dadurch, dass sie das Aufeinandertreffen verschiedener Akteure bezeichnet. Sie hat hiermit aufgehört, Privileg der souveränen Ordnung zu sein.

### 3.4 Die Permanenz der Grenze

Die Externalisierung von Grenzen und die Verlagerung von Kontrollkompetenzen bringen eine entscheidende Konsequenz für das Verhältnis von Flüchtling und den prospektiven Zielländern mit sich. Die Frage danach, wer zu den Ausgeschlossenen gehört, wird nicht mehr auf dem Territorium oder an der konkreten Landesgrenze verhandelt, sondern bereits viel früher. Ihre Realität zeigt sich in den Städten Libyens, in denen Flüchtlinge auf eine Gelegenheit für die Überfahrt nach Europa warten ebenso wie mitten in der Sahara. Die Grenze begleitet die Flüchtlinge auf ihren Wanderungen und beginnt oft bereits im Augenblick des Aufbruchs. Die Grenze ist damit für die Flüchtlinge immer da, der Kampf um Inklusion und Exklusion muss täglich geführt werden, und damit bewegen sie sich permanent in diesem Raum.

So wie der Staatsbürger, zumindest von der Idee her, an ein bestimmtes Territorium gebunden ist beziehungsweise ihm rechtlich zugeordnet ist, so kann für den Flüchtling die Grenze, der Grenzraum, als sein spezifischer nonterritorialer Raum gelten. Insofern

befinden sich die Flüchtlinge nicht „between such borders“ (Haddad 2007: 121), sondern mitten in ihnen. In Anlehnung an Etienne Balibar kann für den Flüchtling gesagt werden, dass die Grenze als „der andere Schauplatz“ ebenso der „Schauplatz des Anderen“ (Balibar 2006: 11, kursiv im Original) und eben nicht des Staatsbürgers ist. Nach Zygmunt Bauman haben die terroristischen Angriffe auf die USA das Ende einer insbesondere auf ein konkretes Territorium beschränkten, politisch souveränen Macht symbolisiert. An die Stelle von „borders“ sei das extraterritoriale „frontierland“ getreten (vgl. Bauman 2009). Diese Perspektive scheint sich für den Flüchtling zu bestätigen, denn für ihn hat sich der begrenzte Raum aufgelöst, er befindet sich auf seinen Wanderungen in einem Raum, der nur aus Grenze besteht. In dieser Situation wird der Flüchtling selbst zur Grenzfigur.

Und dies ist der entscheidende Unterschied zu Hannah Arendts Beschreibung der Figur des Flüchtlings. Denn mit ihr kann das Verhältnis zwischen Flüchtling und der ihn ausschließenden nationalstaatlichen Ordnung nicht verstanden werden als ein permanenter Konflikt, als ein permanenter Kampf um Ein- und Ausschluss. Denn für die rechtlos gewordenen Flüchtlinge waren die territorialen Grenzen irrelevant.<sup>7</sup> Die Exklusion war nicht nur in zeitlicher Hinsicht grenzenlos, war Gegenwart und Zukunft, sondern auch in räumlicher Hinsicht, denn sie entbehrte auch einen Ort der Aufhebung: „Wen immer die Verfolger als Auswurf der Menschheit aus dem Lande jagten [...], wurde überall auch als Auswurf der Menschheit empfangen, und wen sie für unerwünscht und lästig erklärt hatten, wurde zum lästigen Ausländer, wo immer er hinkam“ (Arendt 1991: 425). Der Ausschluss war also endgültig entschieden. Sie sind in einem Land ebenso rechtlos wie in einem anderen. Arendt zeigt hier die Perversion des Rechts auf Bewegungsfreiheit auf, denn es ist eine absolute Bewegungsfreiheit, die kein Ende kennt, die niemals aufhört. Insofern bewegen sich die Flüchtlinge nach dem Ersten Weltkrieg in einem Raum, der keine Grenzen kennt.

Wiesen für Arendt noch die Eindeutigkeit von Grenzen auf die Sicherheit der Mitglieder hin und die Bedeutungslosigkeit der Grenzen auf die Rechtlosigkeit, so lässt sich heute das Gegenteil zeigen. Denn für diejenigen, für die sich die Relevanz von – zumindest einigen – Grenzen auflöst, bedeutet dieser Prozess einen zunehmenden Freiheitsgewinn. Dagegen werden Grenzen für die undokumentierten Flüchtlinge zum permanenten Begleiter, sowohl außerhalb des Territoriums als auch innerhalb des Territoriums. Denn das Überschreiten der territorialen Grenze bedeutet nicht, den Grenzraum verlassen zu haben. Die Grenzen auf dem europäischen Territorium verlaufen zwischen denjenigen, die in die Rechtsgemeinschaft integriert sind und denjenigen, die keinen Aufenthaltsstatus besitzen, sich also ‚illegal‘ im Land aufhalten. Allerdings müsste der Grenzbegriff hier noch mal anders gefasst werden, denn die Aushandlungskämpfe finden auf anderen Ebenen statt.

Diese Perspektive auf die Grenze, die mit den undokumentierten Flüchtlingen herausgearbeitet worden ist, bricht auch mit der Vorstellung einer sich abschottenden ‚Festung Europa‘. Die Grenzen sind fließend geworden. In den letzten Jahren und Jahrzehnten hätte damit ein Wechsel von relativ statischen, geographisch festgelegten Grenzen zu einem „fragmentierten Grenzraum“, zu einer „entgrenzten Grenze“ (Kasperek 2008: 12), zu einem „Grenzraum ohne klares Innen und Außen“ (Euskirchen et al. 2009: 7) zu „artificial borders“ (Samers 2003: 10) stattgefunden. In diesem Sinne ist die Welt der Flüchtlinge die Welt der grenzenlosen Grenze.

<sup>7</sup> Auch wenn es einige geschafft haben, in anderen Ländern Schutz zu bekommen, so war doch diese Anzahl verschwindend gering gegenüber denjenigen, die es nicht geschafft haben. Das Neue für Arendt war dieser Ausschluss und nicht die Möglichkeit, eine neue Heimat zu finden.

## 4. Vorenthalt des Rechts

Der Begriff des Grenzraums macht den Unterschied zu Arendts Flüchtlingsbegriff deutlich. Dennoch zeitigt er für die Flüchtlinge Konsequenzen, die in gewisser Hinsicht wieder eine Annäherung an Arendt bedeuten. Arendt hatte noch den Ausschluss aus dem Recht als das zentrale Kennzeichen des Flüchtlings bestimmt. Nach 1945 ist die Rechtsbeziehung durch das Asylrecht, internationale Verträge und die Deklaration der Menschenrechte institutionalisiert worden. Heute jedoch löst sie sich offensichtlich für eine bestimmte Gruppe wieder auf und steht in Abhängigkeit zu anderen Faktoren. Der Zugang zum Recht wird durch die Ausdehnung der Grenze entscheidend beeinflusst. Denn viele Flüchtlinge werden durch die Vorverlagerung der Grenzkontrollen daran gehindert, in Richtung Europa überhaupt aufzubrechen und werden so vor dem Bereich des geltenden Rechts gehalten. Verlassen sie afrikanisches Gebiet auf dem Weg nach Europa, werden viele von ihnen mitten auf dem Mittelmeer aufgefangen und zurückgeschickt, ohne dass ein Asylantrag überhaupt geprüft wird (vgl. Klepp 2011: 250 ff., 265 ff.). Die italienische Rückführpolitik, so kritisieren das Europäische Parlament, der Europarat, der UNHCR, der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte und verschiedene andere Menschenrechtsorganisationen, verweigere denjenigen, die nach internationalem Recht als Flüchtlinge anerkannt worden wären, den Schutz. In Libyen gibt es keine Asylrechtsverfahren, sondern dort werden die abgeschobenen Flüchtlinge oftmals in Gefängnissen inhaftiert oder auch mitten in der Wüste ausgesetzt (vgl. Gatti 2010: 277 f.). Die klassische Unterscheidung zwischen schutzbedürftigen Flüchtlingen und denjenigen, die nicht des Schutzes eines anderen Staates bedürfen, wird durch die Grenzpolitik außer Kraft gesetzt. Die Rückübernahmeabkommen, so hat auch jüngst der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte gezeigt,<sup>8</sup> verhindern eine Prüfung des Flüchtlingsstatus. Ebenso steht die Externalisierung der Kontrollen, die Übertragung der Kontrollkompetenzen auf andere Länder, einem fairen Asylverfahren entgegen. Das, was nach 1945 an der territorialen Landesgrenze oder auf dem Territorium entschieden werden musste, das heißt, ob die Ankommenen als politisch Verfolgte gelten müssen, als Menschen, die eines besonderen Schutzes bedürfen, wird heute immer weniger überprüft. Denn die Länder, die die Migrationskontrollen derjenigen übernehmen, die sich auf dem Weg nach Europa befinden, verfügen meist über kein funktionierendes Asylsystem und keinen anderen menschenrechtlichen Schutz.<sup>9</sup>

Die Exterritorialisierung und Externalisierung der Grenze hindert damit die Flüchtlinge daran, ihre Rechte gegenüber den Zielländern geltend zu machen. Sie trennt damit das partikulare Rechtssystem und den Flüchtling (vgl. Hyndman/Mountz 2008: 250) – und ermöglicht es auch demokratischen Staaten, exklusive Entscheidungen zu treffen, ohne die Rechte der Exkludierten zu verletzen beziehungsweise für sie verantwortlich gemacht zu werden.<sup>10</sup> Lahav und Guiraudon führen als einen Grund für die Übertragung

8 Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, 2012: Case of Hirsi Jamaa and Others vs. Italy. Judgement, Urteil vom 23.2.2012, <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4f4507942.pdf>, 6.12.2012

9 Dieses Problem gibt es allerdings auch innerhalb der EU, wie einige Gerichtsurteile über die Rückschiebung nach Griechenland und Italien anzeigen.

10 Das Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 23.02.2012 kann als Gegenbeispiel gelten. Hier hatten in Vertretung eritreische Staatsbürger geklagt, die 2009 von der italienischen Küstenwache nach Libyen zurückgeschoben worden sind. So wegweisend dieses Urteil ist, so ist es doch eine Ausnahme. Denn meistens haben die Flüchtlinge keine Chance, so ein Verfahren anzustrengen. Vgl.: Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, 2012: Case of Hirsi Jamaa and Others vs. Italy. Judgement, Urteil vom 23.2.2012, <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4f4507942.pdf> 12.2012

souveräner Kontrollkompetenzen auf andere Akteure in der Migrationspolitik und die geopolitische Auslagerung der Kontrollen die normative und rechtliche Einbindung der Staaten an, die den Zugriff von liberal-demokratischen Staaten auf Flüchtlinge begrenzen (vgl. Guiraudon/Lahav 2000: 57). Die Ausdehnung der Grenzen wäre damit das Ergebnis einer nach 1945 geschaffenen Selbstverpflichtung liberaler Demokratien gegenüber Flüchtlingen: „Sie [die liberalen Verfassungsstaaten, die Verfasserin] beantworten die normative Selbstbindung also mit Strategien der *Exterritorialisierung von Kontrolle*, weil die rechtlichen Garantien für Migranten erst auf ihrem Territorium bzw. an der Grenze Geltung erlangen.“ (Mau et al. 2008: 128, kursiv im Original). In dieser Perspektive würden dann nicht Menschenrechte verletzt, sondern sie als Grund dafür genommen, anderen den Zugang zum rechtlichen Geltungsbereich zu verweigern. Während also die Menschenrechte für Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg in der Tat ein „Türöffner“ (Brunkhorst 1999: 174) zuvor mehr oder minder geschlossener Gesellschaften waren, die Tore der Demokratien durch internationale Vereinbarungen und die Etablierung der Menschenrechte geöffnet wurden (vgl. Zolberg 1999: 73), führten heute die selbst auferlegten rechtlichen Verpflichtungen zu einer Migrationspolitik, die diese Bereiche des geltenden Rechts von undokumentierten Flüchtlingen frei zu halten versucht.

Und an diesem Punkt gibt es wieder eine Rückbewegung zu Hannah Arendts politischer Theorie des Flüchtlings und dem Begriff der Exklusion: die Trennung zwischen Flüchtling und Recht. Die Rechte, die für Flüchtlinge eingerichtet worden sind, können von ihnen kaum mehr in Anspruch genommen werden. Hatte Arendt jedoch noch den *Rechtsentzug* als das Kennzeichen des Flüchtlings herausgearbeitet, so muss heute vielmehr vom *Rechtsvorenthalt* gesprochen werden.

Allerdings bleibt hier noch der entscheidende Unterschied, dass Arendt die Vernichtung der rechtlos gemachten Menschen vor Augen hatte. Heute gibt es für Viele zumindest noch einen möglichen Ort, an den sie zurückkehren können, auch dadurch, dass sie zum Teil Staatsbürger eines Landes sind. Perspektivisch ist wohl davon auszugehen, dass nicht mehr die Rechtsverstöße auf hoher See oder an den Rändern der Europäischen Union, also die Verletzung des Non-refoulement-Gebots, des Asylrechts und der Menschenrechte, Problem der Flüchtlinge sein wird, sondern vielmehr die Separierung des Rechts von den Flüchtlingen. Das würde dann zu dem Paradox führen, dass Flüchtlinge nicht trotz, sondern wegen der Menschenrechte vor und in den Grenzen gehalten werden.

## Literatur

- Agamben, Giorgio, 2002: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt (Main).
- Agier, Michel, 2008: *On the Margins of the World. The Refugee Experience Today*, aus dem Französischen von David Fernbach, Cambridge.
- Arendt, Hannah, 1948: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: *Die Wandlung* 4, 754–770.
- Arendt, Hannah, 1986: *Wir Flüchtlinge (1943)*. In: *Dies., Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin, 7–21.
- Arendt, Hannah, 1989: *Nach Auschwitz*, Berlin.
- Arendt, Hannah, 1991: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totale Herrschaft*, Frankfurt (Main).
- Balibar, Etienne, 1993: *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*, Hamburg.
- Balibar, Etienne, 2006: *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg.

- Barry, Andrew / Osborne, Thomas / Rose, Nikolas, 1996 (Hg.): *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government*, Chicago.
- Bauman, Zygmunt, 2009: *Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt*, Frankfurt (Main).
- Benhabib, Seyla, 2004: *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge.
- Benhabib, Seyla, 2008: *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*. Mit Jeremy Waldron, Bonnie Honig, Will Kymlicka, Frankfurt (Main).
- Birmingham, Peg, 2006: *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington.
- Brambilla, Chiara, 2010: *Borders still Exist! What are Borders?* In: Dies. / Bruno Riccio (Hg.), *Transnational Migration, Cosmopolitanism and Dislocated Borders*, Rimini, 73–86.
- Brunkhorst, Hauke, 1999: *Menschenrechte und Souveränität – ein Dilemma?* In: Ders. / Wolfgang R. Köhler / Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt (Main), 157–176.
- Buckel, Sonja / Wissel, Jens, 2010: *State Project Europe. The Transformation of the European Border Regime and the Production of Bare Life*. In: *International Political Sociology* 4, 33–49.
- Dedja, Sokol, 2012: *The Working of EU Conditionality in the Area of Migration Policy. The Case of Readmission of Irregular Migrants to Albania*. In: *East European Politics & Societies* 26, 115–143.
- del Sarto, Raffaella A., 2010: *Borderlands: The Middle East and North Africa as the EU's Southern Buffer Zone*. In: Dimitar Bechev / Kalypso Nicolaidis (Hg.), *Mediterranean Frontiers: Borders, Conflicts and Memory in a Transnational World*, London, 149–167.
- Derrida, Jacques, 1999: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München.
- Diner, Dan, 1998: *Nation, Migration, and Memory. On Historical Concepts of Citizenship*. In: *Constellations* 4, 293–306.
- Euskirchen, Markus / Leuhn, Henrik / Ray, Gene, 2009: *Wie Illegale gemacht werden. Das neue EU-Grenzregime*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 53, 72–80.
- Falk, Francesca, 2011: *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Paderborn.
- French, Hilary, 2000: *Vanishing Borders: Protecting the Planet in the Age of Globalization*, New York.
- Gatti, Fabrizio, 2010: *Bilal. Als Illegaler auf dem Weg nach Europa*, München.
- Greven, Michael Th., 2010: *Politics Need Borders – Especially Democratic Ones*. In: Sven Eliaeson, / Nadezhda Georgieva (Hg.), *New Europe. Growth to Limits?*, Oxford, 177–195.
- Guiraudon, Virginie, 2003: *Before the EU Border. Remote Control of the 'Huddled Masses'*. In: Kees Groenendijk / Elspeth Guild / Paul Minderhoud (Hg.), *In Search of Europe's Borders*, Den Haag, 191–214.
- Guiraudon, Virginie / Joppke, Christian, 2001: *Controlling a new migration world*. In: Dies. (Hg.), *Controlling a New Migration World*, London / New York, 1–27.
- Guiraudon, Virginie / Lahav, Gallya, 2000: *Comparative Perspectives on Border Control. Away from the Border and Outside the State*. In: Peter Andreas / Timothy Snyder (Hg.), *The Wall around the West*, Lanham, 55–80.
- Habermas, Jürgen, 1994: *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*. In: Ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt (Main), 632–660.
- Haddad, Emma, 2003: *The Refugee. The Individual between Sovereigns*. In: *Global Society* 17, 297–322.
- Haddad, Emma, 2007: *Danger happens at the Border*. In: Prem Kumar Rajaram / Carl Grundy-Warr (Hg.), *Borderscapes. Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge*, Minneapolis / London, 119–136.
- Hamood, Sara, 2008: *EU-Libya Cooperation on Migration. A Raw Deal for Refugees and Migrants?*. In: *Journal of Refugee Studies* 21, 19–42.
- Hayden, Patrick, 2008: *From Exclusion to Containment. Arendt, Sovereign, Power, and Statelessness*. In: *Societies Without Borders* 3, 248–269.
- Hess, Sabine / Karakayali, Serhat, 2007: *New Governance oder Die imperiale Kunst des Regierens*. In: *Transit Migration Forschungsgruppe (Hg.), Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*, Bielefeld, 39–55.

- Hyndman, Jennifer / Mountz, Alison, 2008: Another Brick in the Wall? Neo-Refoulement and the Externalization of Aylum by Australia and Europe. In: *Government and Opposition* 43, 249–269.
- Jakob, Christian, 2011: Die afrikanischen EU-Polizisten. In: Jürgen Gottschlich / Sabine am Orde (Hg.), *Wer zahlt den Preis für unseren Wohlstand?*, Berlin, 36–51.
- Jacobson, David, 1996: *Rights across the Border. Immigration and the Decline of Citizenship*, Baltimore / London.
- Karakayali, Serhat / Tsianos, Vassilis, 2007: Movements that Matter. Eine Einleitung. In: Transit Migration Forschungsgruppe (Hg.), *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*, Bielefeld, 7–22.
- Kasperek, Bernd, 2008: Frontex und die europäische Außengrenze. In: Informationsstelle Militarisierung (Hg.), *Was ist Frontex? Aufgaben und Strukturen der Europäischen Agentur für die operative Zusammenarbeit an den Außengrenzen*; <http://www.imi-online.de/download/FRONTEX-Broschuere.pdf>, S. 9–15, 30.03.2012.
- Klepp, Silja, 2011: *Europa zwischen Grenzkontrolle und Flüchtlingsschutz. Eine Ethnographie der See-grenze auf dem Mittelmeer*, Bielefeld.
- Krause, Johannes, 2009: *Die Grenzen Europas. Von der Geburt des Territorialstaats zum europäischen Grenzregime*, Frankfurt (Main).
- Löw, Martina, 2001: *Raumsoziologie*, Frankfurt (Main).
- Luhmann, Niklas, 1982: Territorial Borders as System Boundaries. In: Raimondo Strassolodo / Giovanni Delli Zotti (Hg.), *Cooperation and Conflict in Border Areas*, Milano, 235–244.
- Luhmann, Niklas, 1991: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt (Main).
- Lutterbeck, Derek, 2006: Policing Migration in the Mediterranean. In: *Mediterranean Politics* 11, 60–82.
- Martens, Michael, 2011: Tod im Evros. Eine Reise an den äußersten Rand der Festung Europa. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 05.03.2011, 3.
- Mau, Steffen / Laube, Lena / Roos, Christof / Wrobel, Sonja, 2008: Grenzen in der globalisierten Welt. In: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 36, 123–148.
- Meints-Stender, Waltraud, 2007: Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* Berlin, 251–258.
- Rumford, Chris, 2006: Theorizing Borders. In: *European Journal of Social Theory* 9, 155–169.
- Samers, Michael, 2003: An Emerging Geopolitics of Illegal Immigration in the European Union. Paper prepared for the *European Journal of Migration and Law*; <http://www.liv.ac.uk/ewc/docs/Samers-paper11.2003.pdf>, 04.02.2011.
- Schulze Wessel, Julia, 2006: *Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*, Frankfurt (Main).
- Schwartz, Helge, 2011: Foucault an der Grenze. Mobilitätspartnerschaften als Strategie des europäischen Migrationsregimes, hg. von Michael Th. Greven, Bd. 16, Berlin.
- Torpey, John, 2000: *The Invention of the Passport Surveillance. Citizenship and the State*, Cambridge.
- Torpey, John, 1998: Coming and Going. On the State Monopolization of the ‘Legitimate Means of Movement’. In: *Sociological Theory* 16, 239–259.
- Troendle, Stefan, 2011: ‚Geisterlager‘ auf Italiens Flüchtlingsinsel; <http://www.tagesschau.de/ausland/lampedusa162.html>, 02.02.2011.
- Vasilache, Andreas, 2010: Unterscheidung – Trennung – Grenze. Ein grenzanalytischer Blick auf die Staatstheorie von John Locke. In: Salzborn, Samuel, (Hg.), *Der Staat des Liberalismus. Die liberale Staatstheorie von John Locke*, Baden-Baden, 185–210.
- Vobruba, Georg, 2010: Die postnationale Grenzkonstellation. In: *Zeitschrift für Politik* 57, 434–452.
- Zolberg, Aristide R., 1999: Matters of State. Theorizing Immigration Policy. In: Charles Hirschman / Philip Kasnitz / Josh DeWind (Hg.), *The Handbook of International Migration. The American Experience*, New York, 71–93.



# Wahrheitsinstitutionen und die Aufgabe der Politischen Theorie

Hannah Arendt über Institutionen und Kritik

*Paul Sörensen*\*

**Schlüsselwörter:** Hannah Arendt, Politische Theorie, Kritik, Wahrheitsinstitutionen, Macht

**Abstract:** In diesem Artikel werden zwei mit hoher Regelmäßigkeit gegen Hannah Arendts politisches Denken erhobene Vorwürfe – den einer theoretischen Leerstelle hinsichtlich Institutionen und den der Unmöglichkeit der Wahrnehmung struktureller Machteffekte – entkräftet. Mittels einer Auseinandersetzung mit ihrer wenig beachteten Wesensbestimmung Politischer Theorie wird gezeigt, dass Arendt als eigenständige Vertreterin einer kritischen Theorie der Politik zu lesen ist, die zentrale Annahmen mit jüngeren Entwicklungen in der Kritischen Theorie, aber auch diskurstheoretisch und genealogisch informierter Varianten von Sozialkritik teilt.

**Abstract:** In this article two objections regularly raised against Hannah Arendt's thinking of the political are being invalidated – one suggesting that there is a blank space concerning institutions in her theory and the other alleging an impossibility to grasp the effects of structural power. Employing her widely unregarded definition of the essence of political theory, it will be shown that Arendt has to be read as an exponent of a critical political theory, who shares crucial assumptions with more recent developments in Critical Theory as well as with Discourse Analysis and genealogically informed approaches to social criticism.

Wie Hannah Arendt nicht zuletzt in dem berühmten Interview mit Günter Gaus nachdrücklich betonte, verstand sie sich selbst explizit als eine *politische Theoretikerin*.<sup>1</sup> Diese Selbstverortung ist an sich nicht weiter verwunderlich und findet ihren Ausdruck gerade auch in der nach wie vor auf quantitativ wie qualitativ hohem Niveau anhaltenden Auseinandersetzung mit ihrem Werk durch die akademische Disziplin der Politischen Theorie. In so gut wie keiner einführenden oder kanonisierenden Publikation zur politischen Theoriebildung fehlt eine Darstellung und kritische Würdigung ihres Werkes. So viel über Arendt auch geforscht und geschrieben wird, scheint ein zentraler Aspekt bisher stets ausgeklammert worden zu sein. Gemeint sind die Fragen nach Arendts Verständnis davon, *was Politische Theorie ist, was sie (aus-)macht und zu welchem Zweck* sie betrieben wird. Eine derartige Wesens- und Aufgabenbestimmung in systematischer Hinsicht soll im vorliegenden Beitrag aus ihren Schriften herausgefiltert werden. Im Zuge der Un-

---

\* Dipl. pol. Paul Sörensen, Universität Jena  
Kontakt: paul.soerensen@uni-jena.de

1 Für wertvolle Anregungen und Kritiken während der Entstehung des Aufsatzes habe ich insbesondere Maeve Cooke und Katja Teich zu danken. Von Jürgen Förster habe ich im Endstadium hilfreiche Hinweise erhalten.

tersuchung soll eine Deutung der Arendtschen Motive politischen Theoretisierens dargelegt werden, die im Nachhall der von Raymond Geuss (2008) eingeforderten ‚realistischen‘ Wende in der politischen Philosophie, aber etwa auch angesichts James Tullys Konzeption einer *Public Philosophy in a New Key* (2008)<sup>2</sup> von einer ‚zeitgemäßen Aktualität‘ Hannah Arendts zeugt. Wenngleich eine Einordnung Hannah Arendts als Vertreterin einer kritischen Theorie der Politik den meisten RezipientInnen zunächst suspekt erscheinen mag, soll genau diese Positionierung im Folgenden plausibilisiert werden. Wie zu zeigen sein wird, lassen sich in Arendts Werk – vielleicht gar als dessen tiefere Triebkraft – Elemente identifizieren, die zumindest ‚Familienähnlichkeiten‘ zu ideologiekritischen Varianten politischen Denkens (vgl. etwa Celikates/Jaeggi 2011) wie auch genealogisch verfahrenen Theorieansätzen besitzen.

Als Eckpunkte meiner Untersuchung können zwei Aspekte dienen, die Rainer Forst (2011a) unlängst auf einer mit der ‚verborgene[n] Tradition‘ beziehungsweise der ‚unzeitgemäße[n] Aktualität‘ des Arendtschen Denkens befassten Tagung thematisiert hat.<sup>3</sup> Forst erhebt in seinem äußerst anregenden und wohlwollenden Papier zwei – mittlerweile schon als klassisch zu bezeichnende – Vorwürfe gegen Arendt. Zum einen und eher implizit behauptet Forst, dass Arendts Konzeption der Macht diese als ein Phänomen ‚jenseits von [...] verfestigten Herrschaftsverhältnissen‘ (Forst 2011a: 206) begreift, mithin also die institutionelle oder strukturelle Dimension unterbelichtet lässt. Mit dem zweiten Einwand erneuert Forst im Grunde nur eine bereits von Jürgen Habermas in seinem bekannten Artikel über Arendts Machtkonzeption erhobene Kritik (vgl. Habermas 1991). Lautet der Vorwurf dort, dass Arendt nicht in der Lage sei, strukturelle Gewalt zu erfassen, so heißt es nun bei Forst, dass es ‚über Arendt hinaus gilt [...], negative, ggfs. ideologische Formen der Macht von Rechtfertigungen zu analysieren, wozu ein begriffliches Instrumentarium benötigt wird, das sich bei Arendt nicht explizit findet‘ (Forst 2011a: 207; Hervorhebung durch den Verfasser).

Diese beiden Einwände sollen im Folgenden entkräftet werden. Dazu wird zunächst (1.) die institutionelle Dimension des Arendtschen Werkes aufgezeigt werden sowie die damit unauflösbar verknüpfte Konzeption von Macht. Aus Arendts Bestimmung von Macht lässt sich in dieser Verbindung zudem ein Bewertungsmaßstab zur Beurteilung von Institutionen als ‚gute‘ beziehungsweise ‚schlechte‘ Institutionen gewinnen.<sup>4</sup> Für den zweiten Fall – dem der in einem noch zu explizierenden Sinne ‚schlechten‘ Institution – wird die pejorativ zu verstehende Bezeichnung ‚Wahrheitsinstitution‘ eingeführt werden. Zugegebenermaßen muss hier eine begriffliche und analytische Verschiebung an Arendts Machtkonzeption vorgenommen werden, die der Arendtschen Bestimmung zwar nicht entgegensteht, in ihren Konsequenzen jedoch nicht ausgearbeitet wurde. Mit diesem Rüstzeug kann dann in einem zweiten Schritt (2.) aufgewiesen werden, was Arendt unter

2 Vgl. dazu auch den Schwerpunkt in *Political Theory* 39.

3 Aus dieser Tagung ist der Sammelband *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – unzeitgemäße Aktualität* hervorgegangen, in dem auch der Beitrag Rainer Forsts zu finden ist. Forsts Beitrag ist jüngst in seinem Buch *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik* wiederveröffentlicht worden. Im Folgenden werde ich mich auf letztere Ausgabe beziehen. Forsts Position kann dabei als stellvertretend für zahlreiche andere, in ihren Vorwürfen ähnlich ausgerichtete Abhandlungen gelesen werden.

4 Ein diesem Vorhaben auf allgemeiner Ebene gewidmeter Versuch, von welchem der vorliegende Aufsatz viele Anregungen erhielt, findet sich bei Rahel Jaeggi. Jaeggi (2009a: insb. 538 ff.) versucht dort im Ausgang von Hegels Begriff der ‚Positivität‘ eine Bestimmung *guter* beziehungsweise *schlechter* Institutionen vorzunehmen.

Politischer Theorie versteht und zu welchem Zwecke sie betrieben wird. Am Ende der Untersuchung wird sich gezeigt haben, dass Arendts manchmal unzugänglich erscheinendes Werk als eine kritische Theorie der Politik zu gelten hat, welche mit Recht das Etikett einer *zeitgemäßen Aktualität* für sich beanspruchen kann.

## 1. Wahrheitsinstitutionen

Im Folgenden wird ein sehr weiter, eher soziologischer Institutionenbegriff zu Grunde gelegt. Soziale Institutionen sollen einer Bestimmung Gerhard Göhlers folgend verstanden werden „als relativ auf Dauer gestellte, durch Internalisierung verfestigte Verhaltensmuster und Sinnorientierungen mit regulierender sozialer Funktion. Institutionen sind relativ stabil und damit auch von einer gewissen zeitlichen Dauer, ihre Stabilität beruht auf der temporären Verfestigung von Verhaltensmustern. [...] Institutionen sind prinzipiell überpersönlich und strukturieren menschliches Verhalten; sie üben insoweit eine Ordnungsfunktion aus.“ (Göhler 1990: 10 f.) Um nun eine Vorstellung dessen zu vermitteln, was ich als Wahrheitsinstitutionen titulieren möchte, müssen Hannah Arendts handlungs- und institutionentheoretische Überlegungen kurz rekapituliert sowie das in den Blick genommen werden, was Arendt als *Syntax der Macht* bezeichnet.

### 1.1 *Macht und deren Gerinnung*: Hannah Arendts Institutionentheorie

Dem Handeln und Sprechen kommt in Arendts Diktion neben der *Enthüllung des Wer* – dem identitätskonstitutiven Aspekt, der hier nicht weiter interessieren soll<sup>5</sup> – eine *weltbildende* Bedeutung zu. Worum es Arendt hier geht, ist die *Mitwelt*, die sie von der *Dingwelt* abgrenzt. In der *Vita activa* (2008a) vermerkt Arendt, dass es jenseits der „Dingwelt“, also dem „objektiven Zwischenraum“, bestehend aus den Produkten des Herstellens, ein „ganz und gar verschiedene[s] Zwischen“ gibt, das den objektiven Zwischenraum durchwächst und überwuchert. Es ist ein „zweites Zwischen, das aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendigen Handeln und Sprechen entsteht“ und ungreifbar ist. „Aber“ – so fährt Hannah Arendt fort – „dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.“ (Ebd.: 224 f.) Arendts Handlungsbegriff ist wohlgemerkt wesentlich umfassender als häufig kolportiert wird. Handeln ist nicht nur politisches Handeln im engeren Sinne und die Produkte des Handelns – das Gewebe beziehungsweise die Institutionen, Strukturen, Verhältnisse – sind nicht nur politische Institutionen im engeren Sinne, sondern das *Gesamt* sozialer Strukturen und Verhältnisse. Handeln und Sprechen vollzieht sich, wie Arendt wiederholt betont, im *gesamten* Bereich des menschlichen *Zusammen* und bezieht sich auf alle „Angelegenheiten, die sich direkt im Miteinander der Menschen vollziehen“ (ebd.: 224): „[Ü]berall, wo Menschen zusammenkommen – sei es privat oder gesell-

5 Handeln und Sprechen spielt für Arendts Identitätskonzeption eine zentrale Rolle, die an dieser Stelle jedoch nicht behandelt werden kann. Ich habe diesbezüglich einige Gedanken in *Überlegungen zu Kultur, Macht und Sexualität im Anschluss an Hannah Arendt* entwickelt (vgl. Sörensen 2013).

schaftlich oder öffentlich-politisch –, [entsteht mehr oder weniger intentional] ein Raum, der sie in sich versammelt und zugleich voneinander trennt. Jeder dieser Räume hat seine eigene Strukturiertheit, die sich im Wandel der Zeiten wandelt und sich im Privaten in Bräuchen, im Gesellschaftlichen in den Konventionen und im Öffentlichen in Gesetzen, Verfassungen, Statuten und dergleichen kundgibt.“ (Arendt 2003: 25; Hervorhebung durch den Verfasser)

Arendt subsumiert unter der Formel des Gewebes also sowohl politische Institutionen im engeren Sinne wie auch Bräuche, Normen, soziale Praktiken sowie Ideen und Rituale (vgl. Pitkin 1998) – man könnte in diesem Zusammenhang durchaus mit Wittgenstein von einer ‚Lebensform‘ sprechen. Mal mehr, mal weniger explizit liegen allen diesen Strukturen Begründungen oder zumindest intersubjektiv geteilte Urteile über ihre Beschaffenheit zugrunde. Sie werden *be-gründet* und basieren damit auf wie auch immer gearteten Rechtfertigungsnarrativen. Soziale Verhältnisse stellen in diesem Verständnis stets einen Raum der Gründe dar.<sup>6</sup>

Welche Rolle spielt dabei nun die Macht? Es ist ein Gemeinplatz, dass Arendt ein konstitutionstheoretisches Machtverständnis vorgelegt hat. Mit ihrer Weigerung, das Politische auf bloße Herrschaft zu reduzieren (vgl. Arendt 1970a: 45), steht sie etwas vereinfacht ausgedrückt in der ‚Machttradition‘ Baruch de Spinozas und konträr zu Thomas Hobbes beziehungsweise Hobbesianischen Positionen, wie sie sich nicht zuletzt in Max Webers Machtkonzept wiederfinden.<sup>7</sup> Macht entsteht in Arendts Diktion *ebenfalls* – das heißt wie auch die oben beschriebene Hervorbringung von Institutionen und Strukturen – durch das gemeinsame Handeln und Sprechen von Menschen, sie wird diskursiv generiert durch das, was sie mit Edmund Burke als *acting* – und, so müsste man hinzufügen, *speaking – in concert* bezeichnet. ‚Macht‘ und ‚Institution‘ sind dabei nicht zwei verschiedene Produkte des Handelns, sondern stets ineinander verwoben. Lebensformen – die Gewebe menschlicher Beziehungen – sind demzufolge ein mehr oder weniger komplexes System geronnener Macht. „Alle Institutionen“, so heißt es bei Arendt in *Macht und Gewalt*, „sind Manifestationen und Materialisationen von Macht“ (ebd.: 42). Diese Verbindung zwischen Handlungs- und Strukturebene thematisiert Arendt in der Schrift *Über die Revolution* als *Syntax der Macht* und konstatiert, dass Macht dem menschlichen Zwischenraum *eignet*, den die Menschen in Gründungsakten stiften (vgl. Arendt 2000: 227). In Institutionen ist Macht *konstituiert*.<sup>8</sup> Das zeigt, dass Macht in Arendts Verständnis auf Dauer gestellt werden kann, was somit auch erlaubt, die soziale, kulturelle und politische Einrichtung der Welt als eine Machtordnung zu verstehen.<sup>9</sup> Hannah Arendt hat zwar wiederholt hervorgehoben, dass Macht sich verflüchtige, sobald die miteinander handelnden und sprechenden Menschen sich wieder zerstreuen (vgl. etwa Arendt 2008a: 252), aber ganz offensichtlich geht sie auch von der Möglichkeit zur Verstetigung aus. Diesem Sachverhalt liegt Arendts doppelte Bestimmung von Macht (vgl. Meints 2009: 217) zugrunde, genauer gesagt die analytische Trennung von „lebendiger“ und „materialisierter“ beziehungsweise „lebendiger“ und „organisierter und institutionalisierter“ Macht (vgl. Arendt

6 Angesichts dessen ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn Rainer Forst umstandslos zugesteht, dass Arendts Theorie des Politischen dabei helfen könne, „die politische Ordnung als eine *Rechtfertigungsordnung* anzusehen“ (Forst 2011a: 206; Hervorhebung im Original)

7 Vgl. zu dieser idealtypischen Dichotomisierung Martin Saar (2009a: insb. 571–577).

8 Für einen Versuch einer allgemeineren Syntax der Macht vergleiche Stahl (2011).

9 Auch in dieser Hinsicht argumentiert Rainer Forst meines Erachtens analog zu Hannah Arendt. Dies wird in Forst (2011b: insb. 127–131) deutlich.

1970a: 42, 53). Macht kann in Institutionen und Strukturen *gerinnen* beziehungsweise diese sind *geronnene Macht*. In diesem basalen Sinn ist Macht zunächst ein weder positiv noch negativ zu beurteilendes intersubjektives Phänomen (weder in der flüssigen oder lebendigen, noch der geronnenen oder materialisierten Form), da eine *jede* Lebensform – unabhängig von ihrer jeweiligen Substantialität – als ein *Macht-Raum* oder *Macht-Gewebe* zu verstehen ist. Die sich daraus ergebende Frage lautet dann aber, ob und wie man überhaupt zu einer Beurteilung ‚schlechter‘ oder ‚guter‘ Machtordnungen gelangen kann. Arendt deutet eine Art Bewertungsmaßstab zur Klassifizierung ‚guter‘ Institutionen zumindest an, das heißt solcher Institutionen, die sie als *Institutionen der Freiheit* (vgl. Arendt 2000: 281) bezeichnet. Eine jede Institution als Machtmaterialisation sei darauf angewiesen, dass die *lebendige Macht* hinter ihr steht, der Geist – wie man in lockerer Anlehnung an Max Weber sagen könnte – nicht aus dem Gehäuse entweicht. Zum Fortbestand als ‚gute‘ Machtordnung sind Institutionen auf kontinuierliche Bestätigung beziehungsweise Reaktualisierung der lebendigen Macht durch die in ihnen lebenden Individuen angewiesen.<sup>10</sup> Es müssen „neue Anfänge gleichsam dauernd neu in das einmal Begonnene nachströmen“ (Arendt 1994a: 224).<sup>11</sup>

## 1.2 *Kein Wunder*: Die Sedimentation von Macht

Soweit also die Idealvorstellung. Die Bestimmung einer jeden Lebensform als Macht-Raum impliziert an sich keine Problematik, solange Macht stets neu generiert wird, Gegen-Macht oder – um in Arendts Terminologie zu sprechen – neue Anfänge nachströmen können und sich das Gewebe menschlicher Beziehungen, die *Konfiguration der Mit-Welt*, als veränderbar erweist.<sup>12</sup> Problematisch ist es hingegen, wenn es zu dauerhaften *Schließungen* kommt, die Macht petrifiziert. Derartige Schließungen sind – so die vertretene Deutung – als *Stillstellung des Politischen* zu verstehen beziehungsweise als eine *De-Politisierung*:<sup>13</sup> Der *ver-handelte* Charakter sozialer Verhältnisse ist in derartigen Fällen

- 
- 10 In eben diesem Umstand ist für Arendt auch der Unterschied zu *Hergestelltem* angelegt. Nur hierfür verwendet sie wohlgerne den Terminus „Verdinglichung“ (vgl. 2008: 165 ff.), obwohl dieser – als metaphorische Übertragung – durchaus auch im Bereich des Handelns Sinn machen würde. Dies wird sich im weiteren Verlauf der Argumentation noch zeigen.
- 11 Hierin ist ein Dilemma angelegt – die scheinbare Unmöglichkeit der Institutionalisierung der Revolution –, dessen Arendt sich vollumfänglich bewusst ist. In *Über die Revolution* schreibt sie mit Blick auf den ‚Tag nach der Revolution‘: „Wenn mit der Gründung die Revolution ihr Ziel erreicht hat und an ihr Ende gekommen ist, dann ist der Geist der Revolution nicht nur nicht das Neubeginnen, sondern das Beginnen von etwas, das weiteres Neubeginnen erübrigen soll; eine dem Geist des Neubeginnens entsprechende Institution würde gerade die revolutionären Errungenschaften wieder in Frage stellen.“ (Arendt 2000: 298 f.) Derselben Problemstellung sehen sich auch so grundverschiedene Theoretiker wie Felix Guattari (1976: 137) oder George Herbert Mead (1983: 403) gegenüber. Auch die semantischen Auflösungsversuche (*permanente* Revolution) Proudhons und Trotzki sind in dieser Hinsicht höchstens theoretisch befriedigend.
- 12 Aus handlungstheoretischer Perspektive hat Arendt in der *Vita activa*, aber auch an anderer Stelle wiederholt vom *Wunder-tun* gesprochen beziehungsweise dem *Wunder des Neuanfangs*, das jedem menschlichen Handeln innewohnt (vgl. etwa Arendt 2008: 216 f.; 2003: 34). Idealerweise lässt eine ‚gute‘ Institution also ‚Wunder‘ zu.
- 13 Genau diese Zustände sind es in Arendts Werk wohlgerne, die sie mit *Verhalten* – in Abgrenzung zu *Handeln* – in Zusammenhang bringt, was die konforme Befolgung von beziehungsweise Anpassung an artifizielle/n Normen und Konventionen impliziert. Es gehört damit auch nur wenig hermeneutischer Mut dazu, Arendt ein kritisches Ethos mit dem Ziel einer Identifizierung beziehungsweise Bewusstmachung von das Handeln beschränkenden Faktoren zuzuschreiben.

verschleiert. Inwiefern aber ist die Rede von einer Stillstellung des Politischen angebracht beziehungsweise was hat es nun mit den Wahrheitsinstitutionen auf sich?

Einmal abgesehen davon, dass Strukturierungen aus sämtlichen menschlichen Interaktionen hervorgehen – sozialtheoretisch analog ausbuchstabiert findet sich das etwa bei Peter Berger und Thomas Luckmann (2009) oder auch John Searle<sup>14</sup> (2011; 2005) – nimmt das *politische* Handeln in Arendts Denken die Stellung eines Zentralmodus sozialen Seins ein. Hinlänglich bekannt ist ihre Aussage, der Sinn von Politik sei Freiheit. Weniger bekannt sind ihre Bestimmungen, *worum* es im Politischen geht. In der Schrift *Das Leben des Geistes* heißt es dazu ganz allgemein, dass im politischen Handeln stets ein ‚Wir‘<sup>15</sup> mit der Veränderung der gemeinsamen Welt beschäftigt ist (vgl. Arendt 2008b: 426). Eine emphatischere Bestimmung findet sich in dem eher randständigen Aufsatz *Kultur und Politik*. Dort heißt es: „[I]m Politischen [...] geht es weder um Erkenntnis noch um Wahrheit, sondern um Urteilen und Entscheiden, um das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll[.] [Es geht darum, wie] die Welt [...] aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll“ (Arendt 1994b: 300). In Anknüpfung an Ernst Tugendhat könnte man sagen, dass es im Politischen um die Behandlung praktischer Fragen geht, das heißt Fragen, bei denen es immer „in 1. Person Singular oder Plural [um] das eigene oder gemeinsame Handeln, Tun, Leben, Sein [geht]“ (Tugendhat 1979: 194). Fragen darüber also, wie wir zusammenleben sollen und wollen, wie unsere geteilte Welt eingerichtet sein soll – oder eben mit Arendt: *wie sie aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll*. Politik beziehungsweise politisches Handeln als Grundmodus gesellschaftlichen Seins bedeutet dann, dass politisches Handeln dasjenige Handeln ist, mit welchem über die Ausgestaltung sozialer Strukturen gestritten wird. Es ist derjenige Modus, in dem Menschen reflexiv auf die Formen ihres eigenen Zusammenlebens einwirken. Dabei gilt es zu beachten – auch dies ein in der Arendt-Forschung häufig vernachlässigter Aspekt –, dass politisches Handeln für Arendt unumgänglich gründerbasiert ist und der politische Entscheidungsfindungsprozess diskursiv zu erfolgen hat: In der Politik geht es um die Ausbildung von Meinungen (Urteilen) und diese „bedürfen der Begründung“, sie „sind das Resultat der Überlegung. Die Überlegung, die zur Meinungsbildung führt, ist [...] wahrhaft diskursiv“ (Arendt 1994c: 343).

Als *Wahrheitsinstitutionen* sind nun solche Institutionen und Verhältnisse zu bezeichnen, die sich gegenüber derartiger politischer Einwirkung und kritischer Infragestellung abschotten und sich etwa als natürlich gegeben oder alternativlos gebärden, indem sie ihr *Gemacht-Sein* verschleiern oder verdecken.<sup>16</sup> In ihrem Aufsatz *Wahrheit und Poli-*

14 Searle hebt ebenfalls an zentraler Stelle den Machtaspekt von Institutionen hervor (vgl. Searle 2011: 102 ff.).

15 Es ist dabei wohlgermerkt eine eigene Problemstellung, wie sich dieses ‚Wir‘ konstituiert. Auch diesbezüglich bietet Arendt ein hohes Anregungspotenzial, welches hier aber nicht thematisiert werden kann. Für eine instruktive Auseinandersetzung mit diesem Sachverhalt vergleiche Allen (1999).

16 Mit dieser Bezeichnung beziehe ich mich auf Arendts Auseinandersetzung mit Plato und dem Wahrheitsbegriff (unter anderen Arendt 1990; 1994c; 1994d; 2008b); vergleiche dazu auch den vorzüglichen Aufsatz von Miguel Abensour (2007: insb. 975–978). Die Denomination soll freilich nicht den Eindruck erwecken, dass Arendt Wahrheit im Allgemeinen ablehnend gegenübersteht. Ganz im Gegenteil räumt sie den ‚Tatsachenwahrheiten‘ eine nicht substituierbare Rolle bei der Ausbildung eines adäquaten Verständnisses der Vergangenheit und für den Bestand politischer Gemeinschaften ein. Die im vorliegenden Aufsatz aufgegriffene Bewertung bezieht sich jedoch auf Arendts Ablehnung der Wahrheit (als repressiv und pluralitätsverhindernd) aus *politischer Perspektive*.

tik bescheinigt Arendt der ‚Wahrheit‘ in ihrem Verhältnis zur Politik einen despotischen Charakter. Im Bereich der menschlichen Angelegenheiten – das heißt, dem sozialen Miteinander – sei die Idee der Wahrheit beziehungsweise des absoluten Wahrheitsanspruches „nichtpolitisch und potentiell antipolitisch“ (Arendt 1994c: 364), sie lege gar „die Axt an die Wurzel aller Politik“ (ebd.: 333). Die Immunität gegen politische Infragestellung der so bestimmten *Wahrheitsinstitutionen* ist es, die zum Gegenstand der in ihren Intentionen noch zu entfaltenden (vgl. 2.) politischen Theorie im Arendtschen Verständnis wird. *Wahrheitsinstitutionen* sind, um bereits an dieser Stelle auf eine naheliegende Engführung mit den Überlegungen Michel Foucaults zu verweisen, zu verstehen als zumindest mittelfristig verfestigte „Machtmechanismen, die sich auf Wahrheit berufen“ (Foucault 1992: 15).

Macht, das scheint dabei das Entscheidende zu sein, ist in diesen Fällen in einer ganz eigenen Weise geronnen, die dazu führt, dass sie nicht mehr wie Macht ‚aussieht‘, aber dennoch als Macht wirkt. Durch eine derartige *Schließung* wird die Willensbildung und Handlungsfähigkeit kollektiver und individueller AkteurInnen systematisch blockiert. Entgegen dem Habermas’schen Vorwurf, Arendts Machtkonzeption sei nicht in der Lage, strukturelle Gewalt zu erfassen, möchte ich wie angekündigt behaupten, dass Arendt dies sehr wohl erfassen könnte und an verschiedenen Stellen ihres Werkes auch tut, wenngleich sie dadurch in eine begriffliche Bredouille gerät. Diese Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass Arendt in *Macht und Gewalt* darauf insistiert, dass die Machtmanifestationen „erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt“ (Arendt 1970a: 42). Institutionen und Strukturen als Macht-Gewebe – so muss man in einer bewusst engen Lesart folgern – bleiben nur so lange existent, als sie von den in ihrem Wirkungsbereich Lebenden akzeptiert, anerkannt und daher getragen werden. Nun ist diese enge Lesart vermutlich noch nicht einmal die von Arendt selbst verfochtene, denn neben dem *Verfallen* wird ja das *Erstarren* sehr wohl in Betracht gezogen. Gleichwohl scheint Arendt den Fortbestand beziehungsweise gar die Existenz verfestigter und invisibilisierter, von mir als Wahrheitsinstitutionen bezeichnete, Machtordnungen nicht wirklich mitzudenken – beziehungsweise möchte es nicht.<sup>17</sup> Etwas anders stellt sich der Sachverhalt jedoch mit Blick auf die englische Originalfassung des Werkes dar. Geht es in der deutschen Übersetzung (die wohl gemerkt, anders als bei einem großen Teil ihrer restlichen Schriften, *nicht* von Arendt selbst ins Deutsche übertragen wurde) um das *Erstarren* und das *Verfallen*, so spricht sie im Original von „petrify and decay“ (Arendt 1970b: 41). Kann man Ersteres durchaus mit ‚erstarren‘ (oder eben auch ‚versteinern‘) übersetzen, so ist ‚verfallen‘ für Zweiteres keineswegs die einzige Möglichkeit. Verwendet man stattdessen etwa ‚verderben‘, ‚verfaulen‘ oder ‚verrotten‘, so scheint die Implikation einer zwangsläufigen, abrupten Erosion der Institutionen und Strukturen nicht zwingend.<sup>18</sup> Zugegebenermaßen bleibt Arendt diesbezüglich aber vage.

17 So ist etwa ein Beitrag Arendts zu verstehen, den sie in einem Gespräch mit Arnold Gehlen, Hans Dichgans, Werner Maihofer, Dolf Sternberger und Hans-Friedrich Hölters äußerte. Gegen Arnold Gehlens – auch dies entbehrt nicht einer gewissen Ironie – Wesensbestimmung der Soziologie als im Grunde stets ideologiekritisch ausgerichtet, antwortet Arendt knapp und verächtlich: „Meine Auffassung ist, daß dieses methodische Mißtrauen, das stets und ständig fragt: was oder wer steckt dahinter? jede ernste Diskussion unmöglich macht.“ Geradezu naiv wirkt es, wenn sie fortfährt: „Wir müssen doch davon ausgehen, daß wir irgendwie gemeinsame Sorge um die Welt haben und daß wir nicht bei jedem Gespräch, das wir führen, im Hintergrund Gruppeninteressen argwöhnen können.“ (Arendt 1976: 99 f.)

18 Instrukтив – wenn auch nur metaphorisch – könnte ein weiterer Übersetzungskontext sein: ‚decay‘ wird auch im Sinne des ‚Schlecht-Werdens‘ von Lebensmitteln gebraucht, womit also auch die Möglichkeit der Ungenießbarkeit bei gleichzeitigem materiellem Fortbestand angesprochen ist. In diesem Sinne kann

Sofern man werkimmanent nach einer treffenden Begrifflichkeit zur Beschreibung des dargestellten Sachverhalts – der „Versiegelung des Rechtfertigungsraumes“ (Forst 2011b: 127) – sucht, erscheint insbesondere der ebenfalls in *Macht und Gewalt* thematisierte und bisher kaum beachtete Begriff der ‚Kraft‘ brauchbar.<sup>19</sup> Dazu heißt es: „Das Wort Kraft, das im deutschen Sprachgebrauch meist synonym mit Stärke gebraucht wird, sollte in der Begriffssprache für ‚Naturkräfte‘ vorbehalten bleiben, um dann metaphorisch überall da verwandt zu werden, wo physische oder gesellschaftliche Bewegungen bestimmte Energiequanten erzeugen – die ‚Wasserkraft‘ oder ‚die Kraft der Verhältnisse‘ –, die sich auf den Einzelnen auswirken.“ (Arendt 1970a: 46) Auch diesbezüglich ist ein Blick in das englische Original höchst interessant. Dort ergänzt Arendt nach den in Anführungszeichen gesetzten Naturkräften ihre Bestimmung mit dem eingeklammerten Zusatz „la force des choses“ – und nimmt damit mutmaßlich Bezug auf den Buchtitel Simone de Beauvoirs aus dem Jahre 1963. So weist nicht nur die bereits oben angesprochene Auseinandersetzung Arendts mit dem Begriff der Wahrheit eine Analogie zu Michel Foucaults Überlegungen zu Macht-Wissen-Komplexen (vgl. Foucault 1977: 39 f.) auf, sondern auch der Begriff der Kraft lässt Entsprechungen des Arendtschen Denkens einerseits und (im weitesten Sinne) poststrukturalistischer Positionen andererseits aufscheinen.<sup>20</sup> Zieht man Foucault zu Arendts Überlegungen hinzu, so lässt sich gewissermaßen auch theoretisch die problematische Lücke schließen, die sich angesichts des postulierten Verfalls von Institutionen und Strukturen ergeben hat. Wenn Foucault in seiner Schrift *Wahrheit und Macht* betont, dass er „unter Wahrheit nicht ‚das Ensemble der wahren Dinge, die zu entdecken oder zu akzeptieren sind‘ [versteht], sondern, ‚das Ensemble der Regeln, nach denen das Wahre vom Falschen geschieden und das Wahre mit spezifischen Machtwirkungen ausgestattet wird““ (Foucault 1978: 53), so findet das durchaus seine Entsprechung in der Wesenheit, die Arendt der ‚Wahrheit‘ im Bereich der menschlichen Angelegenheiten zuspricht. Was sich hingegen bei Arendt nur untergründig angedeutet findet ist, dass ‚Wahrheit‘ im Bereich der menschlichen Angelegenheit *ge-macht* wird und auch als Macht *wirkt*. Die von Foucault beschriebene Entstehung und Wirkungsweise von ‚Wahrheit‘ – „Sie [die ‚Wahrheit‘; der Verfasser] ist zirkulär an Machtsysteme gebunden, die sie produzieren und stützen, und an Machtwirkungen, die von ihr ausgehen und sie reproduzieren.“ (ebd. 54) – blendet Arendt weitestgehend aus oder traut hier möglicherweise ihren eigenen Gedanken nicht.<sup>21</sup>

---

eine Parallele zum ‚Schlecht-Werden‘ von Institutionen – wie etwa von Rahel Jaeggi (vgl. Fußnote 3) im oben genannten Aufsatz nahegelegt – gezogen werden.

- 19 Bekanntlich unterscheidet Arendt in *Macht und Gewalt* in der Hoffnung auf höhere analytische Klarheit in der Politikwissenschaft zwischen den Begriffen Macht, Stärke, Autorität, Gewalt und eben Kraft (vgl. Arendt 1970a: 45–47). Kraft, das ist die hier entfaltete These, stellt jedoch gerade kein kategorial anderes Phänomen als Macht dar, sondern ist als deren sedimentierte Variation zu sehen. Die Trennung von *Macht* und *Kraft* macht also nur als *terminologische* einen Sinn – und zwar zur Bestimmung zweier verschiedener ‚Aggregatzustände‘ ein und desselben Stoffes –, nicht aber als *kategoriale*. Arendt ist sich wohl gemerkt im Klaren darüber, dass dies nur eine heuristische Unterscheidung ist, sich in der politischen Realität stets nur Mischformen beobachten lassen (vgl. ebd.: 47).
- 20 De Beauvoir soll damit wohl gemerkt nicht einem ‚poststrukturalistischen‘ Denken zugeordnet werden. Nicht zuletzt mit ihrer Schrift *Das andere Geschlecht* legte sie aber Grundsteine, die von poststrukturalistischen feministischen Positionen aufgegriffen wurden. Für eine instruktive Zusammenschau der Ansätze Arendts und Foucaults vergleiche Allen (2002); für den Versuch einer Verbindung mit Judith Butler vergleiche Sörensen (2013).
- 21 Neben der Thematisierung von ‚Kraft‘ finden sich aber durchaus immer wieder in diese Richtung weisende Befunde. So ist etwa auch die Aussage in ihrem Beitrag für eine Festschrift zu Ehren Karl Jaspers zu



Mithilfe dieser Prämissen kann auch plausibilisiert werden, warum Institutionen und Strukturen nicht verfallen, obwohl die lebendige Handlungsmacht scheinbar nicht mehr hinter ihnen steht. Durch die Ausblendung des *ver-handelten* Charakters als natürlich erscheinend, werden die Institutionen und Strukturen durch unhinterfragte Handlungsvollzüge – oder dann vielmehr: *Verhalten* – performativ stabilisiert und in ihrem Bestand bekräftigt. Darauf haben etwa John Searle (2011: 65 ff.) und nicht zuletzt Judith Butler (etwa 1997) mit Blick auf die Geschlechterordnung immer wieder hingewiesen. Erhellend kann in diesem Zusammenhang auch ein Rückgriff auf den mit Ernesto Laclau gelesenen – und Arendt aus ihrer Zeit in Freiburg vertrauten – Edmund Husserl sein, der, ob seiner verblüffenden argumentativen Analogien zu Arendt, in einem längeren Zitat zur Darstellung gebracht werden soll. Husserls Unterscheidung von *Sedimentierung* und *Reaktivierung* aus der *Krisis*-Schrift aufgreifend und auf soziale Verhältnisse übertragend, erklärt sich Laclau die (vorübergehenden) Schließungen des Sozialen wie folgt: „Let us begin with the distinction made by Husserl between sedimentation and reactivation and develop it in a very different direction. For Husserl the practice of any scientific discipline entails a routinization in which the results of previous scientific investigation tend to be taken for granted [...], with the result that the original intuition which gave rise to them is completely forgotten. [...] The task of transcendental phenomenology consisted of recovering those original intuitions. Husserl called the routinization and forgetting of origins ‚sedimentation‘, and the recovery of the ‚constitutive‘ activity of thought ‚reactivation‘. [...] This is where Husserl’s distinction can be introduced, with certain modifications. Insofar as an act of institution has been successful, a ‚forgetting of the origins‘ tends to occur; the system of possible alternatives tends to vanish and the traces of the original contingency to fade. In this way, the institution tends to assume the form of a mere objective presence. This is the moment of sedimentation. It is important to realize that this fading entails a concealment. [...] What happens is that the sedimentation can be so complete, the influence of one of the dichotomous relationships’ poles so strong, that the contingent nature of that influence, its original dimension of power, do not prove immediately visible.“ (Laclau 1990: 3 f.) Laclaus Überlegung zur Möglichkeit des Vergessens und Ausblendens des Gemacht-Seins als Grund für die Verknöcherung und Sedimentation menschlicher Verhältnisse – und damit der Entstehung von Wahrheitsinstitutionen – ist mit der Arendtschen Konzeption von Handlung und Institution(-alisierung) durchaus vereinbar.<sup>22</sup> Wenngleich Laclau, von den Initialmomenten abgesehen, vornehmlich strukturtheoretisch argumentiert, so sind seine Annahmen umgekehrt durchaus mit dem Postulat dazwischenliegender Phasen des *Verhaltens* kompatibel. Dies wird im weiteren Verlauf der Argumentation mit Blick auf Arendts *Vorurteilsüberlegungen* noch deutlicher werden.

---

bewerten, in dem sie hervorhebt, dass Ideologien dazu führen, dass Menschen *aktiv tun, was sie sonst nur passiv erleiden würden*. Mit dieser Bestimmung ist sie weder von einem Ideologiebegriff im Anschluss an Marx noch von einem produktiven Machtverständnis, wie es Foucault entwickelt, weit entfernt (vgl. Arendt 1953: 233).

- 22 Unter dem Stichwort der „Gewohnheit“ und einer anderen Denklinie folgend betont auch Oliver Flügel-Martinsen die Kraft des Vergessens. Hegels Lehre von der Gewohnheit und der zweiten Natur aufgreifend verfolgt er diese Spur zu Marx’ Auseinandersetzung mit dem Fetischcharakter der Ware als gesellschaftliche Naturtatsache. Vergleiche für diese Rekonstruktion und die im Anschluss daran entwickelte Kritikprogrammatis Flügel-Martinsen (2008: insb. 211–227).

Doch vorerst zurück zur Frage der Politik angesichts der durch *Schließungen* blockierten Willensbildung und Handlungsfähigkeit kollektiver wie individueller AkteurInnen. Sofern dies der Fall ist – es durch Machtsedimentation zu *Schließungen* kommt – handelt es sich um eben jene von Ernst Tugendhat beschriebenen Umstände, unter welchen praktische Fragen *nicht gestellt werden können*: Eine praktische Frage kann dann grundsätzlich nicht gestellt werden, wenn „Umstände, die ich verändern kann, als gegeben vorausgesetzt werden“ (Tugendhat 1979: 194). Es ist eine solche, von Scheinunverfügbarkeiten gekennzeichnete Welt, die Arendt an anderer Stelle einmal als eine „Welt ohne Handeln“ (Arendt 2009: 322) bezeichnete. Eine solche Welt tritt den Menschen als starr und repulsiv gegenüber, es gibt keine Möglichkeit, sie zu verändern, geschweige denn in Frage zu stellen. Praktische Fragen stellen sich folglich gar nicht erst oder sind immer schon beantwortet, was auch bedeutet, dass politisches Handeln und Urteilen als Modi (der reflexiven Selbstthematization) der Einrichtung der Welt überflüssig oder sogar unmöglich sind. Arendt verweist wiederholt darauf, dass „auch die durch Handeln entstandenen Prozesse immer eine Tendenz [haben], automatisch zu werden“ (Arendt 1994a: 223) sowie, dass es „[d]em Handeln eigentümlich [ist], Prozesse loszulassen, deren Automatismus dann dem der natürlichen Prozesse sehr ähnlich sieht“ (Arendt 2003: 34). Handlungsfolgen können also in Arendts Verständnis ‚naturalisieren‘ – das heißt, sie werden in der Folge als naturgegeben und damit alternativlos wahrgenommen – bleiben dabei aber dennoch Handlungsergebnisse.<sup>23</sup> Eben hierin liegt die Analogie zur Adaption des Husserlschen Terminus der Sedimentation (aber eben auch der Möglichkeit der Reaktivierung) durch Ernesto Laclau begründet. Solcherart naturalisiert erscheinen die eigentlich *ver-handelten* Verhältnisse als versteinert und notwendigerweise zwingend. Es lassen sich dazu einige Beispiele aus Arendts Werk anführen: So schreibt sie in *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft* in dem vortrefflichen Kapitel über die Weltanschauung der Bourgeoisie von dem „Wahn“ und der „Heuchelei“, „daß es innerhalb der rein ökonomischen Sphäre Gesetze gäbe, die gleich Naturgesetzen dahin führten, die Akkumulation des Kapitals zu sichern, als ob diese wirtschaftlichen Gesetze nicht gesellschaftliche und von Menschen erzeugte Regeln wären, die genauso lange Gültigkeit besitzen, als Menschen bereit sind, sich in ihrem wirtschaftlichen Handeln nach ihnen zu richten“ (Arendt 2009: 326).<sup>24</sup> Über die Rolle der Frau – ansonsten jeglicher expliziter Parteinahme für den Feminismus unverdächtig – vermerkt Arendt, diese sei gerade kein *factum brutum*, sondern sozial konstituiert (Arendt 1994e: 67). Sie bezieht ferner Position gegen die Essentialisierung ihrer jüdischen Identität und betont, dass diese nur ein sozial aufgedrücktes Label sei (vgl. Arendt 2001a: 27 f; Allen 1999). Der Sklavenhalterordnung im antiken Griechenland wirft sie vor, rassistische Zuschreibungen als *naturgegebenes Faktum* installiert zu haben, so dass es erscheinen konnte, als wären Menschen entweder als Freie oder als Sklaven geboren. „[M]an übersah“ geflissentlich, so Arendt, „daß beides, Freiheit wie Unfreiheit, ein Produkt menschlichen Handelns ist und mit der „Natur“ gar nichts zu tun hatte“ (Arendt 2009: 615). Ein letztes Beispiel ist angesichts ihres gespann-

23 Das ist auch der Grund, warum Arendt, wenn sie von derartigen Fällen spricht, den Terminus ‚Naturkraft‘ in Anführungsstriche setzt (vgl. etwa Arendt 2008a: 409).

24 Ganz ähnlich heißt es bei Karl Marx in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*: „Die Produktion soll vielmehr – siehe z. B. Mill – im Unterschied von der Distribution etc. als eingefaßt in von der Geschichte unabhängigen ewigen Naturgesetzen dargestellt werden, bei welcher Gelegenheit dann ganz unter der Hand bürgerliche Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto untergeschoben werden.“ (Marx 1971: 618 f; Hervorhebung durch den Verfasser)

ten Verhältnisses zu den Schriften Karl Marx' besonders pikant: In *Über die Revolution* lobt sie Marx dafür, die soziale Frage in einen politischen Faktor transformiert zu haben, indem er Armut und Ausbeutung als *nicht natürlich* dechiffriert habe, sondern als auf Gewaltverhältnissen basierend erwies (vgl. Arendt 2000: 76 ff; Jaeggi 2007). In allen diesen Fällen werden Produkte menschlichen Handelns und Sprechens zu *Quasiwahrheiten*, die mit absolutem Geltungsanspruch auftreten und sich ihrer kritischen/politischen Infragestellung entziehen.

Zurück auf theoretischer Ebene ist zudem Arendts Auseinandersetzung mit der Beschaffenheit und Rolle von Vorurteilen sowie deren Verhältnis zu Urteilen erhellend (insb. Arendt 2003), in der auch die oben implizit unterstellte Inkorporation der Bedeutung der invisibilisierenden Rolle von Gewohnheit und Vergessen explizit zum Vorschein kommt: in Vorurteilen sei immer ein Stück Vergangenheit verborgen, wobei es sich um ein einstmals gefälltes Urteil handle, das – so Arendt – „ursprünglich einen ihm angemessenen legitimen Erfahrungsgrund hatte und zum Vorurteil nur wurde, weil es unbesehen und unrevidiert durch die Zeiten geschleppt wurde“ (ebd.: 19). Auch den explizit *politischen* Charakter – hierbei wieder in Deckung mit dem Laclauschen Gedanken des Sozialen als Sedimentation des Politischen – streicht Arendt an dieser Stelle heraus: „Vorurteile [...] stellen selbst etwas Politisches im weitesten Sinne des Wortes dar“ (ebd.: 17). Sie spricht ferner, ähnlich wie Berger und Luckmann in ihrer Studie zur sozialen Konstruktion der Wirklichkeit (vgl. Berger/Luckmann 2009: 62 ff.), von der Dominanz des *man sagt* und *man meint*, sowie von „verfestigte[n] Gebäuden“, die sich als „Pseudotheorien, die als geschlossene Weltanschauungen oder alles erklärende Ideologien die gesamte [...] Wirklichkeit zu begreifen vorgeben“ (Arendt 2003: 21), gebärden und sich gegen neue Erfahrungen abschotten. Soziale Verhältnisse erscheinen so als unhintergehbare Wahrheiten – in *Freiheit und Politik* spricht sie von „versteinerten Kulturen“ (Arendt 1994a: 225) –, sind aber gewissermaßen, um auf eine Analogie zu Michel Foucault und Judith Butler zu verweisen, bloß *historische a priori* (vgl. Foucault 1981: 183 ff.; Butler 2007). In diesem Zusammenhang weist Arendt auch ausdrücklich auf die anhaltende Machtwirkung einst generierter Macht-Ordnungen hin, die sich im Laufe der Zeit ihres Gemacht-Seins entkleideten: „[Man] stößt doch immer auf eine Welt, eine Gesellschaft, deren Vergangenheit in Gestalt von ‚Vorurteilen‘ Macht hat, in der [einem] bewiesen wird, dass gewesene Wirklichkeit auch Wirklichkeit ist“ (Arendt 1981: 21).<sup>25</sup>

(Vermeintliche) Wahrheit – so Hannah Arendt – vernichtet menschliche Freiheit und das „Es-hätte-auch-anders-kommen-können“ (1994c: 344). Kommt es zu einer Verkörperung von ‚Wahrheit‘ in sozialen Institutionen, sei es die Geschlechterordnung oder die Vorstellung von der unsichtbaren Hand des Marktes, so handelt es sich dabei um Institutionen die dadurch gekennzeichnet sind, dass sie ihr an sich sozial-ontologisch bedingtes „Anders-Sein-können“ ausblenden.<sup>26</sup> Sich auf diese Weise der menschlichen Verfügung

25 Das anachronistische, überkommene Ethos zwingt sich – wie Judith Butler es in ihrer 2002 gehaltenen Adorno-Vorlesung ganz ähnlich und dem Gehalt nach identisch formuliert – der Gegenwart auf und weigert sich (wirkliche) Vergangenheit zu werden (vgl. Butler 2007: 11).

26 Vgl. zu dieser Idee auch Rehberg 1994: 73. Als weitere Beispiele für derartige, handlungserstickende ‚Wahrheiten‘ führt Arendt Kants verborgenen Plan der Natur, Hegels List der Vernunft und Marx' historischen Materialismus an (vgl. Arendt 1994c: 344). Zu denken wären für die Gegenwart aber auch an sozialstaatliche Aktivierungsideologien und ökonomische Sachzwanglogiken (vgl. Lessenich 2008), neorassistische Setzungen (vgl. McCarthy 2009) oder aber auch die Essentialisierung der Entität Europa (vgl. Asbach 2011).

entziehend, können sie nicht zum Objekt von *Wundern* – so die Arendtsche Metapher für das handelnde Neubeginnen (vgl. Fußnote 11) – werden. Mit Cornelius Castoriadis ließe sich in diesem Sinne von den Wahrheitsinstitutionen auch als *Anti-Wunder-Institutionen* reden (vgl. Castoriadis 1990: 72). Den oben angeführten Gedanken Laclaus zur Ausblendung der kontingenten Gründungssituation einerseits und den Annahmen Foucaults andererseits ist Arendt damit wahrlich nicht fern. Ihr Vokabular bietet damit entgegen der Habermas-Forstschen Einschätzung ein reichhaltiges Reservoir für die Freilegung von und Auseinandersetzung mit strukturellen Macht- (beziehungsweise Gewalt-)Phänomenen. Was dies für die Politische Theorie bedeutet, wird nun im zweiten Teil der Untersuchung zu explizieren sein.

## 2. Von Sokrates lernen: Die Aufgabe der Politischen Theorie und die *Socratic Position*

Arendt hat nie eine systematische Aufgabenbestimmung einer Politischen Theorie entwickelt. Lediglich an einer Stelle äußert sie sich explizit zu der Frage, was es mit politischer Theorie(-bildung) auf sich habe beziehungsweise haben solle. In ihrer letzten großen Schrift – *Vom Leben des Geistes* – bezeichnet Arendt die Politische Theorie als *diejenige* Theorie, „die dem politischen Handeln dienen soll“ (Arendt 2008b: 442). Das ist interessant, bedeutet aber zunächst einmal nur zweierlei: Zum einen die ganz basale Hervorhebung der Verbindung zu ‚alltagsweltlichen‘ politischen Vorgängen, zum anderen die Bestimmung von Theorie *als Praxis* beziehungsweise als Teil von sozialer Praxis. Die Politische Theorie hat ein praktisches Ziel, sie ist höchstselbst Teil der sozialen Praxis, gesellschaftlicher Selbstverständigung und nicht zuletzt sozialer Kämpfe. Es ist jedoch unklar, wie dieses *Dienen* aussehen könnte oder sollte. Angesichts der soeben thematisierten Ablehnung des Eindringens der Kategorie der *Wahrheit* in den Bereich des Politischen – beziehungsweise stärker formuliert: der Prognose des Absterbens des politischen Raums durch die politische Handeln verhindernde Wahrheit – muss eine Arendtsche politische Theorie an den *Bedingungen* und *Möglichkeiten* politischen Handelns als gemeinsamer Selbstregierung interessiert sein. Sie muss auf die Ermöglichung politischen Handelns und mithin auf die Befähigung zielen, praktische Fragen stellen zu können. Eine so verstandene politische Theorie hat – wie es Rahel Jaeggi jüngst auch für eine formal umorientierte Kritische Theorie forderte – ihren Blick nicht zuletzt „auf die *systematische[n]* Blockaden der Willensbildungsprozesse und der Handlungsfähigkeit (individueller oder kollektiver) Akteure“ zu richten, das heißt, „im Wesentlichen auf die *sozialstrukturell* induzierten Blockaden der Willensbildung und der kollektiven Handlungsfähigkeit“ (Jaeggi 2010: 491; Hervorhebung im Original).

Zur Plausibilisierung der Deutung der Arendtschen politischen Theorie als kritische Theorie des Politischen kann noch eine weitere Wesensbestimmung des Politischen bei Arendt aufgegriffen werden: In *Wahrheit und Politik* trifft sie eine Bestimmung, die im Übrigen auch für eine Relektüre ihrer umstrittenen Trennung von Sozialem und Politischem (vgl. Arendt 2000: 73–146) instruktiv sein könnte. Dort heißt es: „[Der politische] Raum [ist] trotz seiner Größe begrenzt [...] Was ihn begrenzt, sind die Dinge, die Menschen nicht ändern können, die ihrer Macht entzogen sind.“ (Arendt 1994c: 369) An anderer Stelle in selbigem Aufsatz weist Arendt jedoch darauf hin, dass es die größte Gefahr für das Politische darstelle, „Tatsächliches für notwendig und daher für unabänderbar

zu halten“ (ebd.: 363).<sup>27</sup> Daraus ergibt sich als Aufgabe für die Politische Theorie, Orientierungshilfe zu leisten für die Wahrnehmung sozialer Tatsachen *als* soziale Tatsachen, ihrer Wahrnehmung als menschengemacht und damit potenziell auch veränderbar. Die Parallelen zu den Intentionen der Foucaultschen Machtanalytik als „Gewordenheitskritik“ (Saar) sind auch hier wieder unübersehbar.<sup>28</sup>

*Politische Theorie als kritische Praxis* – wie man dieses Ansinnen in Anlehnung an James Tully nennen kann – muss dann als eine Art formalisierte Ideologiekritik beziehungsweise Metakritik verstanden werden, die sich nicht auf die Bestimmung wahrer Bedürfnisse oder einer ethischen Substanz, sondern auf die Ermöglichung der Ausbildung einer *substanzlosen Substanz durch radikale Demokratie* (vgl. Forst 1996) richtet, indem sie strukturelle Blockaden der Reflexionsfähigkeit individueller und kollektiver Akteu(r)Innen aufzulösen versucht. In den Fokus einer derartigen *Metakritik* müssen diejenigen Institutionen und Strukturen geraten, die auf Konflikthaftigkeit sowie Kontingenzen ausblendenden Diskursen beruhen und von mir als *Wahrheitsinstitutionen* klassifiziert wurden. Der hier zur Darstellung gebrachten Deutung zufolge unterliegt Arendts gesamtem Werk die Vorstellung von politischer Theorie als einer sozialwissenschaftlich-kritischen Interventionsstrategie<sup>29</sup>, die in einer ausformulierten Variante Züge einer genealogisch und diskursanalytisch informierten Ideologie- und Herrschaftskritik tragen würde – verstanden „als Kritik [eben] solcher *Verselbstverständlichungen bzw. Selbstverständlichmachungen* [die von mir beschriebenen Prozesse der Sedimentation zu Wahrheitsinstitutionen; der Verfasser] und umgekehrt die Dechiffrierung dieser Mechanismen als Herrschaftsmechanismen“ (Jaeggi 2009b: 269 f.). Einen derartigen kritischen Standpunkt beziehungsweise ein derartiges kritisches Ethos bezeichnet Arendt – in Abgrenzung zu Plato – als *Socratic Position*. Sokrates’ Selbstbezeichnungen als *Stechfliege* und *Hebamme* aufgreifend (vgl. Arendt 1990: 81 f; 1971: 431), sieht Arendt in der sokratischen Methode des gleichberechtigten Dialogs ein auf Entselbstverständlichung zielendes Verfahren zur

27 Richard Bernstein (1986: 252) hat darauf hingewiesen, dass Arendt mit der proklamierten strikten Unterscheidbarkeit von Sozialem und Politischem selbst in diese Falle ‚getappt‘ sei: „[T]he question whether a problem is itself properly social (and therefore not worthy of public debate) or political is itself frequently the central *political* issue. [...] So insofar as Arendt talks as if there is a relatively clear distinction for separating the social from the political, her claims are not only misleading but already reflect a hidden political judgement – which like all political judgements should be brought out into the open daylight and debated.“

28 So beschreibt Foucault (1988: 36 f.; Hervorhebung durch den Verfasser) die historisch informierte Tätigkeit und Intention des *spezifischen Intellektuellen* wie folgt: „I would also say, about the work of the intellectual, that it is fruitful in a certain way *to describe that-which-is by making it appear as something that might not be, or that might not be as it is*. Which is why this designation or description of the real never has a prescriptive value of the kind, ‚because this is, that will be‘. It is also why, in my opinion, *recourse to history [...] is meaningful to the extent that history serves to show how that-which-is has not always been; i.e., that the things which seem most evident to us are always formed in the confluence of encounters and chances, during the course of a precarious and fragile history*. [...] [A]nd that since these things have been made, they can be unmade, as long as we know how it was that they were made.“

29 Die Titulierung als ‚sozialwissenschaftlich‘ mag angesichts der Arendtschen Polemiken gegen die US-amerikanisch geprägten Sozialwissenschaften behavioralistischer Provenienz (vgl. etwa Arendt 2008a) auf den ersten Blick irritieren. Hier ist damit jedoch eine weiter gefasste Verwendung der Bezeichnung gemeint, die etwa auch Diskursanalyse, Dekonstruktion und genealogisch verfahrenende methodologische Zugriffe integriert. Dies findet auch Eingang in aktuellen Lehrbüchern zur Methodologie der Politikwissenschaft(en) (vgl. exemplarisch Behnke et al. 2006). Davon abgesehen lässt Arendt aber bereits früh auch Sympathien für die wissenssoziologischen Überlegungen Karl Mannheims erkennen (vgl. Arendt 1930).

Ermöglichung ungehinderten politischen Urteilens und Handelns. Das ihrem Verständnis nach an sich weltabgewandte Denken – die *vita contemplativa* – muss, um *politische* Philosophie zu sein und ganz im Sinne des jungen Marx (vgl. 1976a: 344; 1976b: 384), weltlich werden und darf nicht nur unter den Hirnschädeln der PhilosophInnen wuchern. Gleichsam erweist sich Arendts Ansatz noch in einer anderen Hinsicht als höchst zeitgemäß. Wenn Robin Celikates aus seinem Vermittlungsversuch von kritischer Soziologie und Soziologie der Kritik folgert, dass die kritische Theorie „nicht mehr nur *über* und *für* die Akteure sprechen darf, sondern konstitutiv auf einen Dialog *mit* ihnen verwiesen ist“ (Celikates 2009: 250), Maeve Cooke die zeitgenössische kritische Sozialtheorie auf einen epistemologischen und ethischen *Anti-Autoritarismus* verpflichtet (vgl. Cooke 2005) und James Tully fordert, die Beziehungen zwischen TheoretikerInnen und gewöhnlichen AkteurInnen als „pedagogical relationships of reciprocal elucidation between academic research and the civic activities of fellow citizens“ (Tully 2008: 3) zu begreifen, so findet sich dieses Credo auch bei Arendt als Kernelement gesetzt. Der mit Arendt gedeutete Sokrates – als Bürger unter Bürgern auf der Agora – greift der Mündigkeit der Bürger nicht vor und sein Wirken kann als exemplarisch für eine nichtautoritative Metakritik gelten. Sehr deutlich und gebündelt tritt diese Lesart in all ihren Facetten in *Vom Leben des Geistes* zutage: „In solchen Notlagen [der Versiegelung des Raums des Politischen; der Verfasser] erweist sich, daß die ausräumende Seite des Denkens (die Sokratische Hebammenkunst, die die *Konsequenzen ungeprüfter Meinungen herausarbeitet* und diese dadurch *zerstört* – [seien es] Werte, Doktrinen, Theorien und sogar Überzeugungen) *unmittelbar politisch* ist. Denn *diese Zerstörung wirkt befreiend auf ein anderes Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft*, das man mit einiger Berechtigung das politischste der geistigen Vermögen des Menschen nennen kann.“ (2008b: 191; Hervorhebung durch den Verfasser)

Es ist davon auszugehen, dass Arendt ein derartiges Selbstverständnis auch für ihr eigenes Wirken beanspruchte und auch hier offenbart sich erneut eine verblüffende Nähe zu den Grundlagen des Foucaultschen Denkens. Die Beschreibung der Aufgaben des spezifischen Intellektuellen durch Foucault liest sich wie eine bloße Variation der Beschreibung des Sokrates durch Arendt. In *Die Sorge um die Wahrheit* vermerkt Foucault (2005: 834): „Die Rolle eines Intellektuellen ist nicht die, anderen zu sagen, was sie zu tun haben. Mit welchem Recht sollte man das tun? [...] Die Arbeit eines Intellektuellen ist nicht die, den politischen Willen anderer zu formen, sondern durch die auf seinen eigenen Gebieten durchgeführten Analysen die Selbstverständlichkeiten und die Postulate neu zu befragen, die Gewohnheiten und die Handlungs- und Denkweisen zu erschüttern, die übernommenen Vertrautheiten zu zerstreuen, wieder die Auseinandersetzung mit den Regeln und Institutionen zu suchen und ausgehend von dieser Reproblematisierung (worin er sein spezifisches Metier als Intellektueller ausübt) an der Ausbildung eines politischen Willens (worin er seine Rolle als Staatsbürger auszuüben hat) teilzuhaben.“

Politische Theorie als kritische Praxis nach Arendt (und Foucault) muss Vorurteilen im Arendtschen Verständnis im wahrsten Sinne des Wortes *auf den Grund gehen* und die einstmals gefällten Urteile freilegen, die gegenwärtigen ‚Naturnotwendigkeiten‘ oder ‚Sachzwängen‘ zugrunde liegen. Die vermeintlichen ‚Naturtatsachen‘ können dann durch ein genealogisches Verfahren als einstige Urteile dechiffriert werden und in Folge des Aufweises des *gemachten* Charakters – ihres Seins als *zweite Natur* – der deliberativ-demokratischen Thematisierung zugeführt werden. Es soll also gezeigt werden, dass Apriori *historisch sein können* und mithin einem Zwang zur Rechtfertigung unterliegen.

Seyla Benhabib hat aufgezeigt, inwiefern die Arendtsche Programmatik des ‚Erzählens von Geschichten‘ „die mimetische Wiedergewinnung der verlorenen Ursprünge“ (Benhabib 1991: 150) durch Erinnern ermöglicht. Während Benhabib in ihrem Aufsatz vornehmlich darauf zielt, die mögliche Freisetzung der Potenziale der Vergangenheit hervorzuheben, kann dieses Ansinnen natürlich auch im Sinne einer Foucaultschen Genealogie (vgl. dazu Saar 2009b) gelesen werden, die auf die Freilegung sedimentierter, anfangs kontingenter Machtwirkungen zielt.<sup>30</sup> Arendt hat meines Erachtens beides im Sinn. In Anlehnung an Franz Kafka und Walter Benjamin beschreibt sie ihr ideen- und begriffsge- schichtliches Vorgehen als einen „Griff in den Meeresgrund des Vergangenen[, der] diese eigentümliche Doppeltheit von Bewahren- und Destruieren-wollen an sich“ (Arendt 2001b: 226) hat.<sup>31</sup> Politische Theorie in diesem Sinne wirkt damit bewusstmachend und trägt, ohne die AkteurInnen zu bevormunden, zur Ermöglichung politischen Handelns, der Auseinandersetzung mit praktischen Fragen bei.

### 3. Schluss: Befragende Kritik und Traditionsbrüche

Angesichts der ausgeführten Überlegungen ergibt sich ein von den vorherrschenden Deutungen Arendts etwas abweichendes Bild ihres Denkens. Im Wesentlichen – so die hier mit Arendt entfaltete These – ist die Herausbildung von Wahrheitsinstitutionen als *Schließung* zu verstehen, als eine *Stillstellung des Politischen*. In einer so beschaffenen ‚Welt ohne Handeln‘ ist die Frage nach dem *Wie wollen wir leben?* stets schon beantwortet (beziehungsweise stellt sich gar nicht erst als zu beantwortende Frage dar) – und die Einrichtung der Welt kann insofern (scheinbar) auch nicht (kritisch-politisch) *befragt* werden. In einer solchen entpolitisierten Welt ist die von Arendt beschriebene Gefahr, „Tatsächliches für notwendig [...] zu halten“ (Arendt 1994c: 363), Realität geworden. Eine dem politischen Handeln *dienende* politische Theorie, wie Arendt sie fordert, muss zunächst und vor allem auf die öffnende, aufsprengende Befragung derjenigen sozialen Institutionen und Strukturen zielen, die sich als unhinterfragt etabliert haben.<sup>32</sup>

Gegen die unter anderem von Rainer Forst erhobenen Vorwürfe, Arendt blende einerseits die institutionelle Dimension von Macht und Beherrschung aus und sei andererseits konzeptuell-terminologisch nicht in der Lage, ideologische Machtformen zu analysieren, zu entschleiern und schließlich auch zu kritisieren, wurde gezeigt, dass diese bei näherer Betrachtung ins Leere laufen. Arendt konzipiert Macht sehr wohl auch als *verfestigte Macht* und mit einigen kleineren konzeptionellen Erweiterungen (beziehungsweise vielleicht sogar nur: Klärungen) offenbart sich der kritische Impetus ihres Denkens. Wenn-

30 Programmatisch findet sich das ‚Erschütterungs-Konzept‘ in *Nietzsche, die Genealogie, die Historien* (Foucault 2002: 173) festgehalten: „Die Erforschung der Herkunft schafft keine sichere Grundlage; sie erschüttert, was man für unerschütterlich hielt; sie zerbricht, was man als eins empfand; sie erweist als heterogen, was mit sich selbst übereinzustimmen schien. Welche Überzeugung könnte dem widerstehen? Und erst recht, welches Wissen.“

31 Unter einigen Vorbehalten könnte man hierin auch eine Art Prototyp einer von Hartmut Rosa eingeforderten „grauen“ Genealogie erkennen, welche als eine Symbiose von „weißer“ (affirmativer und legitimierender) und „schwarzer“ (pejorativer und delegitimierender) Genealogie zu verstehen sei (vgl. Rosa 2006; 2012, insbesondere Abschnitt IV). Für die Idee einer affirmativen Genealogie vergleiche Joas (2011: 147–203) sowie, für die Diskussion einer ‚weißen‘ Genealogie bei Charles Taylor, Bohmann (im Erscheinen).

32 Eine derartige Programmatik entwickelt – wenn auch von Hegel, Marx und Derrida kommend – Oliver Flügel-Martinsen (2008) im letzten Teil seiner Schrift *Entzweigung. Die Normativität der Moderne*.

gleich von Arendt nur skizzenhaft angedeutet, kommt die hier als *Socratic Position* bezeichnete politisch-philosophische *Haltung* dabei, wie gezeigt, Formen diskurstheoretisch und genealogisch informierter Modi der Sozialkritik, wie sie etwa bei Michel Foucault, Ernesto Laclau oder James Tully zu finden sind, erstaunlich nahe.

Mit dieser Einordnung als kritische Theorie der Politik ist freilich auch die Frage nach der Normativität berührt. Wenngleich diese hier lediglich noch gestreift werden kann, so legen die vorausgegangenen Ausführungen nahe, Arendts Verständnis politischer Theorie als durch eine ‚Normativität der Öffnung‘ (vgl. dazu Flügel-Martinsen 2010) charakterisiert zu bezeichnen.<sup>33</sup> Sofern die dargelegte Deutung Plausibilität für sich beanspruchen kann, ähnelt das Arendtsche politische Theoretisieren auch hinsichtlich des zugrundeliegenden Normativitätsverständnisses einer befragenden Kritik im Foucaultschen Sinne. Diese verdankt ihre minimale Normativität „dem Umstand, dass sie eine befragende Infragestellung dessen ist, was uns selbstverständlich zu sein scheint und damit häufig der Kritik enthoben bleibt“, wie Oliver Flügel-Martinsen (ebd.: 151) kürzlich erneut betonte. Hannah Arendts politische Theorie verzichtet auf aufwendige Sollensbegründungen. Sie kann angesichts ihrer historisch-semantisch verfahrenen Begriffsanalysen und der sowohl theoretischen (man denke an die Vorurteilsüberlegungen) als auch konkret-praktischen Versuche der Freilegung invisibilisierter Machtordnungen vielmehr als „Entmystifizierungsmethode“ (Ricœur) bezeichnet werden. Durch die befragende Kritik können Wahrheitsinstitutionen im oben herausgearbeiteten Sinne brüchig gemacht beziehungsweise bestehende Bruchstellen aufgewiesen und gegebenenfalls vertieft werden. Das „Es-hätte-auch-anders-kommen-können“ (Arendt 1994c: 344) wird damit ins Bewusstsein gerufen und alternative Wege des Denkens und Handelns eröffnet; spricht: Spielräume für politisches Handeln – verstanden als Modus reflexiver Thematisierung der „Frage nach der Einrichtung der Welt“ (Adorno) – werden freigelegt. Politische TheoretikerInnen sind dann ganz im Sinne des oft als Vater des genealogischen Verfahrens bezeichneten Friedrich Nietzsches (vgl. 1999: 11) in den Sedimentationen *Bohrende, Grabende* und diese *Untergrabende*.

Arendts politisches Theoretisieren betreibt *Traditionsbrüche* und wirkt durch die Zerstörung überkommener Bestände befreiend. Es verweist dabei wohlgerne stets auf das politische Handeln: Als Grundlage für eine innerweltliche *Be-Gründung* sozialer Ordnung (oder wenn man so mag: Traditionsstiftung) wird durch insistentes Befragen *Ent-Gründung* betrieben.

33 Hier ließe sich ein weiterer Einwand Rainer Forsts aufgreifen: Gegen eine derartige Form der Kritik führt er ins Feld, dass es ihr an normativer Wirkungsmacht ermangele. Woher beziehe diese Art der Kritik ihre normative Macht? Den Habermas’schen Vorwurf der Kryptonormativität aufgreifend, zeigt Forst, dass dem Ansatz James Tullys entgegen der postulierten Enthaltensamkeit ein ganzes Setting an starken und soliden normativen Fundamenten zu Grunde liegt – und dieses für eine kraftvoll geführte Kritik auch benötigt werde (vgl. Forst 2011c). Die von Tully als Ideal eingeführte und eingeforderte Idee der *fundamental civic freedom* (vgl. dazu Tully 2008: 135–159) ist normativ äußerst voraussetzungsreich und basiert letztendlich auf dem Postulat eines *Rechts auf Rechtfertigung* (vgl. Forst 2011c: 122). Auch die befragende Kritik beruhe daher stets – wenn auch uneingestanden – auf der Idee einer Praxis der Rechtfertigung unter Gleichen. Hannah Arendt aber kann auch diesem Einwand entgegen, liefert sie doch mit dem Postulat eines *Rechts, Rechte zu haben* (vgl. Arendt 2009: 614 ff.) die Basis für eine ähnlich gelagerte Argumentation. Freilich verzichtet Arendt auf tiefergehende Begründungsversuche und Auseinandersetzungen mit Fragen der menschlichen Würde. Analog zu Forst sieht sie jedoch im *Recht auf Rechte* ein *erstes*, dezidiert *politisches* Recht, das den Subjekten ermöglicht, *gehört* und *gesehen* zu werden – und gleichzeitig die normative Basis einer Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse liefern kann.



Die damit umrissene Lesart Arendts – darauf sei abschließend mit Nachdruck hingewiesen – versteht sie keineswegs als Apologetin einer totalen Verflüssigung aller Strukturen, die einem naiven Antiinstitutionalismus das Wort redet. Eine solche Einordnung würde Arendts eigene Intentionen gründlich verfehlen.<sup>34</sup> Wenngleich Arendt die Existenz letzter Gründe bestreitet und nachdrücklich betont, sie glaube nicht, „daß wir die Situation, in der wir uns seit dem 17. Jahrhundert befinden, auf irgendeine endgültige Weise stabilisieren können“ (Arendt 1996: 86), so leugnet sie gleichwohl nicht die gleichzeitige Notwendigkeit von Fundamenten, Institutionen und Strukturen für eine gelingende menschliche Lebensführung. Die Menschen, so heißt es in ihrer Dankesrede anlässlich der Verleihung des Lessingpreises, bedürfen stets einer „relativ gesicherte[n], relativ unvergängliche[n] Heimat“ (Arendt 2001a: 19). Die Betonung der ‚Relativität‘ weist dabei – analog zu den Postulaten des zuletzt viel diskutierten, sogenannten Postfundamentalismus (vgl. Marchart 2010: 59 ff.) – darauf hin, dass die Fundamente der Mitwelt nie von Dauer, sondern immer nur temporär sein können. Die Politische Theorie dient dem politischen Handeln, indem sie hilft, dies nicht zu vergessen.

## Literatur

- Abensour, Miguel, 2007: Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory. In: *Social Research* 74, 955–982.
- Allen, Amy, 1999: Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory. In: *Philosophy and Social Criticism* 25, 97–118.
- Allen, Amy, 2002: Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault. In: *International Journal of Philosophical Studies* 10, 131–149.
- Arendt, Hannah, 1930: Philosophie und Soziologie. In: *Die Gesellschaft* 7, 163–176.
- Arendt, Hannah, 1953: Ideologie und Terror. In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. Herausgegeben von Klaus Piper, München, 229–254.
- Arendt, Hannah, 1970a: *Macht und Gewalt*, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 1970b: *On Violence*, London.
- Arendt, Hannah, 1971: Thinking and Moral Considerations: A Lecture. In: *Social Research* 38, 417–446.
- Arendt, Hannah, 1976: Forumgespräch: In der zweiten Phase der demokratischen Revolution? – Krisensymptome westlicher Demokratie – Ausgangsbeispiel USA. Ein Gespräch mit Hans Dichgans, Arnold Gehlen, Werner Maihofer, Dolf Sternberger und Hans-Friedrich Hölters. In: Adelbert Reif (Hg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München / Zürich, 71–100.
- Arendt, Hannah, 1981: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 1990: Philosophy and Politics. In: *Social Research* 57, 73–103.
- Arendt, Hannah, 1994a: Freiheit und Politik. In: *Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München / Zürich, 201–226.
- Arendt, Hannah, 1994b: Kultur und Politik. In: *Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München / Zürich, 277–302.
- Arendt, Hannah, 1994c: Wahrheit und Politik. In: *Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München / Zürich, 327–370.
- Arendt, Hannah, 1994d: Was ist Autorität? In: *Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München / Zürich, 159–200.

34 Diese wichtige Unterscheidung der Bedeutungen des Traditionsbruchs im Bereich des Denkens einerseits und im Bereich der Welt andererseits zeigt Jürgen Förster in seiner lesenswerten Studie zur Rolle der Institution im Denken Arendts überzeugend auf (vgl. Förster 2009: insb. 51 f.).

- Arendt, Hannah, 1994e: On the Emancipation of Women. In: Dies., *Essays in Understanding. 1930–1954*. Edited by Jerome Kohn, New York et al., 66–68.
- Arendt, Hannah, 1996: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto. In: Dies., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München / Zürich, 114–131.
- Arendt, Hannah, 2000: Über die Revolution, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2001a: Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München / Zürich, 11–42.
- Arendt, Hannah, 2001b: Walter Benjamin. In: Dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München / Zürich, 179–236.
- Arendt, Hannah, 2003: Was ist Politik?, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2008a: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2008b: *Vom Leben des Geistes. Das Denken/Das Wollen*, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2009: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München / Zürich.
- Asbach, Olaf, 2011: Europa – Vom Mythos zur Imagined Community? Zur historischen Semantik ‚Europas‘ von der Antike bis ins 17. Jahrhundert, Hannover.
- Behne, Joachim / Gschwend, Thomas / Schindler, Delia / Schnapp, Kai-Uwe, 2006: *Methoden der Politikwissenschaft. Neuere qualitative und quantitative Analyseverfahren*, Baden-Baden.
- Benhabib, Seyla, 1991: Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas. In: *Soziale Welt* 42, 147–165.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas, 2009: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 22. Auflage, Frankfurt (Main).
- Bernstein, Richard J., 1986: Rethinking the Social and the Political. In: Ders., *Philosophical Profiles. Essay in a Pragmatic Mode*, Cambridge / Oxford, 238–259.
- Bohmann, Ulf, 2012: Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie. In: Alexander Weiß / Andreas Busen (Hg.), *Ansätze und Methoden zur Erforschung politischer Ideen*, im Erscheinen.
- Butler, Judith, 1997: *Körper von Gewicht*, Frankfurt (Main)
- Butler, Judith, 2007: *Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt (Main)
- Castoriadis, Cornelius, 1990: Das Gebot der Revolution, In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 54–88
- Celikates, Robin, 2009: *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt (Main) / New York.
- Celikates, Robin / Jaeggi, Rahel, 2011: Ideologie, In: Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.), *Politische Theorie und Politische Philosophie. Ein Handbuch*, München, 222–224
- Cooke, Maeve, 2005: Avoiding Authoritarianism. On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory. In: *International Journal of Philosophical Studies* 13, 379–404.
- Flügel-Martinsen, Oliver, 2008: *Entzweiung. Die Normativität der Moderne*, Baden-Baden
- Flügel-Martinsen, Oliver 2010: Die Normativität von Kritik. Ein Minimalmodell, In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 1, 139–154
- Forst, Rainer, 1996: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt (Main).
- Forst, Rainer, 2011a: Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts. In: Ders., *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin, 196–208.
- Forst, Rainer, 2011b: Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen. In: Ders., *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin, 119–133.
- Forst, Rainer, 2011c: The Power of Critique. In: *Political Theory* 39, 118–123.
- Förster, Jürgen, 2009: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken.
- Foucault, Michel, 1977: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt (Main)
- Foucault, Michel, 1978: Wahrheit und Macht. In: Ders., *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, 21–54.

- Foucault, Michel, 1981: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 1988: *Critical Theory/Intellectual History*. In: Ders., *Politics. Philosophy. Culture. Interviews and other writings 1977–1984*, New York / London, 17–46.
- Foucault, Michel 1992: *Was ist Kritik?*, Berlin.
- Foucault, Michel, 2002: *Nietzsche, die Genealogie, die Historien*. In: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II, Frankfurt (Main), 166–191.
- Foucault, Michel, 2005: *Die Sorge um die Wahrheit*, In: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band IV 1980–1988, Frankfurt (Main), 823–837.
- Geuss, Raymond, 2008: *Philosophy and Real Politics*, Princeton.
- Göhler, Gerhard 1990: *Einleitung*. In: Ders. / Kurt Lenk / Rainer Schmalz-Bruns (Hg.), *Die Rationalität politischer Institutionen: Interdisziplinäre Perspektiven*, Baden-Baden, 9–14.
- Guattari, Felix, 1976: *Psychotherapie, Politik und die Aufgabe der institutionellen Analyse*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1991: *Hannah Arendts Begriff der Macht*. In: Ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt (Main), 228–248.
- Jaeggi, Rahel, 2007: *Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung*. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, Berlin, 241–250.
- Jaeggi, Rahel, 2009a: *Was ist eine (gute) Institution?* In: Rainer Forst / Martin Hartmann / Rahel Jaeggi / Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt (Main), 528–544
- Jaeggi, Rahel, 2009b: *Was ist Ideologiekritik?* In: Dies. / Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik*, Frankfurt (Main), 266–295.
- Jaeggi, Rahel, 2011: *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*. In: Gert Albert / Steffen Sigmund (Hg.), *Soziologische Theorie kontrovers*, Wiesbaden, 478–493.
- Joas, Hans, 2011: *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin.
- Laclau, Ernesto, 1990: *New Reflections on the Revolution of our Time*, London / New York.
- Lessenich, Stephan, 2008: *Die Neuerfindung des Sozialen: Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld.
- Marchart, Oliver, 2010: *Die politische Differenz*, Frankfurt (Main).
- Marx, Karl, 1971: *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels-Werke* Bd. 13, Berlin, 615–641.
- Marx, Karl, 1976a: *Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“*. In: *Marx-Engels-Werke* Bd. 1, 337–346.
- Marx, Karl, 1976b: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: *Marx-Engels-Werke* Bd. 1, 378–391.
- McCarthy, Thomas, 2009: *„Neo-Rassismus“*. Überlegungen zur rassistischen Ideologie nach dem Niedergang der „Rasse“. In: Rainer Forst / Martin Hartmann / Rahel Jaeggi / Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt (Main), 545–566.
- Mead, George H., 1983: *Naturrecht und die Theorie politischer Institutionen*. In: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, herausgegeben von Hans Joas, Frankfurt (Main), 403–423.
- Meints, Waltraud, 2009: *Politische Freiheit. Über die Konstituierung des Welt- und Selbstverhältnisses im Politischen*. In: Dies. / Michael Daxner / Gerhard Kraiker (Hg.), *Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit*, Bielefeld, 205–219.
- Nietzsche, Friedrich, 1999: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. In: Ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, München / Berlin / New York, 9–331.
- Pitkin, Hanna F., 1998: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago / London.
- Rosa, Hartmut, 2006: *„Weiße“ und „schwarze“ Genealogie. Taylor, Foucault und die Relevanz der Ideengeschichte für die politische Theorie*, Berlin, unveröffentlichtes Manuskript.
- Rosa, Hartmut 2012: *„Weiße“ und „schwarze“ Genealogie*. In: Dietmar Wetzel (Hg.), *Perspektiven der Aufklärung: Zwischen Mythos und Realität*, München, 23–34.
- Saar, Martin, 2009a: *Macht und Kritik*. In: Rainer Forst / Martin Hartmann / Rahel Jaeggi / Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt (Main), 567–587.

- Saar, Martin, 2009b: Genealogische Kritik. In: Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik, Frankfurt (Main), 247–265.
- Searle, John R., 2011: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Berlin.
- Sörensen, Paul, 2013: Ein Gespenst geht um – Überlegungen zu Kultur, Macht und (Inter-)Sexualität im Anschluss an Hannah Arendt. In: Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität 3, im Erscheinen.
- Stahl, Titus, 2011: Institutional Power, Collective Acceptance, and Recognition. In: Heikki Ikäheimo / Arto Laitinen (Hg.), Recognition and Social Ontology, Leiden, 349–372.
- Tugendhat, Ernst, 1979: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt (Main).
- Tully, James, 2008: Public Philosophy in a New Key, Volume 1, Cambridge.

# Weltanschauung und Leidenschaft

## Überlegungen zu einer integrativen Theorie des Antisemitismus

Samuel Salzborn\*

**Schlüsselwörter:** Antisemitismus, Antijudaismus, Individuum, Gesellschaft, Nation.

**Abstract:** In der sozialwissenschaftlichen Antisemitismusforschung wird national wie international das Fehlen einer Studie zur Integration unterschiedlicher theoretischer Erkenntnisse beklagt. In dem Aufsatz wird nun der Versuch einer solchen systematischen Integration unternommen. Das Ziel ist die Formulierung einer Skizze für eine Theorie über die individuellen wie kollektiven Entstehungsursachen, die semantischen und argumentativen Strukturen sowie die sozialen Kontext- und Entwicklungsbedingungen von Antisemitismus. Untersucht werden dazu psychologische, soziologische und politikwissenschaftliche Theorien über Antisemitismus.

**Abstract:** Ideology and Passion. Outline for a Political Theory of Antisemitism

In the social scientific research on antisemitism, there exists a national as well as international criticism of the lack of a study which integrates different theoretical insights concerning antisemitism. This article tries now to point out a systematic integration of theoretical studies on antisemitism. The goal is to formulate an outline for a theory on the individual and collective root causes, the semantic and argumentative structures, and the specific social contexts and social developments relevant to antisemitism. Theories from the fields of psychology, sociology and political science will also be included.

Die Erforschung des Antisemitismus ist ebenso wenig auf eine einzelne Fachdisziplin, ein spezifisches Theoriekonzept oder einen bestimmten Forschungs- und Methodenansatz beschränkt wie der Antisemitismus selbst, der als gesellschaftliche und politische Erscheinungsform in historischer wie aktueller Dimension gleichermaßen relativ unabhängig von objektiven sozialstrukturellen oder ökonomischen Indikatoren in Erscheinung tritt (Marin 2000). Während der quantitative Schwerpunkt der Antisemitismusforschung zweifelsfrei im geschichtswissenschaftlichen Bereich zu lokalisieren ist, liegt die qualitative Kompetenz der sozialwissenschaftlichen, vor allem politikwissenschaftlichen Antisemitismusforschung in der Konzeptualisierung von theoretischen Zugängen zur Analyse von Antisemitismus. Bisher wurde jedoch aus sozialwissenschaftlicher Perspektive noch nie der Versuch unternommen, die bestehenden theoretischen Konzepte integrierend zu diskutieren und damit in einen ideengeschichtlichen wie theoretischen Zusammenhang zu setzen. Die seit den späten 1930er Jahren einsetzende *theoretisch-reflektierende* (und damit nicht nur deskriptive) Antisemitismusforschung stellt sich daher bisher auch als eine relativ

---

\* Prof. Dr. Samuel Salzborn, Georg-August-Universität Göttingen  
Kontakt: samuel.salzborn@sowi.uni-goettingen.de

unvermittelte Pluralität von Ansätzen dar, die sich – auf den ersten Blick – oftmals zu widersprechen scheinen, schon allein, da die am Individuum orientierte Perspektive der Psychologie meilenweit von strukturanalytischen Konzepten aus dem politikwissenschaftlichen oder philosophischen Kontext entfernt ist (Bergmann 1988: 219; Bergmann 2004: 220f.; Frindte 2006: 168 ff.; Rensmann 2004).

Im vorliegenden Beitrag soll nun – vor dem Hintergrund einer ausführlichen, historisch-rekonstruktiv und empirisch-vergleichend angelegten Studie über sozialwissenschaftliche Antisemitismus-Theorien (Salzborn 2010) – der Versuch unternommen werden, diese unterschiedlichen ideengeschichtlichen Interpretationsansätze, in Anlehnung an Marcus Llanque (2008) formuliert, in ihrer synchronen und diachronen Dimension zu einer Politischen Theorie zu ‚verweben‘ und so einen Versuch zur Integration der bisherigen theoretischen Ansätze der psychologischen, soziologischen und politologischen Forschung vorzunehmen. Bei dieser Skizze geht es selbstredend nicht darum, eine verbindliche, unhinterfragbare theoretische Fixierung zu formulieren, welche die spezifischen sozialen und historischen Dynamiken des Antisemitismus ignorieren würde; zu denken ist hier etwa an die Schwierigkeit der Erklärung von Antisemitismus durch eine monolithische Theorie, mit der die historisch „transformierenden“ Artikulationsformen antisemitischer Ressentiments nicht zu integrieren wären (Zick/Küpper 2005: 53). Zu diesen Formen zählen der christlich-religiöse Antijudaismus, der biologisch argumentierende Rassenantisemitismus, der so genannte sekundäre beziehungsweise Schuldabwehr-Antisemitismus, der antizionistische Antisemitismus (Benz 2004: 34 f.) und der – spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 international immer bedeutsamere – islamistische Antisemitismus (Wurst 2005) samt ihrer Beziehungen, Abgrenzungen und Wechselverhältnisse.

Die hier vorgelegte Skizze für eine Politische Theorie des Antisemitismus will somit die impliziten und punktuellen Bezüge der sozialwissenschaftlichen Antisemitismus-Theorien zueinander explizit machen und sie konstruktiv miteinander in Beziehung setzen, wobei die theoretische Anschlussfähigkeit der unterschiedlichen Herangehensweisen betont wird, während erkenntnistheoretische Differenzen, die ohne jeden Zweifel zwischen den Ansätzen bestehen, hier nicht diskutiert werden sollen (vgl. hierzu Salzborn 2010). Im Mittelpunkt steht insofern ganz deutlich die Integration und Vermittlung der unterschiedlichen Theorieansätze.

Bei der Auswahl der berücksichtigten theoretischen Ansätze spielte insbesondere die Frage eine Rolle, ob der Antisemitismus in Anlehnung an das Verständnis von Ulrich von Alemann (1995: 81) von den diskutierten Autoren<sup>1</sup> als megatheoretisches Theoriekonzept zu beschreiben und erklären versucht wurde, was sowohl Makro-, wie Meso- und Mikrotheorien zu berücksichtigen ermöglichte. Entscheidend für die Auswahl der Theorien war somit, dass diese das Ziel verfolgen, Antisemitismus in seinem „systemartigen Charakter“ (Postone 2005: 179) zu interpretieren – egal, ob beispielsweise durch individualpsychologische, soziokulturelle oder gesellschaftstheoretische Variablen.

---

1 Zugunsten der besseren Lesbarkeit wird das generische Maskulinum verwendet. Anm. der Red.

## 1. Antisemitismus und Individuum

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben in der *Dialektik der Aufklärung* einen der ambitioniertesten strukturtheoretischen Ansätze innerhalb der Antisemitismusforschung formuliert, der hier zum Ausgangspunkt genommen wird, weil mit ihm die Ambivalenzen des Antisemitismus in seinen Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft am ehesten begreifbar gemacht werden können. Horkheimer und Adorno haben betont, dass der Antisemitismus nicht den ökonomischen Nutzen im Blick hat, sondern dass es vielmehr um psychische Dispositionen geht, wobei Antisemitismus nur vordergründig rational intentionslos ist: Die Intention bildet allerdings der (unbewusste) Affekt, der entladen werden soll – womit sie den entscheidenden theoretischen Schritt über Jean-Paul Sartre (1945) hinausgegangen sind, der noch einen rational-ökonomischen Interessenbegriff vertreten hatte und nicht konsequent genug sah, dass das menschliche Interesse auch triebbedingt, sprich: unbewussten Phantasien zur Ausagierung verhelfend, dominiert sein kann, wie dies auch beim Antisemitismus der Fall ist. In Anlehnung an Béla Grunberger (1962) kann gesagt werden, dass der Antisemit seine Konflikte auf den Juden projiziert und einige seiner psychischen Komplexe auf ihn abreagiert.

Die psychoanalytische Interpretation des frühkindlichen Ambivalenzkonfliktes und der ödipalen Situation als subjektive Orte antisemitischer Phantasien grundiert die psychosozialen Erkenntnisse über die antijüdische Projektionsorientierung des Antisemitismus und dem damit affilierten Phantasien- und Mythenhaushalt wie auch die Frage der individuellen Attraktivität antisemitischer Ressentiments in ihrer sozialen Dynamik mit einer charakterologischen Perspektive.

Bezug nehmend auf die charakterologischen Interpretationen von Löwenstein (1952), Fenichel (1946), Ostow (1986), Simmel (1946) und Grunberger (1962) ist davon auszugehen, dass es eine *einheitliche* antisemitische Persönlichkeit nicht gibt, sondern dass vielmehr ein Ensemble an prädisponierenden Variablen existiert, die aber nicht zu identischen Persönlichkeitsstrukturen bei allen Antisemiten führen, da die in der psychoanalytischen Literatur beschriebenen Charakterstrukturelemente sozialpsychologisch parallel auftreten und sich ergänzen, möglicherweise auch abhängig von der individuellen Biografie und den gesellschaftlichen Kontexten mal mehr oder mal weniger stark radikalisieren (können). Die psychologische Gemeinsamkeit aller Antisemiten besteht abstrakt formuliert lediglich in einer ähnlichen Prädisponierung des psychischen Apparats von Es, Ich und Über-Ich und ähnlichen Mustern bei der psychischen Reaktionsbildung, die dominiert werden von autoritären und narzisstischen Reaktionsbildungsprozessen.

Generell betrachtet wird das antisemitische Ich durch Projektionen strukturiert, die in Erweiterung von Grunberger als vom Rest der Persönlichkeit mehr oder weniger stark isoliert beschrieben werden können, woraus eine – ebenfalls mehr oder minder ausgeprägte – Ich-Spaltung resultiert. Die Unauflöslichkeit der projektiven Strukturierung des antisemitischen Ichs ist der Grund, aus dem Antisemiten das Realitätsprinzip ablehnen und im Bereich primitiver seelischer Organisation, den so genannten Primärprozessen, verbleiben und sich eine Welt der Trugbilder schaffen. Deshalb reagieren Antisemiten auch auf den eigenen Phantasien zuwider laufende Hinweise auf die gesellschaftliche Realität gereizt und aggressiv, da sie – wie auch Horkheimer/Adorno (1947: 216 f.) betont haben – die Wirklichkeit außerhalb ihrer ideologischen Innenwelt ablehnen.

Diese Form der spezifischen Regression beeinflusst aber nicht nur das Ich, sondern ebenfalls das Über-Ich der Antisemiten, das Grunberger als unausgereift beschrieben und aus Komponenten verschiedener Entwicklungsphasen aufgebaut hat:

„Die Hauptrolle spielt hierbei ein Überich, das nicht aus Introjektion der Objekte, sondern aus Dressaten herrührt. Dieses prägenitale Überich, das sich mit der uns bekannten Strenge aufdrängt, führt nicht zu einer echten Identifikation, sondern bleibt immer ein System von Dressaten. Es besteht einzig aus Befehlen und Verboten.“ (Grunberger 1962: 258)

Dieses antisemitische Über-Ich hat lediglich die formale Macht, die das Individuum zu den Dressaten zwang, introjeziert – unabhängig von ihrem Inhalt. Da die Projektionen der Antisemiten unter dem Druck des prägenitalen Über-Ichs zustande kommen, kann in den Anschuldigungen gegen die Juden auch ihr prägenitaler Ursprung erkannt und an ihrer Stereotypie ihr regressiv archaischer Charakter abgelesen werden (ebd.: 259). Hinsichtlich der Konstituierung des individuellen Über-Ichs steht gesellschaftstheoretisch aber nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft im Mittelpunkt, da die vermittels der primären Sozialisationsinstanz Familie vermittelten inhaltlichen wie formellen Werte, Normen und Gebote stets Reproduktionen politischer und gesellschaftlicher Wert- und Normorientierungen sind, freilich nicht unreflektiert und ungebrochen, aber eben in keiner Weise individuell, sondern lediglich individualisiert.

Bei der Frage nach der antisemitischen Persönlichkeitsstruktur handelt es sich überdies um einen historisch-affilierenden Prozess, das heißt, dass die Geschlossenheit des Weltbildes (und damit: die Radikalität der Ich-Spaltung) und die Harmonie oder Disharmonie von Ich und Über-Ich *konkret* von individueller Biografie und sozialen wie politischen Kontexten abhängig sind und sich je nach Sozialisation und Kontext weiter stabilisieren und radikalieren können. Offen bleibt dabei die Frage nach dem *point of no return*, also dem Punkt, an dem sich das antisemitische Vorurteil zum Weltbild geschlossen und die Ich-Spaltung weitgehend zugunsten einer durch den Antisemitismus relativ homogen strukturierten Persönlichkeitsstruktur suspendiert hat. Es ist davon auszugehen, dass eine kognitive und vor allem emotionale Prädisposition für antisemitische Denk- und Gefühlsstrukturen in der Kindheit psychodynamisch generiert und damit auch mit einem graduellen Potenzial zur Revision im weiteren Leben versehen wird. Anders ausgedrückt: die Revision antisemitischer Ressentiments ist pädagogisch überhaupt nur denkbar, wenn diese nicht bereits in der Kindheit zum emotionalen und kognitiven Fundament für die gesamte Persönlichkeitsstruktur des Menschen geworden sind.

Wenn den Antisemiten ihre Projektion auf den Juden allerdings gelingt, dann haben sie ihr manichäisches Paradies verwirklicht: All das Böse befindet sich von nun an auf der einen Seite, eben da, wo der Jude sich in ihrer Sicht befindet, und all das Gute auf der anderen, da, wo die Antisemiten sich in ihrer Binnenperspektive selbst befinden. Das Ich-Ideal der Antisemiten ist laut Grunberger narzisstischer Natur und die Befriedigung entspricht einer vollständigen narzisstischen Integrität, die diese durch die Projektion auf den Juden gewonnen haben. Das Ziel der Herstellung von narzisstischer Integrität besteht in der Verdeckung einer offen narzisstischen Wunde, die Grunberger folgend im Kontext des Ödipuskomplexes als zentral zu erachten ist. Denn Menschen mit antisemitischen Einstellungen haben die narzisstische Kränkung ihres Selbstgefühls nie zu korrigieren vermocht und sind damit am ödipalen Konflikt gescheitert. Mit der individuellen Kränkung korrespondiert die von Sigmund Freud (1939) beschriebene kollektive Kränkung, die sich in der Eifersucht auf die religiöse Auserwähltheit des Judentums und der projektiven Phantasie einer ‚jüdischen Weltverschwörung‘ ausdrückt.



## 2. Antisemitismus und Gesellschaft

Horkheimer/Adorno folgend hat der moderne Antisemitismus die Aufklärung gleichermaßen zur Bedingung wie zur Limitierung, die durch die naturwissenschaftliche Emanzipation geschaffene Möglichkeit zur (und: Realität der) Barbarei beinhaltet – zugleich in Form der religionskritischen Affilierung das Potenzial zur Selbstreflexion und kritischen Aufhebung der Unmündigkeit. Das dialektische Verhältnis von Zivilisation und Natur, das Horkheimer und Adorno in den Satz „Zivilisation ist der Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt“ (Horkheimer/Adorno 1947: 219) gefasst haben, beinhaltet dabei Natur gleichermaßen als Bedingung wie als Notwendigkeit, als Voraussetzung wie als Zwang, als Ausgangs- wie Endpunkt aller Versuche zur Etablierung einer allgemeinen, objektiven Vernunft im Gegenspiel zur instrumentellen, subjektiven. Genau in dieser Dialektik ist Horkheimer und Adorno zufolge der Kern antisemitischer Welterklärungsversuche zu sehen. Das Natürliche wird durch Zivilisierung eliminiert und in diesem Eliminierungsprozess, da es sich nicht um eine integrative Aufhebung, sondern um eine Zerstörung handelt, wiederum in schroffe Natur und damit Gewaltform verwandelt. Gesellschaftstheoretischer Schlüssel dieser metatheoretischen Annahme ist die Codierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft über das Medium des Triebes, der Lokalisierung des einzelnen Menschen in seiner ersten und zweiten Natur. Den Kern des Antisemitismus, den Horkheimer und Adorno letztlich als psychologisch zu begreifendes Phänomen fassen, bildet der „unerhellte Trieb“ – der sich individuell manifestierende, aber überindividuell generierte und kollektiv ausagierte Wunsch nach Identität der psychischen Instanzen, der angesichts der bestehenden Triebeschränkungen unerfüllt bleiben *muss*. Der Triebbegriff ist hier im Kontext der psychoanalytischen Diskussion stärker als das den Menschen Antreibende, der *drive*, denn als biologische Konstante zu sehen, unterliegt somit also ebenfalls historischen wie gesellschaftlichen Wandlungs- und Transformationsprozessen, hier nun konkret als der Trieb des Antisemiten, seine psychischen Instanzen wider objektiver Möglichkeit in Deckungsgleichheit bringen zu wollen. Der moderne Antisemitismus bedurfte insofern – so paradox es klingen mag – der Aufklärung, um in die Barbarei umschlagen zu können; er ist zugleich die Wahrheit der modernen Gesellschaft wie ihre Negation.

### 2.1 Zur religiösen Grundierung des modernen Antisemitismus

Der moderne Antisemitismus hat dabei den religiösen Antisemitismus, der in seiner anti-jüdischen Zielrichtung zwar willkürlich, aber keineswegs zufällig war, traditional inkorporiert und kann damit „sein christliches Erbe nicht leugnen“ (Bauer 1992: 77), wobei die binnenstrukturelle Codierung antisemitischer Chiffren die genetischen Simultanitäten von vormodernem und modernem Antisemitismus offenkundig werden lassen. Mit Bezugnahme auf Sigmund Freud (1939: 197 f.) ist festzuhalten, dass der Antisemitismus beziehungsweise Judenhass seinen theologischen Ursprung im Christentum hat und dieser unbewusst in Form von christlichen Metaphern und Mythen in den Phantasien der Antisemiten weiterlebt. Der Grund, aus dem der Antisemitismus sich ‚den Juden‘ als Projektionsobjekt gewählt hat, besteht in den Differenzen von Christentum und Judentum, dem kleinen narzisstischen Unterschied, das heißt, die Ursprünge des Antisemitismus sind im Kern weitgehend religiöser Natur, da der jüdische Monotheismus dem Menschen die Illu-

sion nahm, Gott sein zu können (Grunberger/Dessuant 1997: 262, 300), doch formiert sich der Antisemitismus als – angesichts der bis zur Massenvernichtung getriebenen antisemitischen Barbarei: zweifelsfrei pathischer – Versuch zur „Schiefheilung“ (Freud 1921: 159) der einschneidenden narzisstischen Kränkung als Ausdruck antisemitischer Phantasien, als „Gerücht über die Juden“ (Adorno 1951: 125) – und nicht als reale Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion oder der Geschichte des Judentums. Antisemitismus kann deshalb auch nur durch eine Analyse der Antisemiten dechiffriert werden – und nicht durch eine des Judentums oder der jüdischen Geschichte. Damit ist es weder Zufall, dass der Antisemit sich für seinen projektiven Wahn ‚den Juden‘ ausgewählt hat, noch zutreffend, dass der Antisemitismus etwas mit realem jüdischen Verhalten zu tun hat.

## 2.2 Wandel der Projektionsstruktur

Unter Bezugnahme auf die Annahmen von Talcott Parsons (1942), Jean-Paul Sartre (1945), Horkheimer/Adorno (1947) und Hannah Arendt (1955) über die konkrete Ausgestaltung der antisemitischen Projektionsorientierung gegen ‚die Juden‘ ist zu betonen, dass durch die Totalisierung der modernen Gesellschaft und die damit verbundene prinzipielle Austauschbarkeit die Projektionsfläche des Antisemitismus instrumentell geworden ist und deshalb in einem entmenslichten Sinn willkürlich. Die „Ticket-Mentalität“ (Horkheimer/Adorno 1947: 243) beziehungsweise die „Kulturindustrie“ (Claussen 1987) äußert sich in einer verdinglichten Form der Weltwahrnehmung, die auf Austauschbarkeit, Beliebigkeit und Willkür hin sich orientiert und von einem erheblichen Maße an Desinteresse und Empathielosigkeit gegenüber anderen gekennzeichnet ist. Dass sich das antisemitische Ressentiment keineswegs nur auf Juden beschränkt, sondern – wie Sartre betont hat – in der antisemitischen Phantasie prinzipiell jeder die Funktion eines Juden einnehmen kann, ändert allerdings nichts an der historischen Tatsache, dass sich der Antisemitismus immer und mit barbarischer Brutalität gegen Juden gerichtet hat und richtet.

Das antisemitische Weltbild wird dabei durch eine manichäische Abgezogenheit von der Außenwelt mit ausbleibender Realitätsprüfung der eigenen Weltsicht strukturiert, bei denen die Antisemiten auf eine *nicht vorangegangene* Aktion oder Äußerung (die eben lediglich von ihnen phantasiert wurde beziehungsweise wird) (*schein-)reagieren*, wobei als ‚Jude‘ oder ‚jüdisch‘ auch Menschen oder Eigenschaften deklariert werden können, die es real nicht sind: „Juif par le regard de l’autre.“ (Traverso 1997: 203) Weil dieser Prozess auf antisemitischer Seite mit der Formierung einer Idee des Jüdischen stattfindet, für die jüdische Kultur, Religion oder Geschichte zwar als Transparenzfolie dienen, aber letztlich willkürlich entstellt oder auch neu generiert werden, ist Sartre zuzustimmen, den Blick auf die Weltanschauung *und* die Leidenschaft der Antisemiten zu lenken, um den Antisemitismus verstehbar machen zu können (Sartre 1945: 444 f.). In Anlehnung an Hannah Arendt (1955) kann gesagt werden, dass der moderne Antisemitismus im Unterscheid zum vormodernen Antijudaismus eine sich historisch entwickelnde und im 20. Jahrhundert weiter zuspitzende Abstraktionsleistung vollzieht: weg von realen Juden als *Projektionsobjekte*, hin zum fiktiven, völkisch fremd bestimmten ‚Juden‘, der lediglich durch die Antisemiten definiert wird und für den es keine hypothetische Möglichkeit mehr gibt, sich dem antisemitischen Wahn zu entziehen.

### 2.3 Historische Transformationsprozesse vom Antijudaismus zum Antisemitismus

Damit handelt es sich Arendt (1955) folgend in der Entwicklung des modernen Antisemitismus seit dem 18. und 19. Jahrhundert um einen sich radikalisierenden Prozess, bei dem antijüdische Vorurteile und Ressentiments zunehmend von der Realität gesellschaftlicher Provenienz entkoppelt werden, bis sie schließlich in der totalen Ideologie des Nationalsozialismus zur vollkommenen Abstraktion geworden sind, die „keiner Juden, sondern nur Judenbilder bedarf, um den Haß auf sie loszulassen“ (Schulze Wessel/Rensmann 2003: 128). Die in der empirischen Wirklichkeit des 18. und 19. Jahrhunderts lokalisierbaren Konflikte zwischen Juden und Nichtjuden, die von Arendt und in einer um ein beziehungsweise zwei Jahrhunderte transformierten Weise auch von Parsons zum Ausgangspunkt ihrer theoretischen Reflexionen genommen wurden, stellen nicht die Ursache für Antisemitismus dar, sondern es handelt sich bei ihnen vielmehr um das *auslösende Moment* für den transformierenden Quantensprung vom vormodernen, religiösen zum modernen, völkischen Antisemitismus.

Das heißt auch, dass nicht historische Konflikte und gesellschaftliche Differenzen zwischen Juden und Nichtjuden als genuine Ursache zur Erklärung von Antisemitismus herangezogen werden können. Für den Antisemitismus sind nicht die historischen Tatsachen von Bedeutung, sondern die Vorstellung, die sich die historischen Akteure ‚vom Juden‘ gemacht haben, wie Sartre betont hat. Es geht um die Idee, „qu'on se fait du Juif qui semble déterminer l'histoire, non la ‚donnée historique‘ qui fait naître l'idée“ (Sartre 1945: 447). Insofern ist für Sartre der Antisemitismus auch nicht von einem äußeren Faktor (der sozialen oder historischen Erfahrung) her erklärbar, sondern lediglich durch die formulierte und phantasierte Idee vom Juden. Nicht der reale Jude, nicht das reale Verhalten von Juden, sondern „l'idée de Juif“ (Ebd.: 448), die Vorstellung, die sich die Antisemiten vom Juden machen, ist bedeutsam.

Auf politischer und gesellschaftlicher Ebene hat der Antisemitismus in der aufkommenden Moderne sich zunächst nur gegen die Gruppe der Juden gerichtet und insbesondere gegen ihre rechtliche und politische Emanzipation. Der Radikalisierungsprozess hat dann durch die immer stärker werdende Betonung allgemeiner politischer Fragen über den Antisemitismus stattgefunden – einen Prozess, den Shulamit Volkov (1978) mit dem Begriff des *cultural code*, zu dem der Antisemitismus in diesem Prozess geworden ist, präzise gefasst hat – und sich in einer Kritik am ganzen gesellschaftlichen und politischen System Bahn gebrochen, um schließlich Vorstellungen über eine grundlegend neue Gesellschaft zu transportieren, die „zu entwerfen, planen und aufzubauen die Fantasien der völkischen Bewegung inspirierte“ (Schulze Wessel 2006: 222).

Das Wahnhafte an dem Prozess der antisemitischen Projektion konkretisierte sich zunehmend in einem Vorgang wechselseitiger Verkehrung der Relationen zwischen Individuum und Gesellschaft, einer Umkehrung des Innen und des Außen, von Psyche und Sozialität. In Anlehnung an Max Horkheimers und Theodor W. Adornos (1947: 220 ff.) Ausführungen in der *Dialektik der Aufklärung* über Mimesis und falsche Projektion kann dabei gesagt werden, dass die antisemitische Weltauffassung nicht an einem mimetischen Transformationsprozess mit gelingender Objektrepräsentanz bei gleichzeitiger Subjektanerkennung interessiert ist, sondern umgekehrt an einer projektiv-wahnhaften Transformation der äußeren Wirklichkeit mit dem Ziel der Angleichung der gesellschaftlichen Umwelt an die wahnhafte Triebstruktur des Individuums. Denn der moderne Antisemitismus

vollzieht im Unterscheid zum vormodernen Antijudaismus wie gesagt zwar eine Abstraktionsleistung, sucht dann aber wahnhaft nach konkreten Projektionsflächen und macht den Juden zum Vorwurf, nicht konkret, sondern abstrakt *zu sein* – etwa in Form der Ware oder des Geldes. Die Antisemiten lehnen dabei, wie Sartre (1945: 451 f.) betont hat, bestimmte Abstraktionen der bürgerlichen Gesellschaft, insbesondere Formen modernen Eigentums wie Geld und Aktien ab, da diese dem Vernunftwesen nahe stünden und somit der abstrakten Intelligenz des Jüdischen verwandt seien.

## 2.4 Antisemitismus und moderne Ökonomie

Damit werden in der antisemitischen Phantasie Juden zum Symbol für das Abstrakte *als solches*, was den höchst widersprüchlichen Gehalt antisemitischer Ressentiments begreifbar macht: Den Juden wird die Abstraktheit und damit die Moderne zum Vorwurf gemacht, was Sozialismus wie Liberalismus, Kapitalismus wie Aufklärung, Urbanität, Mobilität oder auch Intellektualität gleichermaßen umfasst (Benz 2004; Schoeps/Schlör 1995). Einzig das Konkrete und im Politischen das Völkische werden nicht von der antisemitischen Phantasie erfasst, da sie den Gegenpol der – zuerst von Sartre (1945: 452) beschriebenen – Differenzierung zwischen allgemeiner und konkreter Denk- und Warenform und der daraus im antisemitischen Weltbild resultierenden Dichotomie von Weltgewandtheit und Bodenverbundenheit bilden. Mit Moishe Postone (1982: 18 f.) ist davon auszugehen, dass die Wertform der modernen Gesellschaft und die aus ihr resultierende Ausdifferenzierung zwischen Gebrauchs- und Tauschwert auf der einen sowie die Warenfetischisierung auf der anderen Seite ursächlich sind für eine im Antisemitismus vollzogene Verknüpfung dieser ökonomischen Sphären mit einem konkretistischen Weltbild, in dem Abstraktes in manichäischer Weise assoziiert wird mit dem Judentum.

Postone hat betont, dass bestimmte Aspekte der Ausrottung des europäischen Judentums so lange unerklärlich bleiben müssten, wie der Antisemitismus als bloßes Beispiel für Vorurteile, Fremdenhass und Rassismus im Allgemeinen behandelt werde, also so lange, wie der Glaube fortbesteht, dass Antisemitismus lediglich ein Beispiel für Sündenbockstrategien sei, deren Opfer auch Mitglieder *irgendeiner* anderen Gruppe hätten gewesen sein können, denn das antisemitische Projektionsobjekt ist zwar willkürlich, aber nicht zufällig gewählt (ebd.: 14 f.). Neben der in der Shoah zum Ausdruck gekommenen erheblichen quantitativen Differenz des Antisemitismus zu Vorurteilen und Rassismus, besteht die qualitative Unterscheidung zum rassistischen Vorurteil, in dem die dem Anderen zugeschriebene potenzielle Macht konkret (materiell und sexuell) artikuliert wird, in der Abstraktheit der Zuschreibung beim Antisemitismus, der als „mysteriöse Unfaßbarkeit, Abstraktheit und Allgemeinheit“ (ebd.: 15) phantasiert wird. Da diese phantasierte Macht im Antisemitismus keinen identifizierbaren Träger hat, wird sie als wurzellos, ungeheuer groß und unkontrollierbar, vor allem aber als hinter der Erscheinung stehend und somit konspirativ, unfassbar empfunden – eben als abstrakt. Der nationalsozialistische Antisemitismus hat dabei versucht, dieses Abstraktum in der antisemitischen Vernichtung personifiziert zu konkretisieren, wobei die Shoah keine funktionelle Bedeutung gehabt hat, die Ausrottung der Juden kein Mittel zu einem anderen Zweck neben der Vernichtung des Abstrakten gewesen ist.

In Verbindung gebracht mit den im späten 19. Jahrhundert aufkommenden Rassen-theorien, verknüpfte sich so eine Vorstellung von der Natürlichkeit und Verwurzelung

von Organizität mit der Waren produzierenden Gesellschaft, wobei diese Denkformen selbst Ausdruck jenes antinomischen Fetisches sind, der die Vorstellung erzeugt, das Konkrete sei natürlich und dabei das Gesellschaftlich-Natürliche zunehmend so darstellt, dass es biologisch erscheint (ebd.: 21). Abstraktes und Konkretes werden nicht in ihrer Einheit als begründete Teile einer Antinomie verstanden, für die gilt, dass die wirkliche Überwindung des Abstrakten der Wert sei, den die geschichtlich-praktische Aufhebung des Gegensatzes selbst sowie jeder seiner Seiten einschließt. Auf diese Weise mutiert der Gegensatz von Stofflich-Konkretem und Abstraktem zum rassistischen Gegensatz von Ariern und Juden:

„Der moderne Antisemitismus ist also eine besonders gefährliche Form des Fetisches. Seine Macht und Gefahr liegen darin, daß er eine umfassende Weltanschauung liefert, die verschiedene Arten antikapitalistischer Unzufriedenheit scheinbar erklärt und ihnen - politisch Ausdruck verleiht. Er läßt den Kapitalismus aber dahingehend bestehen, als er nur die Personifizierung jener gesellschaftlichen Form angreift. Ein so verstandener Antisemitismus ermöglicht es, ein wesentliches Moment des Nazismus als verkürzten Antikapitalismus zu verstehen. Für ihn ist der Haß auf das Abstrakte charakteristisch. Seine Hypostasierung des existierenden Konkreten mündet in einer einmütigen, grausamen – aber nicht notwendig haßerfüllten Mission: der Erlösung der Welt von der Quelle allen Übels in Gestalt der Juden.“ (ebd.: 24)

## 2.5 Antisemitismus, Staat und Nation

Bei dem antisemitischen Wahn hat es sich historisch nicht um ein individuelles, sondern ein überindividuelles Phänomen gehandelt, bei dem es nicht um einzelne Paranoiker ging, sondern darum, dass weite Teil der Gesellschaft das Wahnhafte des Antisemitismus sich zur Norm verklärten und somit historisch betrachtet das Phantasma der gesellschaftlichen Normalität durch den antisemitischen Wahn strukturiert wurde. Die Antisemiten entstellten sich ihren Wahn zur Wirklichkeit und versuchten die Wirklichkeit ihrer eigenen psychischen Devianz anzupassen. Der antisemitische Wahn steigerte sich dabei von einem nationalen Konzept der negativen Integration (Wippermann 1987: 36 f.) hin zur Vernichtung der als nichtidentisch phantasierten Menschen mit dem konkreten Ziel der Herstellung von völkischer Homogenität und der Vernichtung der abstrakten Möglichkeit von Nichtidentität und Ambivalenz. Die vom Nationalsozialismus exekutierte antisemitische Wahnstruktur ist dabei die deutlichste Hervorkehrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit antisemitischer Phantasien, die Massenvernichtung der Juden die Utopie des modernen Antisemitismus, die in der Shoah auf barbarische Weise Wirklichkeit wurde. Die Antisemiten wollen vernichten, was sie begehren, aggressiver Vernichtungswunsch und narzisstische Identifizierung gehören zusammen, der phantasierte Neid generiert den omnipotenten Wahn.

Ausmaß und Radikalität von Antisemitismus in einem gesellschaftlichen und politischen System hängen grundsätzlich von der materiellen und ideellen Konkretisierung dessen ab, was in der modernen Ambivalenz aufgeklärten Denkens realisierbar ist – denn die ökonomischen Grundlagen sind weltweit prinzipiell ident, das Potenzial zur antisemitischen Reaktion auf die ambivalenten Zerrissenheiten der Moderne ist überall gleichermaßen evident. Entscheidend als makrotheoretische Kontextbedingung sind hierbei das Verhältnis von (national-)staatlicher Organisierung und ihrer Durchsetzung im souveränen Staat als dem Ort der „systematisierten Form von Herrschaft“ (Pelinka 2006: 225),

wobei die Frage des Verhältnisses von modernem Staat und Antisemitismus in der sozialwissenschaftlichen Forschung bisher unterreflektiert geblieben ist.

Arendt hat Antisemitismus in diesem Rahmen als antinationale Weltanschauung charakterisiert und betont, dass der Nationalsozialismus den Nationalstaat gering geachtet und gegen das nationale Denken das völkische gesetzt hat. Völkische Ideologie und rassistisches Denken versteht Arendt (1955: 265 f.) als dem Nationalismus entgegengesetzte und diesen untergrabende Faktoren. Dabei davon auszugehen, dass nichtvölkisch konstituierte Staaten zugleich auch nicht antisemitisch sein können, wäre ebenso falsch, wie die bezüglich der Formanalyse absolut zutreffende, aber inhaltlich verfehlte Annahme von Klaus Holz (2001), nach der es sich beim modernen Antisemitismus um einen „nationalen Antisemitismus“ handele. Denn die staatlichen Realtypen entsprechen nicht den Idealtypen. Die Dialektik des modernen Staates besteht in seinem Doppelcharakter, einerseits partikulare Gewalten durch monopolisierende Souveränität einzuhegen und mit diesem als legitim anerkannten Monopol physischer Gewaltsamkeit seine Bürger öffentlich wie privat vor physischer Gewalt durch Dritte zu schützen (Weber 1921: 29, 516), andererseits damit aber zugleich die Proklamierung der Allgemeinheit zur Sicherung ökonomischer Partikularinteressen zu realisieren und durch abstrakte politische Gleichheit reale ökonomische Ungleichheit zu manifestieren und auf diese Weise Gewaltverhältnisse strukturell werden zu lassen. Franz L. Neumann hat diese Dialektik in den Mittelpunkt seiner Analyse moderner Staatstheorie gerückt und betont, dass beide zentralen Komponenten – Souveränität *und* Freiheit – im Staatlichen eine Einheit bilden, also letztlich weder in die eine noch die andere Richtung auflösbar sind und somit in einem „unauflösbaren Widerspruch“ (Buckel 2007: 82; Salzborn 2009) stehen.

Denn der moderne Nationalstaat organisiert sich entlang der Pole *ethnos* oder *demos* und zugleich auch entlang der Differenzierungen zwischen Souveränität und Freiheit, zwischen Macht und Gesetz. Zentral an dieser doppelten Ambivalenz des modernen Nationalstaates ist, dass dieser idealtypisch *zugleich* die Basis für Antisemitismus und völkisches Denken bietet, wie er auch Garant für ihre Verhinderung sein kann – je nachdem, in welcher Kombination die vier Kategorien *ethnos* und *demos* sowie Souveränität und Freiheit im Konkreten in Beziehung zueinander stehen.

Der Nationalsozialismus, der sich nur auf *ethnos* und eine Zerstörung von Souveränität *und* Freiheit hin orientierte, hat versucht, den modernen Staat in seiner Ambivalenz zu eliminieren und – wie man in Anlehnung an und Erweiterung von Franz L. Neumann (1944) sagen kann – einen antisemitischen Unstaat zu errichten, in dem Ambivalenz und Nichtidentität zerstört und die Phantasie der völkisch-nazisistischen Homogenität durch antisemitische Vernichtung realisiert ist. Dabei ist evident, dass die antisemitische Vernichtungspolitik innerhalb der antisemitischen Logik auch nicht beendbar oder gar endlich ist, sondern strukturell immer wieder eine Neuformulierung von Imagos zur ideologischen Erhaltung des psychischen und ökonomischen Reinheitswahns produziert, da der Versuch zur einseitigen Aufhebung der Moderne strukturell scheitern muss und insofern in der antisemitischen Weltanschauung eine wahnhaftige Struktur der permanenten Wiederholung eingelagert ist – erst die Vernichtung des letzten Menschen hätte die Umsetzung des omnipotenten Reinheitswunsches ermöglicht, weshalb Sartres (1945: 470) Formulierung, nach der der Antisemitismus die Furcht vor dem Menschsein ist, in ihrer nackten Brutalität absolut zutreffend ist.

### 3. Antisemitismus in der Vermittlung zwischen Individuum und Struktur

Die bewusste wie unbewusste Vermittlung zwischen strukturellen und individuellen Faktoren sowie ihre wechselseitige Stabilisierung und die damit einhergehende Modifizierung der Artikulationsformen antisemitischer Ressentiments erfolgt durch einen Prozess kultureller Formierung. Shulamit Volkov (1978) hat mit ihrem Konzept des *cultural code* den kultursoziologischen Prozess der gesellschaftlichen Segmentierung und Homogenisierung beschrieben, der – historisch wie gegenwärtig – zu einer symbolischen wie realen Polarisierung durch den Antisemitismus führt und antisemitische Denk- und Weltbilder nachhaltig charakterisiert. Im Antisemitismus als umfassender alternativer Weltanschauung sind Juden zum Symbol der modernen Welt geworden, wie neben Volkov auch Sartre, Horkheimer/Adorno, Arendt und Postone betont haben. Kulturelle Grundlage für diesen Identifizierungsprozess war die im wilhelminischen Kaiserreich vollzogene und bis in die Gegenwart fortwährende Formierung einer semantischen und symbolisierenden Interpretationsfigur, die zu einer sich immer weiter zuspitzenden Polarisierung der zunächst noch endemischen und ambivalenten jüdenfeindlichen Gefühle geführt hat: Mit Erreichen der Emanzipation der Juden hat sich der Antisemitismus allmählich untrennbar mit ihrer Negation verbunden, wobei den Juden die Funktion einer „Figur des Dritten“ (Holz 2000) zugeschrieben wurde.

#### 3.1 Antisemitische Kommunikation und kulturelle Vermittlung

Antisemitismus wurde gegen Ende des 19. Jahrhunderts zum Bestandteil einer ganzen Kultur, zu einem „permanent companion of aggressive nationalism and anti-modernism“ (Volkov 1978: 44). Damit war der Antisemitismus von einem Bündel von Ideen, Werten und Normen zu einer einzigartigen, weit verbreiteten Kultur geworden. Volkov interpretiert diesen Sinnstiftungsprozess auf der semantischen Ebene unter einem symbolischen Gesichtspunkt als Formierung eines kulturellen Codes, als Etablierung einer sprachlichen Formel, die einerseits bestimmte Assoziationen und Kontexte abrufbar macht, andererseits wiederum selbst als kommunikative Chiffre fungiert, die die explizite Nennung der dem Antisemitismus eigenen Ressentiments als symbolische Kommunikation zur kulturellen Sinnstiftung erübrigt. Antisemitismus ist zu einem Code, der im Denken und Sprechen der Antisemiten nicht weiter ausgeführt, nicht weiter ausdifferenziert werden muss, so dass Antisemitismus durch Schlagworte oder Schlagbilder kommuniziert werden kann, über die sich diejenigen, die miteinander kommunizieren, nicht weiter verständigen müssen, weil jeder die unbewusste Dimension ‚versteht‘ oder die an der Kommunikation Beteiligten erhoffen oder erwarten, dass ihre Kommunikationspartner Andeutungen und Schlagwörter entsprechend interpretieren, da sie davon ausgehen, dass sie zum gleichen kulturellen System gehören – womit es, wie Lars Rensmann (1999: 311) es auf den Punkt gebracht hat, um die „langfristigen, generationenübergreifenden zentralen Wertsysteme und Codes sowie politisch-psychologische Verhaltensdispositionen, -normierungen und -latenzen“ geht.

Der Kommunikation in symbolischen Codes, deren Gehalt den Antisemiten weder inhaltlich noch formal bewusst sein muss, liegt in seiner Tiefensemantik eine Annahme zu Grunde, nach der eine bestimmte Gruppe von Adressaten des Sprechaktes in der Lage ist, die Codes zu dechiffrieren (was nicht bedeutet: sie intellektuell zu verstehen), während die-

se Fähigkeit einer anderen Gruppe abgesprochen wird. Eine solche hermetische Codierung lässt zugleich eine Differenz bezüglich der Generalität von antisemitischen und anderen Weltbildern deutlich werden, da es sich bei den antisemitischen Welterklärungsphantasien „nicht um logische, sondern vielmehr pragmatische All-Aussagen [handelt]. Dies meint, dass im Unterschied zu jedweder logischer All-Aussage, die bereits mittels eines Gegenbeispiels obsolet wird, im Fall des Stereotyps Gegenbeispiele keine Dekonstruktion des im Stereotyp enthaltenen pragmatischen Urteils evozieren. Hiermit ist eine wesentliche Ursache benannt, weshalb Stereotype so resistent gegen ihre Kritik durch argumentative Aufklärung sind.“ (Schwarz-Friesel/Braune 2007: 13)

Die Analyse der Hermeneutik und symbolischen Wirkkraft von antisemitischer Sprache im Kontext der kulturellen Deutungsmuster in der Interaktion zwischen Individuen und Gruppen zeigt, dass in den Augen vieler Menschen das Schlagwort ‚Antisemitismus‘ die Wirklichkeit verdrängt(e) und – im Begriff der Kritischen Theorie – eine pathische Weltanschauung die Realität interpretativ derart verzerrt und deformiert, dass sie selbst als diese erscheinen kann und ideologisch zu dieser werden konnte. Die Kommunikations- und Interaktionsstruktur antisemitischer Ressentiments im gesellschaftlich-kulturellen Raum ist geprägt von einer hermeneutischen Logik, in der Juden als nichtidentisch wahrgenommen werden.

### 3.2 Antisemitismus und die Nationform des Politischen

Klaus Holz (2000: 270) hat mit Bezug auf die Nationform des Politischen betont, dass ‚die Juden‘ eben nicht als fremd gelten, sondern als anders und damit die „Figur des Dritten“ ausmachen: „Er [der Jude; Anm. der Verfasser] ist weder das eine noch das andere, weder Inländer, noch Ausländer.“ Holz argumentiert, dass die Polarisierung zwischen Ausländern und Inländern eine deutlich wahrnehmbare Innen- und Außenposition markiert, wohingegen ‚der Jude‘ weder das eine noch das andere sei und damit der Dritte in der Unterscheidung zwischen der eigenen und der anderen Nation. Damit verkörpert ‚der Jude‘ in der antisemitischen Semantik die Negation der Unterscheidung, eben zwischen der eigenen und der anderen Nation, das heißt, dass die Existenz des Juden *überhaupt* die Unterscheidung in Nationen und Nationenformen aus der Perspektive des Antisemitismus unterminiere. Der Jude personifiziert in den antisemitischen Phantasien deshalb auch die Möglichkeit, dass die nationale Ordnung der Welt zusammenbrechen kann: „Die nationale Form dient dazu, eine Wir-Gruppe in der Welt einzuhegen. Die Asymmetrie zwischen Eigenem und Fremdem liegt nicht darin, daß denen draußen abgesprochen werden würde, Nationen oder Völker zu sein. Vielmehr wird die symmetrische Konstruktion ‚Nation vs. Nation‘ durch die Dichotomie ‚eigene/andere Nation‘ auf der Ebene der Zuschreibungen und Bewertungen asymmetrisiert. Darin steckt eine gewisse Anerkennung der Außenseite. [...] Die nationale Form etabliert ein kulturelles Deutungsschema, das die Welt als national geordnete Welt darstellt. In diesem Sinne ist die nationale Form universalistisch und partikularistisch in einem.“ (Ebd.: 277)

Holz stellt in diesem Zusammenhang die These auf, dass „die nationale Form Identität und Alterität, Selbst- und Fremdbild einer Wir-Gruppe konstituiert und die Figur des Dritten entwickelt wird, um die Negation der nationalen *Form* vorstellen zu können“ (ebd.: 279). Der ‚normale Fremde‘ personifiziert dabei nicht den Dritten, und somit auch nicht die Ambivalenz der nationalen Form, sondern deren konstitutive Außenseiter: „Die



„Juden“ werden nicht als die andere Nation, sondern als Negation der Unterscheidung zwischen Nationen vorgestellt. Sie werden durchgängig im nationalen Antisemitismus als ambivalent, paradox, nicht-identisch charakterisiert. Sie sind Innen nicht zugehörig und haben Außen keinen Ort im Sinne von Volk/Staat/Nation. Die „Juden“ personifizieren mit anderen Worten im nationalen Antisemitismus das *tertium non datur* der Zwei-Seiten-Form: die nicht-identische, anti-nationale Nation.“ (Ebd.: 280)

### 3.3 Die Bedeutung der Masse für den Antisemitismus

Die kommunikative Vermittlung antisemitischer Ressentiments erfolgt über kulturelle Codes in einer hermeneutischen Struktur der Triade, deren individuelle Attraktivität und soziale Dynamik aus dem strukturellen Verhältnis von Individuum und Gruppe verstehbar wird, in dem sich gesellschaftstheoretisch die Mikro- mit der Mesoebene verknüpft. Im Mittelpunkt steht hierbei das antisemitische Kollektiv, das sowohl als reale (als Massenansammlung) wie als gefühlte Gruppe (als intellektuelle Einheit) für die Massenbildung des Antisemitismus von Relevanz ist, da Masse dem klassischen psychologischen Verständnis folgend nicht als numerische Größe verstanden werden sollte, sondern als spezifischer psychischer Zustand, der unabhängig von der Größe der Gruppe ist. Die in diesem Kontext eminent wichtige, von Sartre aufgeworfene Frage, warum der Antisemitismus auch ohne das unmittelbare physische Anschließen an eine Massenbewegung für die Antisemiten funktioniert, lässt sich in Anlehnung an Simmel dadurch beantworten, dass die Individuen am Antisemitismus als Massenbewegung *intellektuell* beteiligt sind und eben nicht zwingend körperlich im Sinne eines Massenaufmarsches: „The anti-Semitic *idea* is a substitute for the leader“ (Simmel 1946: 54), wobei Janine Chasseguet-Smirgel (1975: 95) ergänzend darauf hingewiesen hat, dass die Masse weniger einen Herrn als Illusionen (mit dem Ziel narzisstischer Befriedigung) begehrt und deshalb den als Leitfigur auswählt, der die „union du Moi et de l'Idéal“ verspricht.

Simmel diskutiert das physische und/oder psychische Aufgehen der Antisemiten in der Masse, das heißt im – durch die Ersetzung des Über-Ichs des Individuums durch eine externe Autorität (Freud 1921: 73 ff.) und somit dessen Externalisierung (Adorno 1951: 416) – verantwortungslos seditiösen Kollektiv-Ich im Kontext des frühkindlichen Ambivalenzkonfliktes, den Grunberger unmittelbar auf die ödipale Situation bezogen hat. Der latente Ambivalenzkonflikt des antisemitischen Massenmenschen wird vorübergehend (wenngleich auch nur scheinbar) gelöst, eben durch die Teilhabe am Kollektiv-Ich der Masse und die Spaltung der veräußerlichten elterlichen Gewalt in einen Teil, der geliebt wird (den Führer oder die antisemitische Idee) und einen anderen Teil, der gehasst wird (die Juden). Die Vereinheitlichung der Masse manifestiert sich in der Verschmelzung von Ideen und Handlungsimpulsen, wobei es sich um einen Identifizierungsprozess handelt, der sich aus wechselseitigen latenten homosexuellen Bindungen der einzelnen Gruppenmitglieder ergibt. Durch die Abgabe individueller Verantwortung wird der antisemitische Massenmensch zum egalitären Bestandteil der Masse, zu dem, was von Sartre unter dem Begriff der „Mittelmäßigkeit“ der an der Masse partizipierenden Individuen gefasst wurde: Individuum ohne Verantwortung, phantasiertes Kollektiv-Ich mit externalisiertem Über-Ich.

Alfred Lorenzer (1981: 118 f.) hat betont, dass die antisemitische Massenpsychose einen wesentlichen sozialisierenden Effekt hat, da sowohl eine Persönlichkeitsstörung wie eine besondere Vergesellschaftungsform vorliegt. In der Massenbildung organisieren

sich die Erwachsenen als Kinder entlang ihres infantil fixierten und „zum Symptom gewonnenen Persönlichkeitsdefekts“, wodurch auf individualpsychologischer Ebene die Massenbildung eine Stabilisierung bedeutet. Während auf diese Weise der ursprüngliche Triebimpuls in die Ersatzbefriedigung eingeht, wird die aggressiv-destruktive Dimension der antisemitischen Massenbildung durch die dem Individuum in der nachinfantilen Vergesellschaftung angebotenen Weltanschauung rationalisiert. Auf diese Weise, so Lorenzer, wird die Asozialität der individuellen Symptomatik aufgehoben und der Einzelne wird auf bewusster Ebene durch seine Einbettung aus der asozialen Isolierung gelöst: „Die Ersatzbefriedigung ist ins Bewusstsein eingegliedert.“ (Ebd.: 122) Denn da der antisemitische Wahn sich selbst, also in Bezug auf die an ihm partizipierenden Individuen, gegenüber seinen individuell-psychischen wie kollektiv-politischen Kontrollinstanzen nicht als wahnhaft eskamotieren darf, bedarf es im Sinne Freuds eben genau jener Rationalisierungen der antisemitischen Vorstellungen, ihrer Unterstellung als Fakten und die Leugnung ihrer Affekthaftigkeit.

Dabei ist mit Simmel von einer letztlich Unlösbarkeit des antisemitischen Konfliktlösungsmodells auszugehen, da selbst die totale Vernichtung der Juden (sowohl durch Assimilierung wie durch Ermordung) die Antisemiten ihres Objekts berauben und ihnen somit die Notwendigkeit auferlegen würde, nach neuen Objekten zur Ausagierung ihres infantilen Lösungsmodells für den Ambivalenzkonflikt zu suchen. In diesem Kontext steht auch die komplette Realitätsverleugnung und der vollständige Verlust des Realitätsbezugs in den antisemitischen Phantasien, da es eben um einen Rationalisierungsversuch der aggressiven Triebenergien *der Antisemiten* geht und die von ihnen erhobenen Anschuldigungen gegen Juden aufgrund der in der psychotischen Massensituation versuchten Spaltung des Eltern-Imago in zwei Teile – einen geliebten und einen verhassten – notwendigerweise zu emotionalen Ambivalenzen führen muss, bei denen ‚den Juden‘ auch widersprüchliche Vorwürfe gemacht werden können. Denn eben weil die massenpsychologische Spaltung paranoid ist, bleibt ihr Ergebnis ambivalent und der antisemitische Massenmensch glaubt an seine falschen Beschuldigungen, nicht trotz, sondern *wegen* ihrer Irrationalität, da nur sie ihm in seiner Phantasie das gewonnene seelische Gleichgewicht und die scheinbare Stärke eines Erwachsenen garantieren.

#### 4. Resümee

Antisemitismus, so lassen sich die strukturellen wie individuellen Faktoren zusammenfassen, ist letztlich eine Art zu denken und eine Art zu fühlen: *Antisemitismus ist zugleich Unfähigkeit wie Unwilligkeit, abstrakt zu denken und konkret zu fühlen*; im Antisemitismus wird beides vertauscht, das Denken soll konkret, das Fühlen aber abstrakt sein. So bleiben alle Ambivalenzen der modernen Gesellschaft kognitiv nicht nur unverstanden und unreflektiert, sondern affektiv auch der emotionalen Bearbeitung vorenthalten, da Gefühle abstrahiert werden und damit die ambivalente Zerrissenheit des modernen Subjekts nicht ertragen wird. Das Individuum wird im Antisemitismus doppelt desubjektiviert, es verliert die intellektuelle Hoheit über seine Selbstreflexion und gibt die Möglichkeit des emotionalen Verstehens und Mitfühlens auf. Der antisemitische Wunsch, *konkret zu denken*, wird ergänzt um die Unfähigkeit, *konkret zu fühlen*; die Weltanschauung soll konkret sein, das Gefühl aber abstrakt – was sowohl die intellektuelle wie die emotionale Perspektive einer Inversion unterzieht, die psychisch aufgrund ihrer Dichoto-

mie zu inneren Konflikten führen muss. Auf der weltanschaulichen Ebene ist Antisemitismus damit eine bewusste wie unbewusste Entscheidung für den kognitiven und emotionalen Glauben an den Manichäismus der antisemitischen Phantasie.

Die Entscheidung, Antisemit zu sein, ist also eine Entscheidung für eine spezifische, idiosynkratische Haltung zur modernen Gesellschaft; sie ist eine die ganze Person erfassende Totalität. Diese „totalité syncrétique“ (Sartre 1945: 444) ist eine Kombination aus Weltanschauung und Leidenschaft, in deren Mittelpunkt die Idee vom Juden steht. Der Antisemitismus entspringt der Wahl der Antisemiten, sich auf diese Weise die Welt zu erklären und der Leidenschaft, den eigenen Emotionen freien Lauf lassen zu wollen. Zwischen Weltanschauung und Leidenschaft, zwischen Kognition und Emotion besteht ein individualisiertes Mischungsverhältnis, bei dem subjekt- und situationsabhängig mal mehr die emotionale, mal mehr die kognitive Seite überwiegt und es sich insofern um ein dynamisches Verhältnis von Weltanschauung und Leidenschaft im Antisemitismus handelt. Die Ursache für die antisemitische Begeisterung ist in einer Sehnsucht nach Abgeschlossenheit und einer Angst vor Veränderung zu sehen, wobei diese Angst mit einer Angst vor sich selbst wie vor der Wahrheit korrespondiert. Der Antisemit strebt nach Stillstand und will sich lediglich auf essentialistisch unterstellte Gegebenheiten verlassen, die als angeboren begriffen werden und negiert zugleich das Erworbene und das Soziale. Letztlich geht es im Antisemitismus um den kognitiv wie emotional artikulierten Wunsch nach Unfreiheit und Identität, verbunden mit der Angst vor Freiheit und Ambivalenz. Durch die Abtrennung der Juden aus dem homogen phantasierten Kollektiv und ihre sowohl politisch-gesellschaftliche, wie symbolische – in der Phantasie eines narzisstischen Systems vollkommener Homogenität – Isolierung soll die „Sehnsucht nach Vollkommenheit“ (Ludin 2000: 215) aufrechterhalten werden, wobei die narzisstische Homogenität für die Antisemiten einen Wert an sich darstellt.

Politisch wesentlich ist dabei, dass die Frage, ob Juden in einem nationalen System auf der strukturellen Ebene *tatsächlich* zur Figur des Dritten werden, von dessen systematischer Lokalisierung im bereits skizzierten Spannungsfeld von *ethnos* und *demos* sowie von Souveränität und Freiheit abhängt; *wenn* Juden aber zur Figur des Dritten gemacht werden, dann muss diesem Denkvorgang eine affirmative Zuwendung zum ethnischen Nationskonzept zu Grunde liegen (oder zu einem ähnlichen Glauben), die zweifelsfrei auch in Opposition zur Makrostruktur einer nationalen Ordnung liegen kann. Insofern handelt es sich beim modernen Antisemitismus auch letztlich um einen *völkischen Antisemitismus*, der auf ethnische und damit antidemokratische Ordnungskonzepte rekurriert und theoretisch wie praktisch Formen von Ambivalenz und Nichtidentität zerstören will. Den Juden wird im antisemitischen Weltbild dabei stets die Rolle des Nichtdazugehörenden und des Nichtidentischen zugeschrieben.

## Literatur

- Adorno, Theodor W., 1951: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt (Main).
- Alemann, Ulrich von, 1995: *Grundlagen der Politikwissenschaft*. Ein Wegweiser, 2. Auflage, Opladen.
- Bauer, Yehuda, 1992: Vom christlichen Judenhaß zum modernen Antisemitismus – Ein Erklärungsversuch. In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 1, 77–90.
- Benz, Wolfgang, 2004: Antisemitismus: Zum Verhältnis von Ideologie und Gewalt. In: Samuel Salzborn (Hg.): *Antisemitismus – Geschichte und Gegenwart*, Gießen, 33–50.

- Benz, Wolfgang, 2004: Was ist Antisemitismus? München.
- Bergmann, Werner, 1988: Politische Psychologie des Antisemitismus. Kritischer Literaturbericht. In: Helmut König (Hg.), Politische Psychologie heute, Leviathan Sonderheft 9, 217–234.
- Bergmann, Werner, 2004: Starker Auftakt – schwach im Abgang. Antisemitismusforschung in den Sozialwissenschaften. In: Ders. / Mona Körte (Hg.), Antisemitismusforschung in den Wissenschaften, Berlin, 219–239.
- Buckel, Sonja, 2007: Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts, Weilerswist.
- Chasseguet-Smirgel, Janine, 1975: L'Idéal du Moi. Essai psychanalytique sur la „maladie d'Idéalité“, Paris.
- Claussen, Detlev, 1987: Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus, Frankfurt (Main).
- Fenichel, Otto, 1946: Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism. In: Ernst Simmel (Hg.): Anti-Semitism. A Social Disease, New York, 11–32.
- Freud, Sigmund, 1921: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Ders.: Gesammelte Werke Bd. XIII, Frankfurt (Main).
- Freud, Sigmund, 1939: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: Ders.: Gesammelte Werke Bd. XVI, Frankfurt (Main).
- Frindte, Wolfgang, 2006: Inszenierter Antisemitismus. Eine Streitschrift, Wiesbaden.
- Grunberger, Béla, 1962: Der Antisemit und der Ödipuskomplex. In: Psyche. Eine Zeitschrift für psychologische und medizinische Menschenkunde 14, 254–271.
- Grunberger, Béla / Dessuant, Pierre, 1997: Narcissisme, Christianisme, Antisémitisme. Étude psychanalytique, Arles.
- Holz, Klaus, 2000: Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt. In: Soziale Systeme 6, 269–290.
- Holz, Klaus, 2001: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung, Hamburg.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., 1947: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam.
- Llanque, Marcus, 2008: Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse, München.
- Lœwenstein, Rodolphe, 1952: Psychanalyse de l'antisémitisme, Paris.
- Lorenzer, Alfred, 1981: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt (Main).
- Ludin, Josef. H., 2000: Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. Ein Essay zum Buch von Béla Grunberger und Pierre Dessuant. In: Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis 15, 213–221.
- Marin, Bernd, 2000: Antisemitismus ohne Antisemiten. Autoritäre Vorurteile und Feindbilder, Frankfurt (Main) / New York.
- Neumann, Franz L., 1944: Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944 (with new Appendix), 2. Auflage, New York.
- Ostow, Mortimer, 1996: Myth and Madness. The Psychodynamics of Antisemitism. New Brunswick / London.
- Parsons, Talcott, 1942: The Sociology of Modern Anti-Semitism. In: Isaac Graeber / Stuart Henderson Britt (Hg.), Jews in a Gentile World. The Problem of Anti-Semitism, New York.
- Pelinka, Anton, 2006: Die Politik der politischen Kultur. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 35, 225–235.
- Postone, Moishe, 1982: Die Logik des Antisemitismus. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 36, 13–25.
- Postone, Moishe, 2005: Antisemitismus und Nationalsozialismus. In: Ders., Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen, Freiburg (Breisgau).
- Rensmann, Lars, 1999: Politische Psychologie des Antisemitismus und politische Kulturforschung: Theoretische Überlegungen zur Vorbereitung einer verspäteten Hochzeit. In: Zeitschrift für Politische Psychologie 7, 303–316.
- Rensmann, Lars 2004: Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden.

- Salzborn, Samuel (Hg.), 2009: *Kritische Theorie des Staates. Staat und Recht bei Franz L. Neumann*, Baden-Baden.
- Salzborn, Samuel, 2010: *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*, Frankfurt (Main) / New York.
- Sartre, Jean-Paul, 1945: *Portrait de l'antisémite*. In: *Les Temps modernes* 1, 442–470.
- Arendt, Hannah, 1955: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt (Main).
- Schoeps, Julius H. / Schlör, Joachim (Hg.), 1995: *Antisemitismus – Vorurteile und Mythen*, Frankfurt (Main).
- Schulze Wessel, Julia, 2006: *Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*, Frankfurt (Main).
- Schulze Wessel, Julia / Rensmann, Lars, 2003: *Radikalisierung oder ‚Verschwinden‘ der Judenfeindschaft? Arendts und Adornos Theorien zum modernen Antisemitismus*. In: Dirk Auer / Lars Rensmann / Julia Schulze Wessel (Hg.): *Arendt und Adorno*, Frankfurt, 97–129.
- Schwarz-Friesel, Monika / Braune, Holger, 2007: *Geschlossene Textwelten: Konzeptualisierungsmuster in aktuellen antisemitischen Texten*. In: *Sprachtheorie und germanistische Linguistik* 17, 1–29.
- Simmel, Ernst, 1946: *Anti-Semitism and Mass Psychopathology*. In: Ders. (Hg.), *Anti-Semitism. A Social Disease*, New York, 33–78.
- Traverso, Enzo, 1997: *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris.
- Volkov, Shulamit, 1978: *Antisemitism as a Cultural Code. Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany*. In: *Yearbook of the Leo Baeck Institute* XXIII, 25–46.
- Weber, Max, 1921: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen.
- Wippermann, Wolfgang, 1987: *Probleme und Aufgaben der Beziehungsgeschichte zwischen Deutschen, Polen und Juden*. In: Stefi Jersch-Wenzel (Hg.), *Deutsche – Polen – Juden. Ihre Beziehungen von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin, 1–47.
- Wurst, Joachim, 2005: *Moderner Antisemitismus und Antizionismus. Von der Nation ohne Juden zum Krieg gegen den jüdischen Staat*. In: Alexandra Kurth (Hg.): *Insel der Aufklärung. Israel im Kontext*, Gießen, 171–215.
- Zick, Andreas / Küpper, Beate, 2005: *Transformed Anti-Semitism. A Report on Anti-Semitism in Germany*. In: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 7, 50–92.

# Wider das Scheitern der Demokratie

Claude Leforts politischer Realismus im Spiegel der neueren  
Forschung

*Rebekka A. Klein\**

**Schlüsselwörter:** Demokratie, Konflikt, Konsens, Kontingenz, Geschichte

**Abstract:** Claude Leforts politische Philosophie kann mit ihrem Nachdenken über die Fragilität und geschichtliche Kontingenz der Demokratie neue Impulse für aktuelle Fragestellungen zur Gefährdung der Demokratie in der Gegenwart geben. Für Lefort repräsentiert die Demokratie als eine Möglichkeit zur Selbstorganisation der Gesellschaft, die jedoch nicht prinzipiell vor ihrem Scheitern bewahrt werden kann. Er verbindet damit auf einzigartige Weise Wertschätzung mit Kritik der modernen Demokratie. Der Artikel verortet Leforts Ansatz innerhalb des Diskurses der politischen Philosophie der Linken und diskutiert drei neuere Deutungen seiner Philosophie durch Bernard Flynn, Oliver Marchart und Andreas Wagner. Dabei wird Leforts Verhältnis zur Hermeneutik und Geschichtsphilosophie ebenso zum Thema gemacht wie seine Beziehung zum Postfundamentalismus und zur Diskurstheorie.

**Abstract:** Claude Lefort's political philosophy highly appreciates modern democracy, without being uncritical about it. According to him, the latter represents a society's opportunity to organize itself although this opportunity cannot ultimately be prevented from failure. Especially in the context of democracy's contingency, Lefort's philosophy can give new impetus to recent debates on internal threats to democratic power. The article classifies Lefort's approach within left-wing philosophy and scrutinizes three recent interpretations of his philosophy by Bernard Flynn, Oliver Marchart and Andreas Wagner. Lefort's understanding of hermeneutics and philosophy of history are being considered, as well as his relation to post-foundationalism and discourse theory.

## 1. Einleitung

Die Diagnose der Gegenwart zeichnet ein fatales Bild: Staatliche Souveränitätsstrukturen werden in supranationale, nichtdemokratisch organisierte Staatenbünde aufgelöst. Ökonomische Eliten und mediale Lobbygruppen bestimmen zunehmend das Verhalten politischer Institutionen. Demokratische Entscheidungsprozesse sind zu ineffizient, um politische Probleme globalen Ausmaßes (Klimaschutz, Weltwirtschaftskrise) einer Lösung zuzuführen. Viele Politiktheoretiker<sup>1</sup> beschäftigen sich deshalb mit der Frage, ob die Menschen in Europa gegenwärtig überhaupt noch in einer demokratischen Gesellschaftsord-

---

\* Dr. Rebekka A. Klein, Universität Halle-Wittenberg  
Kontakt: rebekka.klein@theologie.uni-halle.de

1 Im gesamten Text wird zum Zwecke der besseren Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet, das auf beide Geschlechter referiert.

nung leben oder sich realpolitisch bereits von ihr verabschiedet haben.<sup>2</sup> Auch im 20. Jahrhundert hat die Frage nach der Krisenanfälligkeit der Demokratie das politische Denken bewegt. Während in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts die Demokratie noch ganz offenkundig beendet wurde, haben wir es gegenwärtig mit einer verdeckten Abschaffung demokratischer Strukturen und Institutionen zu tun, die durch außerpolitische Zwänge und Sachlogiken motiviert ist. Selbstdestruktive Kräfte des modernen Kapitalismus nötigen die politischen Eliten dazu, ihre Verpflichtungen gegenüber dem demokratischen Souverän zu vernachlässigen. So wurde im Jahre 2011 das von Ministerpräsident Georgios Papandreou geplante Referendum über den EU-Rettungsschirm in Griechenland durch die europäischen Regierungschefs mit dem Verweis auf wirtschaftspolitische Notwendigkeiten verhindert. Politische Eliten tragen damit ‚von oben‘ zur Abschaffung der demokratischen Basis bei. Aber auch ‚von unten‘ zeigen sich Phänomene, die auf eine Aufkündigung der repräsentativen Legitimationsprozesse der Demokratie hindeuten. Politikverdrossenheit und das Erstarken extremistischer Bewegungen zur Linken und zur Rechten weisen darauf hin, dass demokratische Teilhabe und mit ihr die friedliche Artikulation politischer Antagonismen immer seltener als eine Handlungsoption wahrgenommen werden. Die politische Radikalisierung, bei parallel zunehmender Interesselosigkeit, rückt regelmäßig ins Licht der medialen Öffentlichkeit – wie zum Beispiel im Fall der erst kürzlich aufgedeckten Zwickauer neonazistischen Terrorgruppe.

Die politische Philosophie hat angesichts dieser Sachlage Nachdenklichkeit zu üben. Durch sie werden realpolitische Gefährdungen der Demokratie mit größerer Distanz thematisiert als in den Sozialwissenschaften. Gerade liberale Denker fragen vornehmlich nach der moralischen Legitimität der Demokratie. Sie versuchen, politische Institutionen durch normative Prinzipien wie Menschenwürde und Freiheit zu begründen, wodurch sie in geltungstheoretischen Fragestellungen verhaften bleiben. Dies stellt jedoch eine unangemessene Einschränkung des politischen Denkhorizonts dar, was vor allem linke politische Philosophen zur Kritik motiviert hat. Sie widmen sich stärker ontologischen Fragestellungen und thematisieren die Seinsweise und die Gründung politischer Herrschaftsordnungen. Die Demokratie ist für sie nicht nur eine moderne Regierungsform mit spezifischen Verfahren und Institutionen der politischen Machtausübung, sondern vor allem ein gesellschaftliches Projekt *sui generis*.<sup>3</sup> Ihre realpolitischen Gefährdungen weisen auf interne Prozesse der Gründung und Ordnungsfindung von Gesellschaft hin und sind nicht bloß der mangelhaften Umsetzung von normativen Prinzipien geschuldet. Die Demokratie steht daher nicht für eine empirische Wirklichkeit oder ein normatives Ideal, sondern für eine Möglichkeit der Selbstorganisation der Gesellschaft, deren Scheitern nicht prinzipiell ausgeschlossen werden kann.

---

2 Vgl. exemplarisch Crouch (2008). Der Begriff der Postdemokratie muss jedoch nicht zwingend mit einem Ende oder Abschied von der Demokratie konnotiert werden, wie zum Beispiel bei Dagmar Comtesse und Katrin Meyer, die ihn als eine Praxis des Verzichts der Demokratie auf demokratische Verfahren der Teilhabe bestimmen (vgl. hierzu Comtesse/Meyer 2011).

3 Claude Lefort (1990a: 288) spricht beispielsweise von der „Unmöglichkeit, [...] sie [die Demokratie; R. K.] auf ein System von Institutionen zu reduzieren“.

## 2. Uneinigkeit über die Demokratie innerhalb der Linken

Die Frage nach den Grenzen der Demokratie wird gegenwärtig innerhalb der Linken kontrovers diskutiert. Während sie auf der einen Seite als das Gesellschaftsmodell gilt, welches ein Potential zur Überwindung der politischen Krisen der Gegenwart bereithält, wird sie auf der anderen Seite als ein im Kern ideologisches Unterfangen kritisiert, dessen fundamentalistische Tendenzen radikal offengelegt werden müssen. Pro- und anti-demokratische Haltungen stehen daher nebeneinander, was im Folgenden näher skizziert werden soll.

(1) Wegweisend für die prodemokratische Sichtweise sind in erster Linie die Veröffentlichungen von Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Étienne Balibar, Judith Butler, Giorgio Agamben, Antonio Negri und Jean-Luc Nancy. Sie sehen die moderne Demokratie als diejenige Gesellschaftsform an, welche die Kontingenz ihrer politischen Machtdiskurse anders als andere Gesellschaftsformen nicht verleugnen muss. Eine Radikalisierung ihrer politischen Strukturen wird daher als die richtige Antwort auf die gegenwärtige Legitimationskrise westlicher Staaten angesehen. Mit ihr könne der drohenden Entpolitisierung des gesellschaftlichen Lebens entgegengewirkt und das ‚Politische‘, das heißt das Ringen um die Macht unter Anerkennung der Kontingenz des gesellschaftlichen Miteinanders, erneuert werden. In Abgrenzung zur Politik – der bloßen Verwaltung und Institutionalisierung des Sozialen – wird der Begriff des Politischen hier für eine Sozialontologie verwendet, welche die prinzipielle Grundlosigkeit und Unabgeschlossenheit von Gesellschaft und damit auch die Irreduzibilität ihrer sozialen Spaltungen anerkennt (vgl. Marchart 2010b: 32–58). Wird mit dieser Sozialontologie Ernst gemacht, so kann die endgültige Auflösung sozialer Konflikte und Differenzen nicht das Endziel politischer Aushandlungsprozesse sein, wie es in liberal-kontraktualistischen Politiktheorien gefordert wird.<sup>4</sup> Stattdessen ist jede politische Entscheidung als zeitweilige, hegemoniale Machtübernahme zu begreifen, deren Legitimität nicht endgültig stabilisiert werden kann. Der Einengung politischer Praxis auf Konsens und Identitätsbildung soll daher mit dem Programm der radikalen Demokratie eine Alternative entgegengesetzt werden.

(2) Andere Philosophen hegen dagegen grundlegende Zweifel an der alternativlosen Überlegenheit der demokratischen Gesellschaftsform des Westens. So haben insbesondere Alain Badiou, Slavoj Žižek und Jacques Rancière scharfe Kritik am Legalismus und Formalismus der modernen westlichen Staaten geübt (vgl. Badiou 2003, Žižek 2003). Der Triumph der demokratischen über die totalitären Staaten im 20. Jahrhundert ende, so Rancière (2002: 105), in einer „Post-Demokratie“, in einer Gesellschaftsform, die auf paradoxe Weise einen gesellschaftlichen Konsens über die Auslöschung ihrer eigenen institutionellen Handlungsformen geschaffen hat. Auch Jacques Derrida (2005: 56) warnt vor der Absolutsetzung und der „Pervertierbarkeit der Demokratie zu ihrem vermeintlichen Schutz“ gegen religiös-fundamentalistische Angriffe. Er verlangt ihr eine kritische Selbstunterscheidung ab, um dem Versprechen einer ‚kommenden Demokratie‘ (vgl. Derrida 2005) Raum zu schaffen. Badiou und Žižek greifen dagegen die radikaldemokratische Position direkt an. Nach Žižek ist der Kern der Demokratie nicht ihre Offenheit für Antagonismus und Differenz, sondern ein ‚demokratischer Fundamentalismus‘ (vgl. Žižek

4 Vgl. den Klassiker des politischen Liberalismus von John Rawls (1971: 132–136) und seine Fiktion vom Urzustand der Verfassungswahl.



2003; 2005: 170). Trotz des Anspruchs auf Universalität ihrer Grundsätze (Menschenrechte, Volkssouveränität, allgemeines Stimmrecht) besitze sie einen nichtuniversalisierbaren Kern. Badiou versteht Politik als Wahrheitsprozess, der allein im singulären Akt einer Revolution zu sich selbst komme. Die gegenwärtige Gesellschaft affirmiere zwar eine Pluralität der Meinungen, stelle diese aber unter eine transzendente Norm der Einheit, nämlich die Ideologie des parlamentarischen Kapitalismus (vgl. Badiou 2003: 33, 38, 91). Badiou und Žižek weisen auf diese Weise darauf hin, dass eine echte Revolution und damit ein radikal-politischer Akt innerhalb der Demokratie nicht möglich sind.

Die Kontroverse zwischen Radikaldemokraten und Demokratiekritikern könnte nun durch ein stärker geschichtshermeneutisch und phänomenologisch informiertes Demokratieverständnis neu justiert werden – wie einige jüngere Publikationen zur Demokratietheorie des im Jahre 2010 verstorbenen französischen Philosophen Claude Lefort zeigen. Anders als die oben benannten politischen Philosophien aus Frankreich zeichnet sich die politische Philosophie Leforts dadurch aus, dass sie nicht lediglich eine „politicized extension of concepts that are drawn from ontological or epistemological reflection“ (Flynn 2005: xv) ist. Leforts politischer Realismus und sein differenziertes Verständnis der politischen Potentiale der Demokratie sind aus einer philosophischen Analyse historischer Phänomene erwachsen und repräsentieren daher einen anderen Stil des Philosophierens.<sup>5</sup> Dieser Sachverhalt muss auch gegen eine Tendenz zur Vereinnahmung Leforts für das Projekt der radikalen Demokratie, zum Beispiel bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, deutlich gemacht werden.<sup>6</sup>

Die Aktualität der politischen Philosophie Claude Leforts belegt nicht zuletzt das im Jahre 2010 an der New School for Social Research in New York abgehaltene Symposium *Claude Lefort. An Intellectual and Political Memorial*. Außerdem hat die internationale Diskussion in den vergangenen Jahren durch zahlreiche Übersetzungen seiner Bücher ins Englische Aufschwung erhalten (vgl. Lefort 1986; 2000; 2007a; 2012b). Nachdem in Deutschland bereits im Jahre 1990 eine kleine Textsammlung erschienen war (vgl. Rödel 1990), sind auch hier weitere Übersetzungen geplant oder bereits erschienen (vgl. Lefort 2008; 2012a, im Erscheinen). Eine deutschsprachige Einführung in Leforts Denken steht jedoch bislang noch aus. Ungeachtet der Tatsache, dass er im deutschsprachigen Kontext eher verhalten rezipiert wird, zeugen die inzwischen in niederländischer (vgl. Loose 1997), französischer (vgl. Poltier 1997; 1998; Molina 2005; Bellaing 2011) und englischer (vgl. Flynn 2005) Sprache erschienenen, zumeist chronologisch verfahrenen Gesamtdarstellungen von einem regen Interesse an seinem Denken. Neben der Einführungsliteratur entstehen in jüngster Zeit aber auch Deutungen und Fortschreibungen seiner Arbeiten in systematischer Absicht.<sup>7</sup> Einige von ihnen möchte ich im Folgenden einer eingehenden Diskussion unterziehen. Dabei soll die These vertreten werden, dass Leforts Philosophie auf einzigartige Weise eine Wertschätzung mit einer Kritik des demokratischen Projekts der modernen Gesellschaft zu verbinden vermag.

---

5 Vgl. zum Beispiel Leforts Kommentare zu wichtigen politischen Wendepunkten in Frankreich und Europa, wie beispielsweise die Studentenrevolte im Mai 1968 (Lefort 2008) und die demokratische Wende in Osteuropa 1989 (Lefort 1990b).

6 Vgl. die Bezugnahme auf Lefort im ‚Manifest‘ der radikalen Demokratietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (Laclau/Mouffe 2000: 231).

7 Auf die bereits 1989 erschienene Deutung von Leforts Demokratietheorie im Rahmen einer Theorie der Zivilgesellschaft durch Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel soll hier nicht eingegangen werden (vgl. Rödel et al. 1989).

### 3. Lefort: Demokratie zwischen Konflikt und Konsens

Ein wesentliches Merkmal des Denkens Claude Leforts besteht darin, die gängigen Begründungsmuster der politischen Philosophie hinter sich zu lassen und sich jenseits der ausgetretenen Wege durch einen Perspektivwechsel eine andere Umgangsweise mit Problemen zu verschaffen. So verabschiedet sich Lefort in seinem Spätwerk<sup>8</sup> in den 1980ern und 1990ern nicht nur von liberal-kontraktualistischen, sondern auch von marxistischen Theoriekonzeptionen (vgl. Lefort / Gauchet 1990: 89 ff.; sowie Gaus 2004: 71). Neben Konsens, Einheit und Identität bilden in seinen Augen Differenz, Konflikt und soziale Spaltung die ontologische Grundstruktur menschlicher Gesellschaften. Durch liberale Ansätze werde dieser Umstand jedoch verschleiert, da diese einen Regelkomplex, das Recht, für die einzige politische Wirklichkeit halten und die tatsächlichen Konflikte und Differenzen der Gesellschaft unter dieser Prämisse unberücksichtigt lassen (vgl. Lefort / Gauchet 1990: 89). Im Marxismus dagegen sei die gesellschaftliche Spaltung mit dem Theorem des Klassenkampfes zwar anerkannt, allerdings werde sie teleologisch im Ideal einer sozialistischen Einheitsgesellschaft wieder aufgehoben (vgl. ebd.: 92). Beides sei im Hinblick auf die Ausarbeitung einer Theorie der demokratischen Herrschaftsform unbefriedigend (vgl. ebd.). Denn die moderne Demokratie könne die soziale Spaltung anders als andere Herrschaftsformen offen anerkennen und zur Geltung bringen. Sie sei nicht lediglich ein Instrument in der „Architektur des kapitalistischen Systems“, wie es der Marxismus mit seiner „Rückbiegung des Politischen auf das Ökonomische“ (ebd.: 90) unterstelle.

Die doppelte Abgrenzung innerhalb des politischen Diskurses und Leforts Insistieren auf einer Ontologie der Differenz hat Anlass zu dem Missverständnis gegeben, er habe die Differenz zu einer unhintergehbaren *letzten* Struktur der Gesellschaft erklärt und daher ein Nachdenken über Identität und Konsens in der Demokratie von vornherein ausgeschlossen. Wie bereits Daniel Gaus richtig bemerkt hat, ist diese Interpretation von Leforts Werk jedoch einseitig und falsch (vgl. Gaus 2004: 65–86; vgl. auch Schnell 2009). Sie wird durch die im philosophischen Diskurs vorherrschende „Dichotomisierung [...] in eine konfliktorientierte und einen [sic] konsensorientierte Demokratietheorie“ (Gaus 2004: 82) befördert, die den Blick auf das Beieinander von Konflikt und Konsens in der Demokratietheorie Leforts verstellt. Lefort selbst beschreibt in seinen Texten immer wieder die Bewegung der Demokratie zwischen gesellschaftlicher Spaltung und ihrer symbolischen Repräsentation. Einseitig aufgelöst würde diese Bewegung seiner Ansicht nach entweder in eine Anarchie oder in ein totalitäres Herrschaftsregime führen. Das Fortbestehen des demokratischen Projekts lässt sich daher geradezu daran messen, dass beide Momente bestehen und zugleich aufeinander bezogen bleiben.

Eine weitere Ursache für das oben benannte Missverständnis, Lefort sei ein radikaler Konflikttheoretiker, ist dessen eigentümlicher philosophischer Ansatz. Dieser unterscheidet sich ungeachtet der inhaltlichen Differenzen auch methodisch von den Theorietraditionen des Liberalismus und des Marxismus. So macht Lefort weder eine normative Moral noch eine normative Geschichtsphilosophie zur Grundlage seiner Interpretation der modernen Demokratie. Stattdessen geht es ihm um eine Deutung der gegenwärtigen Gesell-

8 Zur ‚demokratischen Wende‘ Leforts und der darauf aufbauenden Einteilung seines Werks in ein Früh- und ein Spätwerk vergleiche Farhang (2008). Farhang erklärt Leforts ‚Wende‘ ebenfalls mit dessen in der Mitte der 1970er Jahre einsetzenden Machiavelli-Lektüren.

schaftsordnung im Horizont alternativer Möglichkeiten, die er vor allem im Rückgriff auf ethnologische und historische Studien zur politischen Theologie vormoderner Gesellschaften zu beschreiben sucht. In seinen Texten zur Neubegründung der politischen Philosophie analysiert er die Gesellschaftsordnung der modernen Demokratie daher stets in ihrem geschichtlichen Horizont, ohne jedoch historische Ableitungslinien zu konstruieren. Dabei ist ihm in keiner Weise daran gelegen, eine historische Notwendigkeit oder Unausweichlichkeit der politischen Gesellschaftsform des westlichen Europas zu begründen. Es geht ihm vielmehr darum, ein Verständnis ihrer geschichtlich bedingten und damit jederzeit veränderbaren Einzigartigkeit und Kontingenz zu gewinnen.

Seine Texte bezeugen daher ein engagiertes Eintreten für die Demokratie, das zugleich zeitgemäß und historisch informiert ist, da es um die Kontingenz und das (mögliche) Scheitern dieser modernen Gesellschaftsform weiß. Lefort strebt zudem an keiner Stelle seines Werks eine unkritische oder vorbehaltlos positive Würdigung der demokratischen Gesellschaft an oder hält diese gar für eine überlegene Herrschafts- und Staatsform (vgl. Lefort / Gauchet 1990: 93). Die Demokratie sei nicht „das Modell einer guten Herrschaftsordnung“ (ebd.), das es sowieso niemals geben könne und dürfe, sondern bleibe ein gesellschaftliches Experiment, das scheitern kann, wie jedes andere Experiment auch. Lefort entwirft daher ausgehend vom Standpunkt der Gegenwart eine Typologie verschiedener Prinzipien der Gesellschaftsformation (vgl. Flynn 2005: xviii). Hier unterscheidet er in erster Linie zwischen ‚modernen‘ Gesellschaften, welche ihre eigene Geschichtlichkeit und Kontingenz thematisieren, und ‚vormodernen‘ Gesellschaften, welche dies vermeiden. Der Ausdruck ‚modern‘ verweist in diesem Zusammenhang also auf ein politisches Dispositiv mit einer eigenen symbolischen Struktur und nicht etwa auf eine historische Epoche.<sup>9</sup>

Auf der Grundlage der Lektüre zahlreicher sozialanthropologischer Studien (unter anderem von Marcel Mauss und Pierre Clastres)<sup>10</sup> verdichtet Lefort seine Analysen der modernen Gesellschaftsform und gelangt zu der Einsicht, dass das Ereignis der Französischen Revolution als eine Neuordnung von (Grund-)Figuren des Politischen, nämlich der Figuren des Ursprungs, der sozialen Teilung und der Verkörperung von Gesellschaft, anzusehen sei. Die Entstehung der modernen Demokratie erlaube es, die Vereinigung der Gesellschaft mit einem natürlichen Körper – wie sie das theologisch-politische Dispositiv<sup>11</sup> des Mittelalters kennzeichnet – aufzuheben und zugleich die Eskalation der gesellschaftlichen Differenzen und Spaltungen durch eine Übertragung der Konflikte ins Symbolische zu verhindern. Sie schaffe Repräsentationsformen, in denen gesellschaftliche Spaltungen und Konflikte dargestellt und symbolisch integriert werden können. Die Demokratie sei daher diejenige Gesellschaftsform, die den prekären Akt ihrer Selbstinstitutionierung nicht abblende oder verdecke, sondern ihn stets von neuem öffentlich und sichtbar vollziehe. Sie legitimiere Herrschaft durch die periodisch wiederkehrende Institution der Wahl und mache damit deutlich, dass ihre Repräsentation politischer Macht kontingent und nicht in einem jenseits der Geschichte verankerten Fundament begründet sei.

Lefort unterstreicht die institutionelle Eigenart der Demokratie vor allem dadurch, dass er eine ‚phänomenologische Reduktion‘ des Prinzips der Volkssouveränität vornimmt. So demonstriert er in seinen Schriften mehrfach, dass der vermeintlich positive

9 Der Begriff ‚Moderne‘ ist hier transhistorisch zu verstehen, d. h. er bezeichnet keine historische Epoche, sondern einen bestimmten Typus von Gesellschaft (vgl. dazu Flynn 2005: 83).

10 Vgl. ebd. (83–99).

11 Vgl. Kantorowicz 1990.

Geltungsgrund der demokratischen Souveränität am Ort der Wahl keine Identität, sondern vielmehr eine Spaltung der Gesellschaft offenbare. Bei der Manifestation des Volkswillens im Akt der Stimmabgabe zur Wahl des Parlaments könne weder von einem ungeteilten, geschweige denn von einem einheitlichen Willen des Volkes die Rede sein. Vielmehr zeige sich der Volkswille in Einzelstimmen zersplittert, die lediglich numerisch zusammengezählt würden. Auch durch die Repräsentation der Stimmverteilung im Parlament könne die irreduzible Teilung, die den demokratischen Souverän auszeichne, nur symbolisch und damit zeitweilig überwunden werden (vgl. Lefort 1999: 5; 1990a: 295). Da diese Teilung im Gründungsakt selbst liege, sei sie der demokratischen Ordnung der Repräsentation unwiderruflich eingeschrieben. Mit der Repräsentation des souveränen Volkswillens im Parlament werde zudem eine zirkelhafte Bewegung der Demokratie zwischen Konflikt und Konsens in Gang gesetzt. Mit der Wahl werde die symbolische Konfliktaustragung auf der Bühne der Politik unterbrochen, um dem realen Konflikt, der die Gesellschaft spaltet und zu zerreißen droht, eine Form und Gestalt zu geben. In der Stimmabgabe der Bürger sei dieser Konflikt manifest und offenbare zugleich, dass ‚das Volk‘ keine Einheit, sondern in sich fragmentiert sei. Mit der Auszählung der Stimmen, welche die Grundlage der Repräsentation des Souveräns im Parlament und damit der Regierungsbildung sei, werde der Konflikt jedoch erneut auf die symbolische Ebene der Politik übertragen. Durch die periodische Wiederkehr dieses Ereignisses bilde sich einerseits ein Zirkel zwischen der symbolischen Praxis der Politik (Repräsentation) und der realen Artikulation von politischen Konflikten und Differenzen in der Gesellschaft (Spaltung). Andererseits werde dieser Zirkel jedoch unterbrochen durch die Manifestation einer gesellschaftlichen Teilung bei der Stimmabgabe. Die Annahme einer Einheit des Volkes erweise sich daher als illusionär.

Um deutlich zu machen, dass die symbolischen Repräsentationsformen der Demokratie immer wieder der Auflösung von Einheit und Identität Raum geben, bezeichnet Lefort den ‚Ort‘ der Macht in der Demokratie als symbolische Leerstelle. Demokratische Gesellschaften verweigern demnach symbolische Praktiken und institutionelle Formen, welche der ‚Macht‘ dauerhaft eine positive Gestalt zu geben suchen und damit die Kontingenz der gesellschaftlichen Ordnung aufheben wollen. Dies sei zugleich eine Chance wie eine Gefahr für die Demokratie. Denn ihre fortdauernde Bewegung zwischen faktischem Konflikt und dessen symbolischer Integration im leeren Ort der Macht bringe auch das totalitäre Denken auf den Plan. Der Totalitarismus setze an die Stelle des fortdauernden Konflikts eine neue Einheitsvorstellung, indem er eine partikuläre Größe (Nation, Volk, Partei) für universell erkläre und damit die Instituierung eines öffentlichen (Konflikt-)Raums unterbinde. Somit berge die Demokratie durch ihre ambivalente Inszenierung von partikularer Artikulation und symbolischer Universalisierung des Volkswillens die Gefahr des Totalitarismus schon in sich.

Die Unterbrechung der repräsentativen Machtausübung durch die Wahl wird nach Lefort auch im Verhältnis von Macht und Recht widergespiegelt. Die Staatsmacht im demokratischen Staat ist zwar darauf angewiesen, sich durch eine transzendente Größe, das Gesetz, zu legitimieren. Dieses sei jedoch nicht durch die Person des Monarchen ‚körperlich‘ mit der politischen Macht verbunden und werde durch sie inkarniert, sondern sei ihr nunmehr in Gestalt der universell geltenden Menschenrechte entzogen. Dadurch entstehe eine für die Demokratie konstitutive Differenz zwischen Macht und Recht, welche es erlaube, den Menschenrechten als ‚Außen‘ der politischen Machtausübung – anders als in der liberalen Lesart – eine genuin politische Funktion zuzuweisen: Sie sind die

Quelle legitimer politischer Opposition. Indem man sich auf sie beruft, ist es möglich, sich mit einem begründeten Rechtsanspruch gegen die Staatsmacht zu stellen und zivilen Ungehorsam zu üben.

Die beiden Beobachtungen zum Verhältnis von Repräsentation und Wahl sowie Macht und Recht bilden auch den Ausgangspunkt von Daniel Gaus' Kritik an der gängigen Rezeption Leforts. Diese verkenne mit ihrer einseitigen Verortung seines Denkens am Konfliktpol der Gesellschaft, dass Lefort „das Verhältnis von Singularität und Universalität als ein gleichursprüngliches“ (Gaus 2004: 83) zu denken vermag. Mit seiner Deutung der demokratischen Souveränität und der Menschenrechte als ‚Außen‘ der politischen Machtausübung unterstreiche Lefort die Position des Singulären, das nicht in einer Einheit aufgehen kann. Zugleich sei er aber um die konstitutive Bedeutung des Universellen besorgt, indem er dem Rechtsbewusstsein in der Demokratie eine besondere Bedeutung zuweise. Die Konsequenz aus Leforts Demokratietheorie sei daher nicht die Alternative von Konflikt und Konsens, sondern gerade die Entschärfung jener Gegenüberstellung.

#### 4. Deutungen: Geschichtsphilosoph, Linksheideggerianer oder Phänomenologe?

Die neueren Studien zu Claude Leforts politischer Philosophie zeigen, dass seine Überlegungen und Beobachtungen zur politischen Moderne und zur Demokratie in ganz unterschiedlichen philosophischen Kontexten von Interesse sind. Lefort, als Denker der modernen Demokratie, wird im Horizont der Geschichtsphilosophie, der Diskurstheorie und der Heideggerschen Philosophie verortet. Im Folgenden sollen drei der wichtigsten Deutungen seiner Philosophie diskutiert werden.

##### 4.1 Flynn: Eine Geschichte der Gegenwart

Einen tieferen Einblick in den philosophischen Denkansatz Leforts vermittelt Bernard Flynn in seiner Gesamtdeutung *The Philosophy of Claude Lefort* aus dem Jahre 2005. Laut Flynn haben wir es bei Leforts Philosophie weder mit einer universellen geschichtsphilosophischen Konzeption zu tun, wie sie etwa der Philosophie Hegels oder der Diskurstheorie Habermas' zugrunde liegt, noch mit einer bloß nachträglichen Politisierung epistemischer oder ontologischer Kategorien, wie Flynn sie vor allem an Derrida kritisiert. Lefort gehe es dagegen um eine „history of the present“ (Flynn 2005: xv, 100), wie Flynn mit den Worten Foucaults betont.<sup>12</sup> Seine Methode sei es nicht, abstrakte philosophische Konzepte zu entwickeln, die dann auf historische und politische Phänomene übertragen werden, sondern vom gegenwärtigen Standpunkt aus nach den (kontingenten) historischen Bedingungen der Herausbildung des politischen Dispositivs der modernen Demokratie in Europa zu fragen. Daher könne seine Demokratietheorie auch nicht als universalgeschichtliche Konzeption mit normativem Impetus verstanden werden.<sup>13</sup>

12 Leider geht Flynn den zahlreichen Parallelen des Ansatzes einer historischen Genealogie bei Lefort und Foucault nicht weiter nach, sondern betont eher die Differenzen (vgl. beispielsweise Flynn 2005: 66).

13 Anders sieht dies Raf Geenens (2007: 449; 2008), der Flynn's Interpretation als zu relativistisch kritisiert, da sie Leforts Universalismus nicht gebührend herausstellt beziehungsweise nicht erkennt.

Als ‚Väter‘ des Lefortschen Denkens führt Flynn neben Machiavelli vor allem Marx und Merleau-Ponty an. Bezüge zu ihrem Denken stehen in den Lektüren Leforts keineswegs im Gegensatz zueinander und werden daher immer wieder aufgezeigt. Flynn gelingt es, deutlich zu machen, dass Leforts ‚reife‘ politische Philosophie durch seine Verwurzelung im Marxismus und in der französischen Phänomenologie vorbereitet wurde. Sein Hauptaugenmerk liegt jedoch auf der Auseinandersetzung Leforts mit Machiavelli in der Mitte der 1970er Jahre. Diese ist auch als ‚demokratische Wende‘ in Leforts Denken bezeichnet worden (vgl. Farhang 2008). So dokumentieren bereits Leforts frühe Machiavelli-Studien seinen eigenen philosophischen Ansatz, demzufolge die Ausübung politischer Macht in der Moderne, anders als in anderen Gesellschaftsformen, einer Logik der Kontingenz folge. Die innovative Einsicht Machiavellis – die nach Lefort nicht nur im *Il Principe*, sondern auch in den *Discorsi* zu finden sei – ist die Neubegründung des politischen Wissens aus der Unbestimmtheit und Ungesicherheit des politischen Lebens heraus. Mit seiner These über Machiavellis anti-utopische, aber dennoch philosophische und keineswegs empirische Konzeption des Politischen korrigiert Lefort die gängige Auffassung, Machiavelli habe in erster Linie eine Macht- und Realpolitik propagiert und sei daher ein Begründer der (empirisch verfahrenen) Politikwissenschaft.<sup>14</sup> Stattdessen erhebt Lefort (1952) Machiavelli in seiner wegweisenden Studie *Le travail de l'oeuvre Machiavel* zum ersten politischen Philosophen der Moderne.

Ein weiteres Augenmerk lenkt Flynn auf Leforts Analysen der vormodernen Politikgeschichte, die für dessen Auseinandersetzung mit der modernen Demokratie unverzichtbar sind. Flynn nimmt in erster Linie Leforts Arbeiten über die sogenannten primitiven Gesellschaften, die im Anschluss an Hegel als ‚Gesellschaften ohne Geschichte‘ (vgl. ebd.) charakterisiert werden, und seine Analyse der politischen Theologie des vormodernen Europa in den Blick. Lefort sieht deren gemeinsames Merkmal darin, dass sie politische Macht als Teil einer religiösen Praxis auffassen, für die die Beziehung zum Anderen und damit eine Alteritätsfigur konstitutiv ist. Dieses Andere sei jedoch kein leerer Platzhalter für das Singuläre (wie in der modernen Demokratie), sondern stelle eine Stabilisierung gesellschaftlicher Differenzen durch eine übernatürliche, ewige Instanz her. Erst in der modernen Demokratie werde der Ort des Anderen von metaphysischen Instanzen entleert. Sie stehe jedoch in einer Kontinuität mit der Vormoderne, insofern der Ort des Anderen inmitten ihrer politischen Repräsentationen weiterhin existiere. Lefort beschreibt dies als „Fortdauer des Theologisch-Politischen“ in der Moderne, so auch der Titel eines Essays (vgl. Lefort 1999), in dem er die Bedeutung des Religiösen für die moderne Demokratie mit den folgenden Worten umschreibt: „Dass die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das sagt jede Religion, jede auf ihre Weise, genau so wie die Philosophie und noch vor dieser, wenngleich in einer Sprache, die letztere nicht zu der ihren machen kann.“ (ebd.: 45)

In diesem Kontext lehnt Flynn die Interpretation, Leforts Demokratietheorie sei im Kern eine christliche Theologie, ab (vgl. Flynn 2005: xv, 105). Er betont, dass das theologisch-politische Dispositiv der europäischen Vormoderne innerhalb der Geschichtshermeneutik Leforts lediglich eine kontingente historische Gegebenheit darstelle und daher keineswegs als christliches Fundament der modernen Demokratie gedeutet werden dürfe. Leforts Philosophie fasse die Geschichte nicht als eine ideale Topographie aller

14 Vgl. das Nachwort von Phillip Rippel in Machiavelli (1986: 238–240).

möglichen Gesellschaften auf, sondern sähe in ihr – Merleau-Ponty folgend – einen Modus der reflexiven Nachdenklichkeit<sup>15</sup> angesichts der kontingenten Entstehungsbedingungen der Gegenwart (vgl. Flynn 2005: 100). Leforts Analyse des christlichen theologisch-politischen Dispositivs diene daher in erster Linie dazu, die Trennung, welche die moderne Philosophie zwischen Politischem und Religiösem aufgerichtet hat, durch eine Analyse ihrer wechselseitigen Beziehungen zu ersetzen, um auf diese Weise Kontinuität und Diskontinuität zwischen Moderne und Vormoderne herauszustellen (vgl. ebd.: 125).<sup>16</sup> Es sei ihm jedoch nicht daran gelegen, einen geheimen theologischen Kern der modernen Demokratie zu behaupten. Das spezifische Kennzeichen der Moderne sei für Lefort dagegen der offene Umgang mit der Kontingenz der eigenen Gesellschaftsordnung. Die Demokratie könne soziale Konflikte und Differenzen offenlegen, ohne sie im Rahmen einer größeren Einheit zu prästabilisieren (vgl. ebd.: 83).

Leforts Auffassung der Moderne wird von Flynn weiter profiliert, indem er dessen Nähe und Distanz zu Nietzsches Religionskritik und zu Habermas' Rationalismus herausarbeitet. Zudem hebt Flynn den Gegensatz zu Heidegger hervor, der die Moderne nur als radikalen Bruch mit der Vormoderne zu denken vermag. Auch die Abgrenzung Leforts zu Hannah Arendt macht Flynn erneut am Geschichtsverständnis fest: Während Arendt die Geschichte vom Gegensatz zwischen Gesetzmäßigkeit und radikalem Neubeginn durchdrungen sieht, der in der Moderne einseitig zugunsten der Stabilität des Gesetzmäßigen aufgelöst werde, verstehe Lefort das Bewusstsein von Geschichte als etwas spezifisch Modernes. Sein Geschichtsverständnis orientiere sich am Umgang der Gesellschaft mit ihrer eigenen Kontingenz. Erst in modernen Gesellschaften werde die Einsicht in das irreversible Gewordensein der eigenen Gegenwart konsequent thematisiert. Das Bewusstsein von Geschichte bildet damit für Lefort kein universelles, sondern ein partikulares Prinzip der Gesellschaftsformation in der Moderne.

Flynns Einführung in die Philosophie Leforts zeigt auf, dass dessen Ansatz geschichtshermeneutisch gedeutet werden muss. Denn würde er lediglich auf eine Phänomenologie des Politischen reduziert werden, müsste Lefort nicht zwingend auf die politischen Formen der Vormoderne eingehen, da diese *per definitionem* keinen Diskurs über die für die Moderne typische Kontingenz des Politischen enthalten. Dagegen ist Leforts Interesse am geschichtlichen Horizont der Gegenwart und damit an ihrer Kontinuität mit der Vormoderne besser mithilfe einer geschichtshermeneutischen Orientierung nachzuvollziehen, die – wie Flynn richtig hervorhebt – im Falle Leforts an die hermeneutische Philosophie Gadamers anschlussfähig wäre (vgl. ebd.: 72 f.). Aus Flynns Darstellung ergibt sich eine Vielzahl von Argumenten, mit denen Lefort aus der Vereinnahmung durch den radikaldemokratischen Diskurs und aus der Reduktion seiner Philosophie auf den ontologischen Begriff des Politischen befreit werden könnte.

---

15 Vgl. dazu Lefort / Gauchet (1990: 95), wo Lefort in indirekter Bezugnahme auf Merleau-Ponty (2004: 60 f., 70 f.) formuliert: „Die Illusion gleichsam einen herausragenden Punkt einzunehmen, von dem die Zeiten zusammengeführt werden können, führt dazu, daß jene *Verzerrung* verschleiert wird, die [...] unsere Stellung im Hinblick auf das Ursprüngliche bestimmt“ (Hervorhebung im Original).

16 Flynns Versuche, Lefort vor einer vorschnellen Vereinnahmung durch die christliche Theologie zu bewahren, zielen in die richtige Richtung. Dennoch wirken sie weniger kenntnisreich als seine Profilierung der philosophischen Gesprächspartner Leforts. So werden kaum theologische Autoren oder politisch-theologische Konzepte explizit benannt und nicht zuletzt der falsch wiedergegebene Nachname des berühmten Theologen Friedrich D. E. Schleiermacher zeugt von einer gewissen ‚Unbedarftheit‘ Flynns in theologischen Fragen: Flynn (2005: 124) nennt ihn fälschlicherweise „Schreimacher“.

## 4.2 Marchart: Der ‚Ab-grund‘ der Gesellschaft

Während Flynns Studie eher auf die systematischen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Themen von Leforts Philosophie abzielt, geht es Oliver Marchart (2001; 2010a; 2010b; 2010c) vorrangig darum, dessen Demokratietheorie nicht auf die Formel vom leeren Ort der Macht zu reduzieren. Stattdessen sieht er Lefort neben Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Ernesto Laclau und Giorgio Agamben als (Mit-)Begründer eines postfundamentalistischen Diskurses an, der sich gegen die gängige Fixierung auf normative Begründungsfragen innerhalb der politischen Philosophie wendet. In seinem 2010 (in erweiterter Form) auf Deutsch erschienenen Buch *Die politische Differenz*<sup>17</sup> präsentiert er Lefort als einen Denker, der sich in das Paradigma einer postfundamentalistischen Theorie des Politischen bruchlos einordnen lässt. Als ‚postfundamentalistisch‘ bezeichnet Marchart einen Diskurs über die Gründung von Gesellschaft, der die falsche Alternative zwischen einer metaphysischen Fundierung und einer relativistischen Abwehr jeglicher Gründungsversuche unterläuft. Stattdessen sucht dieser Diskurs über ein Denken der politischen Differenz traditionelle Gründungsfiguren in Frage zu stellen, ohne sie abzuschaffen. Die politische Differenz, so schreibt Marchart (2010b: 56), „repräsentiert nichts anderes [...] als eine Spaltung in der traditionellen Idee von Politik, durch die ein neuer Begriff (das Politische) eingeführt werden musste, um auf die ‚ontologische‘ Dimension, die Dimension der Institution/Destitution von Gesellschaft zu verweisen, während Politik als Begriff für die ‚ontischen‘ Praktiken konventioneller Politik beibehalten wurde“.

Marchart plädiert in seiner Studie dafür, Lefort fundamentalontologisch zu rezipieren, wodurch sich Fehlinterpretationen vermeiden ließen. Zum Beispiel sei es ein Missverständnis, den leeren Ort der Macht und die These, die demokratische Gesellschaft sei durch eine Auflösung aller Grundlagen der Sicherheit gekennzeichnet, ontisch zu verstehen. Folglich behauptet Marchart, man könne aus Leforts Theorie keine Aussagen über die Institutionen und tatsächlichen Strukturen der Demokratie ableiten, da Lefort die Möglichkeit positiver Instanzen der Macht oder ihrer Absicherung auf einer empirischen Ebene gar nicht bestreite. Die Theoreme des leeren Orts der Macht und der Auflösung aller Grundlagen der Sicherheit würden auf ontologische Konzeptionen wie den Postfundamentalismus und die Kontingenztheorie verweisen und seien erst durch sie angemessen zu interpretieren.

Seine fundamentalontologische Lesart sichert Marchart weiterhin ab, indem er den Einfluss der Phänomenologie auf Leforts Denken abschwächt. So besteht für ihn, anders als für Flynn, kein Widerspruch zwischen Derridas dekonstruktivistischem Ansatz und Leforts Demokratietheorie (vgl. ebd.: 121–122; anders Flynn 2005: xiii–xxiv). Gerade die von Merleau-Ponty übernommene Denkfigur des Chiasmus, die als unlösbare Verknüpfung zweier Terme eine beständige Doppelbewegung des Denkens auslöse, zeige, dass Leforts Denken dem von Derrida nicht unähnlich sei. Es lasse die Philosophie seines ehemaligen Gymnasiallehrers Merleau-Ponty bis auf einzelne Denkfiguren im Wesentlichen hinter sich (vgl. Marchart 2010b: 121). Marchart präsentiert daher einen gänzlich anderen Lefort als Flynn. Nicht die akribische Analyse politischer Phänomene oder des geschichtlichen Gewordenseins der Gegenwart, sondern die ontologische Fundierung beziehungsweise Nichtfundierung von moderner Gesellschaft sind in seiner Lesart das Kernthema der Philosophie Leforts.

17 Vgl. die englische Fassung: Marchart (2007).



Die Basis für diese Interpretation ist eine metapsychologische Relektüre der Texte Leforts. Hatte Marchart noch 2001 hervorgehoben, dass Lefort einen ‚dirty realism‘ vertrete, der im Sinne eines realen Mühens um die Demokratie das abstrakte Pathos der Negativität vermeide (vgl. Marchart 2001: 182), erläutert er nun, die negative Gründung demokratischer Gesellschaften sei als eine ontologische Kategorie zu verstehen, die mit der Realpolitik nicht unmittelbar in einen Zusammenhang gebracht werden könne. Daran anknüpfend behauptet Marchart, Leforts postfundamentalistische Neigung zur negativen Fundierung demokratischer Gesellschaften lasse sich auf „einen heimlichen Lacanianismus“ (Marchart 2010b: 140) zurückführen, da sich die Freudsche Kategorie der Subjektivspaltung auch in Leforts Ontologie der gesellschaftlichen Teilung widerspiegele. Zudem näherte sich Lefort (zumindest in einigen Passagen seines Werks) einem Lacanschen Verständnis des ‚Realen‘ an – einer Dimension, die sich vollständiger Symbolisierung entziehe (vgl. ebd.: 141–142). Demnach würde Lefort zum Beispiel das Moment der Gründung der Gesellschaft in ein Jenseits des Symbolischen verlagern und es damit als originäre Teilung ontologisieren.

Marchart entfernt sich damit jedoch deutlich von der Lesart anderer Lefort-Interpreten, die stets betont haben, dass dessen Rede vom Symbolischen, Imaginären und Realen zwar von der psychoanalytischen Matrix inspiriert sei, diese aber insbesondere im Hinblick auf das Reale nicht vollständig übernehme (vgl. Flynn 2005: xv, 124–125; Bourg 2007). Im Fortgang seiner Studie wird deutlich, dass Marchart an Leforts Demokratietheorie in erster Linie im Hinblick auf eine Umformung von dessen politischer Philosophie in eine demokratische Ethik interessiert ist. Leforts Philosophie, die er auf Heideggersche Denkformen zurückführt, ist für ihn zuallererst ein Denken des Ereignisses, das einen neuen politischen Horizont eröffnet und damit zu denken erlaubt, was zuvor undenkbar war. Das initiierende Ereignis der politischen Moderne, die demokratische Revolution, bringe eine Gesellschaft zur Form, die ihre Identität in nichts anderem gründen könne, als in der „Abtrennung dieser Identität von sich selbst“ (Marchart 2010b: 130). Die mit der demokratischen Revolution einhergehende ‚Selbstexternalisierung‘ erlaube es der Gesellschaft daher, einen gewissen Grad an Identität zu erlangen und zugleich die ‚Abwesenheit‘ ihres Grundes zu tolerieren. Dies habe eine Ethik der demokratischen Gesellschaft zur Kenntnis zu nehmen, indem sie ein Recht auf Selbstentfremdung vertrete.

Mit dem Begriff der Selbstentfremdung sucht Marchart Leforts Demokratietheorie bezüglich der zunehmenden Demokratieüberdrüssigkeit in einem postdemokratischen Zeitalter<sup>18</sup> anschlussfähig zu halten. Denn das politische Dispositiv der Demokratie ermögliche einen Symbolisierungsprozess, in dem das Unbehagen *an* der Demokratie *in* der Demokratie selbst seinen Ort finden könne (vgl. ebd.: 337). Eine demokratische Ethik habe dementsprechend der „Tatsache zur Anerkennung zu verhelfen“, dass jede soziale Identitätskonstruktion „notwendig“ selbstentfremdet sei (ebd.: 343). Diesem Argument folgend, fordert Marchart nun eine Anerkennung von Selbstentfremdung am Ort gesellschaftlicher und staatlicher Identifikationsverfahren ein. So habe die Demokratie einen Rechtsanspruch auf Desidentifikation, auf Nichtfestlegung von Identität und auf Anonymität im weitesten Sinne zu garantieren (vgl. ebd.: 348). Jeder Mensch solle das Recht erhalten, nicht in Übereinstimmung mit rechtlich, polizeilich und kulturell zugeschriebenen Identitäten leben zu müssen (vgl. ebd.: 349).

18 Vgl. Crouch (2008).

Aber ist Leforts Theorem der gesellschaftlichen Teilung mit der Ethik einer konstitutiven Selbstentfremdung des politischen Subjekts in der Demokratie überhaupt plausibel fortgeführt? Hier scheint alles auf der Behauptung eines ‚heimlichen Lacanianismus‘ Leforts zu ruhen, mit der die Anschlussfähigkeit von Marcharts eigener Theorie an Lefort steht und fällt. Die Textbasis dieser These ist äußerst dünn, wie Marchart selbst eingesteht (vgl. ebd.: 141–142). Gegenüber der Deutung Marcharts kann daher Folgendes kritisch festgehalten werden: Leforts Denkansatz ist zwar mit einem postfundamentalistischen Anliegen vereinbar, jedoch nicht selbst grundlegend durch dieses getragen und bestimmt. Die Ausblendung der phänomenologischen Elemente in seinem Denken durch eine postfundamentalistische Deutung führt vielmehr dazu, dass ein Großteil der Argumentationsstrategien seiner Texte verdeckt bleibt. Von grundlegender Relevanz ist, dass Leforts politische Philosophie neben dem sozialwissenschaftlichen Positivismus auch die Aporien der Reflexionsphilosophie zu vermeiden sucht und dazu auf phänomenologische Strategien der Thematisierung von politischen Gründungsprozessen zurückgreift. Es ist richtig, dass Lefort seine Philosophie nirgends selbst als ‚Phänomenologie des Politischen‘ bezeichnet hat (vgl. ebd.: 121). Dennoch ist er der Sache nach um eine Beschreibung der Phänomenalität beziehungsweise des Sich-Zeigens des Politischen bemüht. Eine ausführliche Analyse hierzu und zum Verhältnis von Phänomenologie und Theorie des Politischen kann jedoch als Desiderat des gegenwärtigen Forschungsstandes begriffen werden (vgl. zum Beispiel Schnell 2005).

### 4.3 Wagner: Wilde Demokratie

Auch Andreas Wagner widmet Claude Lefort in seiner 2010 erschienenen Dissertation *Recht – Macht – Öffentlichkeit* eines der beiden Hauptkapitel. Wagner geht in seinem Buch der Frage nach, wie die staatlichen Institutionen der Demokratie an lebensweltliche Bedeutungszusammenhänge anschlussfähig gehalten werden können. Diese Frage impliziert für ihn eine gedankliche Auseinandersetzung im Spannungsfeld zwischen Diskurstheorie und Phänomenologie. Wagners Arbeit teilt mit Oliver Marcharts Monographie das Anliegen, die Philosophie Leforts im Rahmen einer aktuellen Debatte prominent zur Geltung zu bringen. In seiner Analyse lässt sich Wagner daher von der Intuition leiten, dass die Ansätze von Lefort und Jürgen Habermas methodisch miteinander kompatibel seien und zudem in ähnlicher Weise die Spannung zwischen politischem Handeln und dessen gesellschaftlichen Bedeutungszusammenhängen reflektieren.<sup>19</sup> Habermas begründet die demokratische Staatlichkeit ausgehend von einer normativ-idealistischen Konstruktion der gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse, während Lefort sie *post*-phänomenologisch aus ihrem historischen und lebensweltlichen Zusammenhang heraus entfaltet. Lefort wird von Wagner also dezidiert als Nachfolger der phänomenologischen Denktradition in Frankreich rezipiert.

In seiner Darstellung legt Wagner zunächst den Hauptakzent auf Leforts Auffassung der Textinterpretation, die er ausgehend von Merleau-Pontys phänomenologischem Sprachverständnis entfaltet. Dieser Zugang ist geschickt gewählt, denn über die Anknüp-

19 Einen Versuch, Habermas und Lefort miteinander ins Gespräch zu bringen, unternehmen auch Andreas Hetzel und Wim Weymans (Weymans/Hetzel 2012). Von ihnen wird allerdings keine methodische Komplementarität der beiden Theorien behauptet.

fung Leforts an dessen Theorie lebensweltlich eingebetteter Sprache kann zugleich die Abgrenzung zu Habermas' idealisierendem Sprachverständnis hergestellt und eine notwendige Korrektur der Diskurstheorie vorbereitet werden. Entsprechend stellt Wagner die für Leforts Philosophie wichtige methodische Weichenstellung heraus, dass das Denken des Politischen stets als Befragung partikularer Erfahrung vollzogen werden müsse, so wie die Textinterpretation als Befragung der unhintergehbaren Verwobenheit eines Werks mit der Welt zu verstehen sei (vgl. Wagner 2010: 98). Wagner betont, dass Leforts Philosophie daher im strengen Sinne keine ‚Theorie‘, sondern eine Lektüre von Texten sei, in denen politische Verhältnisse theoretisiert werden (vgl. ebd.: 91). Gegenstand seiner politischen Philosophie seien daher keine überprüfbaren Hypothesen oder isolierte propositionale Gehalte, sondern Repräsentationen der Welt, die von einer konstitutiven Unschärfe und Unbestimmtheit gekennzeichnet seien (vgl. ebd.: 170).

Im stärker konzeptionell orientierten Teil seines Buches, in dem der Zusammenhang zwischen dem Begriff des Politischen und der symbolischen Dimension der Macht in Leforts Demokratietheorie erläutert wird, ist für Wagner erneut die Abgrenzung zur Diskurstheorie maßgebend. Deren „Vereinfachungen“ (ebd.: 112) im Hinblick auf das Zusammenspiel von politischen Institutionen und Lebenswelt seien durch eine subtilere Analyse der symbolischen Verweisungszusammenhänge von Praktiken, Bedeutungen und Begriffen zu überwinden. Das Symbolische habe nach Lefort die Aufgabe, Integration und Identitätsfindung auch angesichts der realen Erfahrung sozialer Konflikte zu ermöglichen und damit zwischen sozialer Teilung und gesellschaftlicher Identität zu vermitteln. Es sei daher stets als ein uneinholbarer Überschuss derjenigen Institutionen zu begreifen, in welchen sich das soziale Miteinander der Menschen manifestiert.

Im Anschluss an eine Formulierung Leforts deutet Wagner dessen Demokratietheorie dann im Fortgang seiner Arbeit als Theorie ‚wilder Demokratie‘ (vgl. ebd.: 141 f.; Lefort 2007b: 389 f.).<sup>20</sup> Ihr ‚wilder‘ Charakter bestehe darin, dass sie beständig auf der Suche nach ihrer Grundlage sei. Mit dieser Formel bezeichnet Wagner also die von Marchart als ontologische Abwesenheit eines Grundes der Gesellschaft beschriebene Eigenart der Demokratie. Wagner deutet Leforts Demokratietheorie jedoch nicht ontologisch, sondern sucht sie ausgehend von Überlegungen zum Status der politischen Subjektivität plausibel zu machen. Leforts Rede von einem leeren Ort der Macht in der Demokratie gehe von einer Subjektivlosigkeit der Souveränität aus (vgl. Wagner 2010: 126), denn das Volk sei lediglich durch seine Ablehnung von Unterdrückung und sein Verlangen nach Herrschaftsfreiheit in negativer Weise definiert. Da die politische Macht sich dennoch auf dieses ‚Volk‘ berufen müsse, um legitim zu sein, greife sie auf die symbolische Repräsentation eines leeren Orts zurück. Diesen sieht Wagner realpolitisch darin manifestiert, dass die Identifikation von Macht und Volk in der Demokratie ‚anonym‘ bleibt. Was genau unter dieser ‚Anonymität‘ zu verstehen ist beziehungsweise worin sie realpolitisch zum Ausdruck kommt, führt Wagner leider nicht ausführlicher aus. Stattdessen hebt er resümierend hervor, dass demokratische Autorität sich wesentlich durch symbolische Zusammenhänge konstituiert, die in der Lage sind, „auch noch die institutionellen Rahmen repräsentativer Institutionen und deliberativ-offene Entscheidungsfindung“ (ebd.: 141) zu sprengen beziehungsweise anzufechten.

Nach Wagner lässt sich daher mit Lefort der Einschreibung von Differenzen in Identitätsfiguren nachspüren, die Habermas in seiner Diskurstheorie ausblendet. Das für die

20 Der Begriff wird ebenfalls aufgegriffen in Abensour (2002) sowie Krause (2009).

Demokratie zentrale Problem einer Einbeziehung der Ausgeschlossenen wird somit beschreibbar, insbesondere wenn Leforts Auffassung der Menschenrechte herangezogen wird. Diese dokumentiert, dass die ‚Wildheit‘ der Demokratie „nicht nur rechtlich gezähmt, sondern geradezu rechtlich gestiftet ist“ (ebd.; 150), da sie mit der transzendenten Figur der Menschenrechte einen Bezugspunkt geschaffen habe, auf den sich politische Subjekte bei der Artikulation von Forderungen berufen können, die nicht dem gesellschaftlichen Konsens entsprechen.

Das Ziel von Wagners Studie ist es, das entscheidende Defizit der Diskurstheorie, insbesondere ihre Ausblendung der semantischen Dimension des kommunikativen Handelns und dessen symbolischer Kontexte zu korrigieren. Anders als Habermas könne Lefort „die Geltungsbedingungen demokratischer Ordnungen gleichsam von innen, aus dem lebensweltlichen Zusammenhang“ (ebd.: 156) entfalten. Andererseits tendiere er aber auch dazu, die Eigengesetzlichkeit der symbolischen Kontexte überzubetonen (vgl. ebd.: 158). Die Folge hiervon sei, dass deren Transformation in reflektierte und delibериerte Interventionen nicht systematisch erörtert werde. Dagegen sei Habermas und Lefort der herausragende Stellenwert der öffentlichen Kommunikation für die Demokratie gemeinsam sowie die Ablehnung jener politischen Imaginationen, welche die Einheit des Gemeinwesens durch eine partikuläre Instanz identifizieren. Beide thematisieren zudem gleichermaßen die Subjektlosigkeit des Volkssouveräns in der Demokratie und stellen die Frage nach der Autorität der Rechtssubjekte neu.

Während der resümierende Schlussteil der Arbeit wieder das Gemeinsame und Komplementäre der beiden Ansätze hervorhebt, wagt Wagner es im allerletzten Abschnitt doch noch, eine Unversöhnlichkeit Leforts mit der Habermas’schen Diskurstheorie zu konstatieren: Anders als Habermas betrachte Lefort eine auf Konsens gegründete Kommunikationsstruktur als nicht tragfähig für eine demokratische Gesellschaft, ja die Demokratie bestehe für ihn geradezu in der Anerkennung, Legitimation und Institutionalisierung der fundamentalen Alterität des Politischen (vgl. ebd.: 165). Wie ist damit aber bezüglich einer Synthese der beiden Ansätze umzugehen? Wagner rät zunächst zur Vorsicht vor den idealisierenden, soziale Differenz und Unsicherheit ausblendenden Annahmen der Diskurstheorie. Konsequenter sei davon auszugehen, dass „das kommunikative Handeln nicht das strukturbildende Element der demokratischen Ordnung im Ganzen“ (ebd.: 166) sei. Neben dieses solle das Strukturelement der Offenheit für diejenigen politischen Interventionen treten, in denen „Individuen ihre Partikularität mit einem Rechtsanspruch verbinden, der ihnen (gerade in der Demokratie) nicht entzogen werden [kann]“ (ebd.: 167).

## 5. Fazit: Leforts historischer Realismus und seine Nähe zu Foucault

Claude Lefort geht, anders als der Frankfurter Diskurstheoretiker Jürgen Habermas, nicht von idealisierenden Vorannahmen aus, wenn er über die Demokratie spricht. Er würdigt diese nirgends vorbehaltlos-unkritisch als eine global erstrebenswerte Herrschafts- und Staatsform (vgl. Lefort / Gauchet 1990: 93). In seinen Texten zur Neubegründung der politischen Philosophie analysiert er vielmehr akribisch den geschichtlichen Horizont der modernen Gesellschaftsordnung. Dabei geht es ihm in keiner Weise darum, die Notwendigkeit dieser Gesellschaftsordnung historisch zu rechtfertigen. Die Geschichte ist für ihn kein Legitimationsgrund der gegenwärtigen politischen Ordnung. Lefort sucht stattdessen

ein Verständnis der geschichtlich bedingten Kontingenz der modernen Gesellschaft zu gewinnen. Er kann darum auch die Historizität seines eigenen Nachdenkens über die Demokratie nicht verleugnen. Seine Texte bezeugen ein engagiertes Eintreten für die Demokratie, das zeitgemäß und realistisch ist, gerade weil es um die historische Genealogie des modernen Regimes und sein mögliches Scheitern in der Gegenwart weiß.

Die emphatische Betonung der Historizität des politischen Denkens und damit seines Standorts in der Gegenwart zeichnet Leforts Position aus. Sie lässt sich daher besser als mit vielen anderen politischen Theorien mit dem Geschichtsdanken Michel Foucaults vergleichen. Auch Foucault hat versucht, eine realistische Genealogie der politischen Institutionen der Neuzeit zu entwerfen und die Arbeit der Geschichtsschreibung in erster Linie als eine Arbeit verstanden, die vom Standpunkt der Gegenwart aus geschieht (vgl. Brieler 1998: 2).

Foucaults Analysen der die Moderne prägenden Diskurse, ihrer Verknüpfung von Macht-, Wissens- und Ordnungsstrukturen gehen nie von einem radikalen Abbruch, einer „Auslöschung“, „Abschaffung“ oder „Aufhebung“ (Foucault 2010: 18) der Regierungspraktiken am Beginn der Moderne aus. Obwohl er die moderne Regierungskunst als ‚neu‘ ansieht, ist es für Foucault dennoch unabdingbar aufzuzeigen, aus welchen historischen Konstellationen der Macht und des Wissens sie ihren Ausgang nimmt. Damit hat er „die vermeintliche Objektivität der historischen Gegenstände und ihrer theoretischen Fassungen zu brechen“ (Brieler 1998: 4) versucht. Auch Foucaults methodischer Nominalismus, der individuelle Konstellationen und Situationen der Macht untersucht, ist dem Ansatz Leforts verwandt. Denn Letzterer wehrt sich ebenfalls gegen eine substantialistische Lesart seiner zentralen philosophischen Theoreme. Der ‚leere Ort‘ der Macht bezeichnet nicht eine politische Struktur oder Substanz, sondern eine Konstellation im Verhältnis der symbolischen Ordnung der Demokratie zur Wirklichkeit der Gesellschaft. Diese kurzen Andeutungen mögen an dieser Stelle genügen, um noch einmal deutlich zu machen, dass Leforts Position eher der des historischen Realismus zuzuordnen ist als den politischen Ontologien der radikalen Demokratietheorie oder den idealisierenden Setzungen der Diskurstheorie.

## Literatur

- Abensour, Miguel, 2002: ‚Savage Democracy‘ and ‚Principle of Anarchy‘. In: *Philosophy and Social Criticism* 28, 703–726.
- Bellaing, Louis M. de, 2011: *Claude Lefort et l'idée de société démocratique*, Paris.
- Badiou, Alain, 2003: *Über Metapolitik*, Zürich.
- Bourg, Julian, 2007: Translator's Introduction. In: *Claude Lefort, Complications. Communism and the Dilemmas of Democracy*, New York, 1–20.
- Brieler, Ulrich, 1998: *Die Unerbittlichkeit des Historischen. Foucault als Historiker*, Köln.
- Butler, Judith / Laclau, Ernesto / Žižek, Slavoj, 2000: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London.
- Comtesse, Dagmar / Meyer, Katrin, 2011: Plurale Perspektiven auf die Postdemokratie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2, 63–75.
- Crouch, Colin, 2008: *Postdemokratie*, Frankfurt (Main).
- Derrida, Jacques, 2005: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt (Main).
- Farhang, Erfani, 2008: Fixing Marx with Machiavelli. *Claude Lefort's Democratic Turn*. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 39, 200–214.
- Flynn, Bernard, 2005: *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston (Illinois).

- Foucault, Michel, 2010: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*, Frankfurt (Main).
- Gaus, Daniel, 2004: *Demokratie zwischen Konflikt und Konsens. Zur politischen Philosophie Claude Leforts*. In: Oliver Flügel / Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt, 65–86.
- Geenens, Raf, 2007: *Contingency and Universality? Lefort's Ambiguous Justification of Democracy*. In: *Research in Phenomenology* 37, 443–463.
- Geenens, Raf, 2008: *Democracy, Human Rights and History. Reading Lefort*. In: *European Journal of Political Theory* 7, 269–286.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig, 1990: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München.
- Krause, Ralf, 2009: *Ein Stück wilde Demokratie. Rezension zu: Claude Lefort, Die Bresche*. In: *Journal Phänomenologie* 31, 82–84.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 2000: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, übers. von Michael Hintz und Gerd Vorwallner, Wien.
- Lefort, Claude, 1952: *Sociétés sans histoires et historicité*. In: *Cahiers internationaux de sociologie* 12, 91–114.
- Lefort, Claude, 1972: *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris.
- Lefort, Claude, 1986: *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, transl. by John B. Thompson, Cambridge (Mass.).
- Lefort, Claude, 1990a: *Die Frage der Demokratie*. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 281–297.
- Lefort, Claude, 1990b: *Renaissance of Democracy?* In: *Praxis International* 10, 1–14.
- Lefort, Claude, 1990c: *Vorwort zu Eléments d'une critique de la bureaucratie*. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 30–53.
- Lefort, Claude, 1999: *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien.
- Lefort, Claude, 2000: *Writing. The Political Test*, transl. by David A. Curtis, Durham (North Carolina).
- Lefort, Claude, 2007a: *Complications. Communism and the Dilemmas of Democracy*, transl. by Julian Bourg, New York.
- Lefort, Claude, 2007b: *Le temps présent. Écrits 1945–2005*, Paris / Berlin.
- Lefort, Claude, 2008: *Die Bresche. Essays zum Mai 68*, Wien.
- Lefort, Claude, 2012a: *Die leere Mitte. Essays 1945–2005*, Berlin (im Erscheinen).
- Lefort, Claude, 2012b: *Machiavelli in the Making*, transl. by Michael B. Smith, Evanston (Illinois).
- Lefort, Claude / Gauchet, Marcel, 1990: *Über die Demokratie. Das Politische und die Institutionierung des Gesellschaftlichen*. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 89–122.
- Loose, Donald, 1997: *Democratie zonder blauwdruk. De politieke filosofie van Claude Lefort*, Best.
- Machiavelli, Niccolò, 1986: *Il Principe. Der Fürst*, übers. und hg. von Phillip Rippel, Stuttgart.
- Marchart, Oliver, 2001: *Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus. Claude Lefort und Marcel Gauchet*. In: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*, Opladen, 161–191.
- Marchart, Oliver, 2007: *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh.
- Marchart, Oliver, 2010a: *Claude Lefort. Demokratie und die doppelte Teilung der Gesellschaft*. In: Ulrich Bröckling / Robert Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld, 19–32.
- Marchart, Oliver, 2010b: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin.
- Marchart, Oliver, 2010c: *Politische Theorie als Erste Philosophie*. In: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin, 143–158.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2004: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übers. v. R. Giuliani, B. Waldenfels, München.
- Molina, Esteban, 2005: *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris.
- Poltier, Hugues, 1997: *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris.

- Poltier, Hugues, 1998: *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève.
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.).
- Rödel, Ulrich (Hg.), 1990: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main).
- Rödel, Ulrich / Frankenberger, Günter / Dubiel, Helmut, 1989: *Die demokratische Frage*, Frankfurt (Main).
- Schnell, Martin W., 1995: *Phänomenologie des Politischen*, München.
- Schnell, Martin W., 2009: Lefort, Claude. In: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt, 216–218.
- Wagner, Andreas, 2010: *Recht – Macht – Öffentlichkeit. Elemente demokratischer Staatlichkeit bei Jürgen Habermas und Claude Lefort*, Stuttgart.
- Weymans, Wim, 2011: *Jenseits des Arendtschen Marxismus. Lefort über Gleichheit und Demokratie*. In: Reinhard Heil / Andreas Hetzel / Dirk Hommrich (Hg.), *Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens*, Baden-Baden, 175–197.
- Weymans, Wim / Hetzel, Andreas, 2012: *From Substantive to Negative Universalism. Lefort and Habermas on Legitimacy in Democratic Societies*. In: *Thesis Eleven* 108, 26–43.
- Žižek, Slavoj, 2003: *Too Much Democracy*. Talk at Columbia University 4/14/2003; <http://www.lacan.com/toomuch.htm>, 26.05.2011.
- Žižek, Slavoj, 2005: *Die politische Suspension des Ethischen*, übers. von Jens Hagedstedt, Frankfurt (Main).





# Nekrolog auf Michael Th. Greven<sup>1</sup>

Karsten Fischer\*

In der Nacht nach seiner Abschiedsveranstaltung an der Universität Hamburg ist Michael Th. Greven am Abend des 6. Juli 2012 völlig überraschend im Alter von 65 Jahren verstorben. Zumal für diejenigen, die an dieser Veranstaltung mitgewirkt und teilgenommen haben, ist diese Koinzidenz unfasslich, hatte sich der Jubilar doch von solch großem Engagement und Tatendurst gezeigt, wie man es von ihm seit jeher gewohnt war.

Nach seinem Studium an der Universität Bonn war Greven im Jahr 1973 ebenda von Karl Dietrich Bracher mit einer Kritik der kybernetischen Systemtheorie promoviert worden. Anschließend wechselte Greven als Assistent des Soziologen Frank Benseler nach Paderborn, wo er sich 1976 mit einer Arbeit zur Interdependenz von innerparteilicher Ordnung und Demokratie in der BRD habilitierte. Nach einer Gastprofessur in Ile-Ife (Nigeria) folgte 1978 der Ruf auf eine Professur für Soziologie in Marburg, von wo aus Greven 1991 auf eine Professur für Politische Theorie und Politische Soziologie an die TU Darmstadt wechselte. Vier Jahre später folgte er einem Ruf an die Universität seiner Heimat- und Lieblingsstadt Hamburg, zunächst für Regierungslehre und schließlich für Politische Theorie und Ideengeschichte. Dazwischen lagen Gastprofessuren in Neu-Delhi (1983) und Toronto (1997/1998) sowie sein Engagement an der Universität Leipzig im Zuge der Evaluierungs- und Umstrukturierungsmaßnahmen infolge der deutschen Wiedervereinigung in den Jahren 1990/1991.

In diesen rund 40 Jahren seines Wirkens hat Michael Th. Greven politikwissenschaftliche, professionspolitische und staatsbürgerliche Aktivitäten zwar stets zu unterscheiden gewusst, aber gleichermaßen engagiert verfolgt. Symptomatisch hierfür war sein erfolgreiches Eintreten gegen die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Hamburg an den russischen Präsidenten Wladimir Putin im Jahr 2004.

Über drei Jahrzehnte war Greven aktives Mitglied in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft (DVPW), drei Jahre, von 1994–1997, sogar deren Vorsitzender, und zehn Jahre lang Mitglied der Ethikkommission der DVPW, davon fünf Jahre als deren Vorsitzender. Eng verbunden war er auch der Schader-Stiftung sowie der Humanistischen Union, der er seit Studienzeiten angehörte und in deren Organ *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik* er regelmäßig publizierte.

---

\* Prof. Dr. Karsten Fischer, Ludwig-Maximilians-Universität München  
Kontakt: sekretariat.fischer@gsi.uni-muenchen.de

1 Diesen Beitrag finden sie auch unter:  
<http://www.theorieblog.de/index.php/2012/08/nekrolog-auf-michael-th-greven>

Mit der Gründung der Buchreihen *Studien zur politischen Gesellschaft* im Springer VS-Verlag und *Politische Theorie* im LIT-Verlag hat Greven zur Verbesserung der zunehmend schwierigen Publikationsbedingungen des wissenschaftlichen Nachwuchses beigetragen, denn stets interessierten ihn Argumente mehr als Autoritäten.

Seine eigenen wissenschaftlichen Arbeiten waren geprägt vom Grenzgängertum zwischen den Teildisziplinen Politische Theorie, Regierungslehre und Politische Soziologie. Ein durchgängiges Anliegen war Greven dabei die Kritik am systemtheoretischen Funktionalismus, aber auch an einer normativistischen Verengung kritischer Gesellschaftstheorie, der er während seines Abschiedskolloquiums entgegenhielt, er halte es nicht mit Theorien, die „geistreich, aber wirklichkeitsarm“ seien. Sein programmatischer Anspruch war vielmehr, Politikwissenschaft als „Wirklichkeitswissenschaft“ zu betreiben, wie er es in seinem vielleicht zentralen, 1999 und in zweiter, ergänzter Auflage 2009 erschienenen Buch *Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie* formuliert hat, für das er 2001 den Luigi-Sturzo-Sonderpreis des Premio Amalfi erhalten hat. Die zentrale These dieses Buches lautet, dass die moderne Gesellschaft infolge von Säkularisation und Pluralisierung eine Fundamentalpolitisierung erfahren hat, derzufolge es keine Alternative mehr zur Politik gibt, weil noch nicht gesetzlich geregelte Fragen nurmehr politisch durch Verhandlung, Einigung oder Autorität entschieden werden können. Dieser unvermeidliche Entscheidungszwang korreliert, Greven zufolge, mit der Kontingenz eben dieser Entscheidungen, denn wenn alles entscheidbar ist, müssen auch Nichtentscheidungen verantwortet werden. Auf diese Weise sind „Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie“ zu verstehen, basiert Letztere doch auf der Zurechenbarkeit von Entscheidungen. Diese aber sah Greven zunehmend erodieren, und mit ihr die Motivation zum unabdingbaren Eintreten für die Demokratie und die hinreichende Aufmerksamkeit für ihre Bedrohungen. So wenig Greven Politikwissenschaft auf Demokratiewissenschaft reduziert sehen wollte, so wichtig war ihm die Demokratie als essentielle Voraussetzung einer lebenswerten politischen Realität und also auch einer freien Politikwissenschaft.

Folgerichtig reflektierte Greven in seinen letzten Büchern auf die Bedingungen politischen Denkens in einer Verbindung aus Politischer Soziologie und Politischer Theorie; zunächst in seinem Buch *Politisches Denken in Deutschland nach 1945. Erfahrung und Umgang mit der Kontingenz in der unmittelbaren Nachkriegszeit*, das zum Teil unbekanntere politische Denkerinnen und Denker in ihrer realgeschichtlichen Signifikanz vorortete, und sodann in seiner Analyse von *Kontingenz, Ideologie und Utopie im politischen Denken der 1960er Jahre*, das unter dem Titel *Systemopposition* im vergangenen Jahr, ebenfalls im Verlag Barbara Budrich, erschienen ist. Darin belegt Greven auf der Basis einer luziden Analyse des gesamten Schrifttums der damaligen systemoppositionellen Bewegungen, dass alle wesentlichen ideologischen und strukturellen Merkmale derselben mitnichten erst in dem solchermäßen als ‚Mythos‘ entlarvten Jahr 1968 kulminierten, sondern bis in die frühen 1960er Jahre zurückreichten. Hierin sieht Greven ein historisches Datum insofern, als er solche Systemopposition für nicht mehr möglich hält, weil sie von der unrealistisch gewordenen Vorstellung zehrt, es gebe eine hierarchische, relativ autonome politische Machtzentrale, deren Funktionen übernommen werden und zur Umgestaltung aller Verhältnisse genutzt werden könnten.

In allen seinen Aktivitäten war Michael Th. Greven von beeindruckender Toleranz, Vorurteilsfreiheit und Kritikfähigkeit, was wissenschaftliche und politische Positionen betraf. Ausgeprägt war sein Gerechtigkeitsempfinden, wobei er nichts für gerechter hielt

als Leistungskriterien. Im unbestechlichen, konsequenten Eintreten für seine Überzeugungen neigte er gelegentlich zu einer Härte, wie sie empfindsamen Menschen zu eigen sein kann. Für diese Widersprüchlichkeit hat sein Freund Hans-Peter Müller die treffliche Formel vom „herzensweichen Dickkopf“ gefunden.

Als er sich am Ende seiner Abschiedsveranstaltung bei den Anwesenden bedankte, kurzerhand auf einen Stuhl kletternd, um die große Schar seiner Schüler(inne)n, Kolleg(inn)en und Freunde zu überblicken, lauteten Grevens letzte öffentliche Worte, nun er freue sich auf sein Doktorandenkolloquium am kommenden Morgen (einem Samstag!) – und er sei glücklich. So unauslöschlich diese Erinnerung für die Anwesenden bleiben wird, so unvergesslich wird Michael Th. Greven auch für alle anderen Politikwissenschaftler(innen) bleiben: dank seines Werkes, seiner Haltung und als mahnender Analytiker aller Gefährdungen der Demokratie. Beeindruckenderweise finden sich alle diese Aspekte seines Vermächtnisses bereits im letzten, den Mythos von Sisyphos apostrophierenden Satz seines Buches *Systemopposition*, so dass man sein politikwissenschaftliches Fortleben damit beginnen lassen kann, dass man Michael Th. Greven selbst das letzte Wort seines Nekrologs gibt: „Wie jener den von den Göttern auferlegten Felsen immer wieder den Berg hinaufrollt, ohne ihn jemals auf den Gipfel zu bringen, so sind heute diejenigen, die im Wissen um die Vergeblichkeit der Verwirklichung von wahrer Demokratie und endgültiger Gerechtigkeit an ihrem Engagement für beides nicht verzweifeln, politisch ‚glücklich‘ zu nennen.“

# Die Politische Gesellschaft und die Konturen einer kritischen Politikwissenschaft:

Ein nachdenklicher Blick auf Michael Th. Grevens Nachlass

*Friedbert W. Rüb*\*

Am 7. Juli 2012 ist Michael Th. Greven für seine Familie, seine Freunde und seine KollegInnen unfassbar plötzlich verstorben. Mit nur 65 Jahren ist er nicht nur viel zu früh aus dem Leben geschieden, sondern auch völlig grundlos in der Nacht nach seinem Abschiedskolloquium an der Universität Hamburg am Abend des 6. Juli.

Seine letzte Publikation erschien – wie es der Zufall wollte – in dieser Zeitschrift (2011a<sup>1</sup>), in der nun auch dieser Nachruf erscheint. Mit dem Abdruck des Schlusskapitel seines letzten Buches *Systemopposition. Kontingenz, Ideologie und Utopie im politischen Denken der 1960er Jahre* (2011b) hat er nicht nur eine Diskussion und scharfe Kritik in der Politikwissenschaft ausgelöst (vgl. etwa Malowitz 2009; Schaal/Neumann 2011;), sondern es schließt sich in gewisser Weise ein Kreis. Denn diese Publikation endet – etwas im Gegensatz zu seinen sonstigen theoretischen Prämissen – erstaunlich pessimistisch mit der Folgerung, dass erfolgreiche Systemopposition nicht mehr möglich ist. Veränderungen der Verteilungs- und Gerechtigkeitsstrukturen moderner politischer Gesellschaften sind nur noch – wenn überhaupt – innerhalb des kapitalistischen Systems denkbar. „Der revolutionäre Traum ihrer Verwirklichung durch menschliche Praxis, durch einen Systemwechsel, ist geschichtlich ausgeträumt.“ (2011b: 282) *Regimewechsel* – also Wechsel auf der Ebene der politischen Institutionen von der Diktatur zur Demokratie (und auch zurück) – sind weiterhin denkbar und politisch möglich, während sich *Systemwechsel* – also Transformationen der gesamten Gesellschaftsstruktur, einschließlich des ökonomischen Systems – in der globalisierten Welt grundsätzlich nicht mehr realisieren lassen. Erstaunlich unreflektiert bleiben hier die Systemwechsel in den Mittel- und osteuropäischen Ländern, in denen – revolutionär oder nicht, sei dahingestellt – Systemwechsel stattgefunden haben, die alle Dimensionen der Gesellschaft, vor allem aber die Ökonomie, erfasst haben und weitgehend erfolgreich waren.

---

\* Prof. Dr. Friedbert W. Rüb, Humboldt-Universität zu Berlin  
Kontakt: friedbert.rueb@sowi.hu-berlin.de

1 Alle Literaturangaben ohne Namensnennung sind Schriften von Michael Th. Greven, die im Literaturverzeichnis entsprechend aufgeführt sind. Eine vollständige Liste seiner Publikationen findet sich in seiner Festschrift zum 65. Geburtstag (Asbach et al. 2012). Dort sind auch Auseinandersetzungen mit den zentralen Prämissen seines wissenschaftlichen Werkes zu finden.

Von seinen ersten, zum Teil noch marxistisch inspirierten und Systemveränderungen anhängenden Schriften bis zu dieser, Systemwechsel nun prinzipiell ablehnenden, Schrift sind immerhin fast 40 Jahre vergangen. Aber nach der Beschäftigung mit dem politischen Denken der 1968er ist er in gewisser Weise geläutert: Er schließt eine (sozialistische) Revolution als kontingente Möglichkeit der geschichtlichen Entwicklung, die er zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn sowohl theoretisch als auch praktisch für möglich erachtet hatte, nun als unrealistischen Traum, als gefährliche Utopie vollständig aus. „Mit dem Wandel zur politischen Gesellschaft sind die Voraussetzungen dieses historischen Paradigmas von intentional herbeizuführender und zu steuernder Revolution und Systemveränderung entfallen.“ (2011b: 280)

Begründet wird dies mit der Struktur der politischen Gesellschaft, die sich heute auf globaler Ebene als Weltgesellschaft darstellt, deren Dynamik sich in einem undurchschaubaren und netzwerkartig strukturierten Gewebe vollzieht, das sich nach einer ihm eigenen Logik entwickelt, aber nicht mehr intentional gestaltet und politisch gesteuert werden kann. Die Revolutionsmythologie (oder auch Revolutionsmystik) setzt in der Regel geschlossene Nationalstaatlichkeit voraus, die dem menschlichen Zugriff offensteht und in ihrer Gesamtentwicklung durch politische Entscheidungen gestaltet werden kann. Die globalen ‚Systeme‘ dagegen sind verselbständigt und operieren in ihrer eigenen evolutionären Logik, was revolutionäre Umgestaltungen ausschließt (2011b: 280). Damit sind aber auch die Voraussetzungen für eine Demokratisierung der globalen Strukturen mehr oder weniger entfallen.

Das gesamte wissenschaftliche Werk umfassend zu würdigen ist fast unmöglich. Zu breit und zu vielfältig sind seine wissenschaftlichen und politischen Interessen. Sie reichen von der permanenten Auseinandersetzung mit der Luhmannschen und nicht Luhmannschen Systemtheorie (1974a; 1974 b; 1981; 1987b) über eine Kritik der verständigungsorientierten Paradigmen der Frankfurter Schule, insbesondere der Theorie von Jürgen Habermas (1987b; 2005b) bis hin zur Parteien- und Demokratietheorie – um nur die wichtigsten zu nennen.<sup>2</sup> Und zu fragwürdig der Versuch, aus einem hinterlassenen Werk so etwas wie ein Vermächtnis, oder ein Grundparadigma oder gar eine Aufgabe herauszulesen. Dennoch soll der (ebenso fragwürdige) Versuch gewagt werden, durch radikale Vereinfachung sich dem innersten Kern seines Werkes und seiner Person anzunähern.

Sein Werk lässt sich um drei zentrale Bereiche bündeln, mit denen er sich seit Beginn seiner universitären Laufbahn immer wieder und in unterschiedlichen Kontexten beschäftigt hat und die im Zentrum seines wissenschaftlichen Wirkens lagen. Diese sind (a) die Demokratietheorien, dann (b) politische Parteien und schließlich (c) die Theorie der politischen Gesellschaft, wobei alles von der Frage nach den Möglichkeiten und Voraussetzungen einer kritischen Politikwissenschaft überwölbt wird. Alle drei Schwerpunkte werden mehr oder weniger stark durch sein kontingenztheoretisches Denken zusammen gehalten. Zwar hat er diese Ideen erst relativ spät, nämlich 1999 in seinem Buch „Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezsision als Probleme des Regierens und der Demokratie“ (1999a) essayartig systematisiert und ausformuliert, aber die grundlegenden Prämissen finden sich bereits in seinen ganz frühen Schriften aus den siebziger Jahren. In den letzten fünf Jahren dagegen hat er sich statt mit politikwissenschaftlichen Theorien und Fragestellungen eher mit dem politischen Denken in spezifischen historischen Kon-

2 Eine vollständige Liste seiner Publikationen findet sich in seiner Festschrift zum 65. Geburtstag (Asbach et al. (Hg.) 2012).

texten und von jeweils spezifischen politischen AkteurInnen beschäftigt. Zu erwähnen sind hier vor allem sein Buch über das politische Denken in der Nachkriegsgeschichte der Bundesrepublik (2007a) und sein letztes Buch über das politische Denken der Systemopposition in den 1960er Jahren in der Bundesrepublik (2011b).

Seine ersten beiden Publikationen erschienen 1974 und hierbei handelte es sich um seine Dissertation über *Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse* (1974a) als auch um einen Aufsatz in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, der aus seiner Dissertation hervorging (1974b). Der Kritik der Systemtheorie mit ihrer zentralen Kategorie des Überlebens (von Systemen) setzt er ein Denken entgegen, das sich an der Kategorie des *real Möglichen* orientiert und von hier aus die gesellschaftsverändernden Potentiale einer demokratischen Gesellschaft und einer demokratischen Praxis auslotet. Demokratie wird hier als ‚explizite Wertprämisse‘ eingeführt, die – entsprechend definiert – den Möglichkeitshorizont einer Gesellschaft hinsichtlich ihrer materiellen Ressourcen und ihrer Werte und Prinzipien ausleuchtet und das in ihr denkbar Mögliche reflektiert. Dieses denkbar Mögliche umfasst zwei Dimensionen. Erstere ist ein Konzept von „basic human needs“ (1974a: 4046), die jedoch dezisionistisch und nicht universalistisch festgelegt werden müssen. Die zweite postuliert ein freies und selbstbestimmtes Handeln jenseits gesellschaftlich bedingter Entfremdung, um die Potenziale einer „kontingenten Zukunft“ durch politische Praxis zu realisieren (1974a: 49). Aktive und kritische Partizipation sind hier die entsprechenden Instrumente und Demokratie bedeutet dann die „weitmöglichste Freiheit von irrationalen Zwängen, von Herrschaft also, die immer Herrschaft von Menschen, niemals von Sachen allein ist, allenfalls von in eindeutigen Herrschaftsverhältnis als unabänderliche ‚Sachzwänge‘ interpretierten Verhältnissen, die unabänderbar sind, sich als veränderbar erweisen, wenn sie einer kritischen Reflexion unterzogen werden, die ihre lediglich perspektivisch bedingte Unabänderlichkeit relativiert“ (1974a: 37).

Unter einer solchen partizipativen und reflexiven Perspektive wird auch der Politikbegriff gedacht. Politik ist dann zunächst der Prozess der *Politisierung*, denn die (damalige) Gesellschaft ist durch die zunehmende Politisierung von Bereichen gekennzeichnet, die man bisher als unpolitisch betrachtete und nun als Bewusstwerdung längst bestehender Herrschaftsverhältnisse thematisiert werden. Interessant ist, dass sich Greven hier auf seinen Doktorvater Karl-Dietrich Bracher beruft (1974a: 51) und die politisierte Gesellschaft, die er später als „politische Gesellschaft“ (1999a) ausformuliert, von ihm seinen Ausgangspunkt nimmt. Denn – so Bracher – „[e]s gibt in der modernen Demokratie wie auf anderer Seite in den totalitären Staaten keinen der Politik völlig entzogenen und entziehbaren Bereich“ (Bracher 1964: 121). (Demokratische) Politik sollte sich von der Orientierung auf das politische System und auf elitistische Demokratiekonzepte lösen und auf alle Bereiche der Gesellschaft, in denen sich Herrschaft realisiert, ausgeweitet werden. *Individuelle Selbstbestimmung*, nicht Bestimmung anderer zur politischen Herrschaft, ist der Kern des Demokratieverständnisses, das von ihm zu Grunde gelegt wird. Und all das ist bei den von ihm untersuchten Autoren der Systemtheorie, konkret David Easton, Georg Klaus, Karl W. Deutsch und Amitai Etzioni, nicht vorhanden. Vielmehr hängen sie Stabilisierungs- und (aus organisistischen Theorien entlehnten) Überlebenskonzepten von Systemen nach, die bestehende Herrschaftsformen hypostasieren. Vor allem die grundlegende Prämisse des Überlebens von Systemen betrachtet er als Rechtfertigung bestehender Macht- und Herrschaftsverhältnisse, weil sich Überleben immer auf einen bestimmten, gleichwohl veränderbaren Zustand einer Gesellschaft bezieht, der so

ist, aber auch anders sein kann. Dass Michael Th. Greven den DDR-Kybernetiker Georg Klaus in die Liste der zu kritisierenden Autoren und nicht Niklas Luhmann aufgenommen hat, betrachtete er Zeit seines Lebens als großen strategischen Fehler. Er vermutete wohl, dass er dadurch mit seinem Buch aus der ‚großen‘ Habermas-Luhmann-Kontroverse der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts herausgefallen ist. Wie dem auch sei, in seiner Dissertation sind – wenn man das unter der Perspektive seiner späteren Schriften liest – bereits viele der zentralen Prämissen angedacht, die dann später in der *Politischen Gesellschaft* radikalisiert und zu einer *umfassenden Theorie* der modernen Gesellschaften verdichtet werden. Sie versteht sich durchaus als systematische Alternative zum theoretischen Paradigma der funktionalen Differenzierung der Systemtheorie ebenso wie der Habermas'schen Differenzierung in System- und Lebenswelt oder zur reflexiven Modernisierung der (an Ulrich Beck angelehnten) Soziologie.

Während seiner Zeit als Leiter und Sprecher des Arbeitskreises „Parteienforschung der DVPW“ sind daneben verschiedene Arbeiten zur Parteienforschung und zur Entwicklung des Parteiensystems in der BRD erschienen, die in der Disziplin für weniger Aufsehen gesorgt haben als seine demokratie- und kontingenztheoretischen Schriften. Seine Habilitation über *Parteien und politische Herrschaft. Zur Interdependenz von innerparteilicher Ordnung und Demokratie in der BRD* (1977) ist der Beginn des Nachdenkens über die politischen Parteien, wobei erneut die Setzung von Wertprämissen und erneut die der Demokratie zentral sind. Aber der Ton hat sich verschärft: Statt maximaler Realisierung der Demokratie ist nun die „sozialistische Demokratie“ die Wertprämisse, in der die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse, vor allem das Privateigentum an den Produktionsmitteln, grundlegend verändert sind. Die Demokratie kann auch diese Herrschaftsverhältnisse auflösen und die sozialistische Demokratie – getragen durch die historisch-dialektische Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung – zur politisch möglichen Gesellschaftsform werden lassen (1977: bes. 23–30). Diese doch etwas geschichtsteleologische Sichtweise ist Ausdruck seiner marxistischen Radikalisierung, die sich insbesondere in diesem Buch, aber auch in anderen Werken zur Staatstheorie und Sozialpolitik dieser Zeit, niederschlägt (1975; 1980).

Seine Parteienforschung bleibt zunächst bei der Frage hängen, ob es eine allgemeine Theorie der politischen Parteien geben kann, und wenn, ja, welche Dimensionen eine solche Theorie abdecken müsste. Hierbei unterscheidet er (a) eine *genetische*, die Aussagen über die Entstehung und Entwicklung politischer Parteien formulieren kann, dann (b) eine *funktionale*, die sich nicht auf überhistorische funktionale Notwendigkeiten konzentriert, sondern auf die historisch variablen Differenzen zu anderen gesellschaftlichen und sozialen Institutionen und Organisationen und schließlich (c) eine *deskriptive*, die die faktischen Dynamiken und Interaktionen in den politischen Parteien, vor allem den Alltag ihrer Mitglieder, untersucht (1984). Eine inhaltliche Neubestimmung der Parteien in der politischen Gesellschaft wird aber zu Beginn der 1990er Jahre vorgenommen (1993a; 1993d; 2010a).

Die Parteien – so seine Prämisse – sind in der politischen Gesellschaft nicht wie in der traditionellen Parteienforschung beziehungsweise -forschung durch ihre Mittlerrolle zwischen Gesellschaft und Staat geprägt, auch nicht – im Gegensatz zu Interessengruppen – durch ihr Streben nach öffentlichen Ämtern. Das sind für ihn keine diskriminierenden Kriterien für Parteien, weil sie auch jenseits des Staates um Machtpositionen kämpfen und auch jenseits von elektoraler Maximierung um Anteile an öffentlichen Ämtern (zum Beispiel in Rundfunkanstalten, öffentlichen Unternehmen, Lottagesellschaften et cetera). Zudem versuchen auch andere Organisationen, etwa Gewerkschaften, Unternehmen, gro-

ße Konzerne, soziale Bewegungen, Kirchen et cetera einen entsprechenden Einfluss auf verbindliche Entscheidungen zu nehmen. Das Spezifikum von politischen Parteien besteht nun darin, dass sie zwar wie andere Organisationen auch auf die Entscheidungen über Werte und die Verteilung von Ressourcen Einfluss nehmen wollen, aber sich durch den Einsatz ihrer *Mittel* von allen anderen unterscheiden: durch das Privileg, „auf den institutionellen Kontext des Entscheidungshandelns und der Machtzuweisung selbst Einfluss nehmen zu können“ (1993a: 290). Es ist genau die Verfügbarkeit über diese Ressource beziehungsweise dieses strategisches Mittel, die sie historisch in eine solche *privilegierte Position* gebracht hat und von der aus sie die Erfolgsbedingungen anderer nach Macht strebender Gruppen massiv beeinflussen können. Dies schließt die Konkurrenz zwischen den Parteien nicht aus, sondern ein, weil die Möglichkeiten über diese strategischen Mittel zu verfügen, sich je nach Position im Parteiensystem sehr unterscheiden. Und ihre Machtposition, von der aus sie mit anderen gesellschaftlichen Gruppen um Einfluss auf Entscheidungen konkurrieren, hängt auch von der Ämterkumulation mittels Stimmen im Staat ab. Eine solche Perspektive ist in der Parteienforschung kaum weiter verfolgt worden und hat auch nicht zu entsprechenden Forschungen angeregt.

Dagegen ist seine Position, Parteien als spezifische Form von verstetigten Handlungszusammenhängen zu untersuchen, sie also als Organisation mit besonderen organisatorischen Ausprägungen zu begreifen, heute in der (vergleichenden) Parteienforschung und -theorie vorherrschend. Im deutschsprachigen Raum sind hier – um selektiv nur die wichtigsten zu nennen – die Arbeiten von Klaus von Beyme (1984; 2000) und Elmar Wiesendahl (1987; 2006) und im internationalen die von Richard S. Katz und Peter Mair (1995; 2003; vgl. Gunther et al. (Hg.) 2002) zu erwähnen, die sich auf genau die Struktur beziehungsweise den Wandel der organisationalen Architektur der Parteien konzentrieren. Aber dieser Strang im wissenschaftlichen Denken ist von ihm selbst nicht weiter vertieft worden (etwa in 1993d; 2010a). Die Ausnahme ist sein Essay über Parteimitglieder, der aus einem Forschungsprojekt entstanden war und nach dem überraschenden und vorzeitigen Weggang seiner wissenschaftlichen Mitarbeiter wegen anderer beruflicher Perspektiven von ihm selbst (zu Ende) geschrieben wurde (1978a).

Am wichtigsten und einflussreichsten in der Disziplin sind sicherlich die Arbeiten zur politischen Gesellschaft, die Anfang der 1990er beginnen und ihren Abschluss mit dem Buch *Die politische Gesellschaft* finden (1999a). 1990 erschien in der inzwischen eingestellten Zeitschrift *Ethik und Sozialwissenschaft. Streitforum für Erörterungskultur* (was für ein Untertitel!) sein Aufsatz *Die politische Gesellschaft als Gegenstand der Politikwissenschaft* (1990). Auf diesen Essay, dem ein Bewerbungsvortrag für eine Soziologieprofessur in Bielefeld zu Grunde lag, haben dann etliche PolitikwissenschaftlerInnen mit zum Teil massiver Kritik (und manch grobem Unverständnis) reagiert, unter anderen Johannes Agnoli, Heinrich Bußhoff, Ulrich Druwe, Rolf Ebbinghaus, Jürgen Gebhardt, Gerhard Göhler, Axel Görlitz, Bernd Löwe, Hannelore Schröder, Werner Patzelt, Bernhard Willms. Es ist interessant, diese Kritikpunkte heute erneut zu lesen, denn vieles, was damals kritisiert wurde, ist heute *common sense* in der Disziplin und würde keine so massive Kritik mehr hervorrufen. Wie dem auch sei, hier werden *in nuance* bereits alle zentralen Prämissen des späteren Buches formuliert und auch die damit verbundenen Aufgaben für eine kritische Politikwissenschaft, deren Neuorientierung er einfordert.

Was sind nun die zentralen Prämissen der politischen Gesellschaft? Als historisch beobachtbare und erst in der Moderne sich entwickelnde Gesellschaftsformation ist sie eine, in der



(a) „Politik virtuell total geworden [ist]. Nichts ist in ihr prinzipiell unpolitisch geblieben, keine eigenständigen Bereiche, Sphären oder Systeme existieren, deren Politisierung ausgeschlossen wäre, wenn sie nicht bereits politisch geworden sind. [...] Politisch-Sein [ist] zum entscheidenden Bestimmungsmerkmal, zum Wesen der heutigen Gesellschaften geworden, neben dem andere Qualitäten zurücktreten“ (1990: 223–224). Die politische Gesellschaft ist ein spezifischer Typus der Vergesellschaftung, der funktional und historisch einzigartig ist und die Politikwissenschaft hätte die Aufgabe, die „politisch gewordene Qualität der Vergesellschaftung“ (1990: 224) zu untersuchen. Unschwer erkennt man die Ausgangsprämisse seiner Dissertation wieder, die er von Bracher übernommen und nun radikalisiert und als charakteristisch für einen neuen Gesellschaftstypus betrachtet. Dieser Typus kann sowohl demokratische oder auch totalitäre Untertypen ausbilden, die aber beide das abstrakte Grundmerkmal der „Fundamentalpolitisierung“ (1990: 226–227; 1999: 54–60), teilen. In ihnen kann im Prinzip alles zum Gegenstand der politischen Auseinandersetzung und Entscheidung gemacht werden. Fundamentalpolitisierung ist nicht auf die tradierten Wege der Wahl angewiesen, obwohl das allgemeine Wahlrecht ein zentraler Mechanismus ist, sondern kann auch durch neue soziale Bewegungen, Proteste, Demonstrationen und Ähnliches geschehen und die Qualität dieser Politisierungspraxen hängt von der Qualität der politischen Meinungs- und Willensbildung ab. Aber auch totalitäre Regime können Fundamentalpolitierungen durch inszenierte Massenbewegungen ohne demokratische Grundrechte in Gang setzen, wie die Geschichte des 20. Jahrhunderts überdeutlich gezeigt hat.

(b) Damit untrennbar verbunden ist die Prämisse, dass politische Gesellschaften, vor allem die des demokratisch-pluralistischen Typus, nicht mehr auf einem wie auch immer gearteten Grundkonsens aufsetzen, sondern dass alle zentralen Werte und auch die Verteilung der gesellschaftlichen Ressourcen politisch entschieden werden müssen. Alle Werte und alle Ungleichheiten erhalten ihre (relative) gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeit allein durch ihre politische Entscheidbarkeit. Grundsätzlich ist keine andere Möglichkeit des Verbindlichmachens sichtbar, allein politische Entscheidungen vermögen dies, weil sie entweder anerkannt werden oder weil sie sich mit Macht oder legitimer physischer Gewaltsamkeit durchsetzen. Als Folge sind

(c) alle *Entscheidungen kontingent*, denn jede Entscheidung hätte auch anders ausfallen können. Es gibt keine allgemein anerkannten, universalistischen Gründe für diese oder gegen andere mögliche Entscheidungen, sondern sie sind das Ergebnis spezifischer, sich wandelbarer Macht-, Verhandlungs- oder Diskurskonstellationen und fallen deshalb so und nicht anders aus. Zudem können sie – trotz Pfadabhängigkeiten – jederzeit wieder teilweise oder ganz revidiert werden. Angesichts nicht übereinstimmender und konfligierender Wertorientierungen und Präferenzen von Einzelnen und Gruppen können verbindliche Entscheidungen diese Kontingenz nur temporär überwinden, weil sie allein aufgrund ihrer Legalität beziehungsweise ihrer Verfahren, aber nicht ihrer Richtigkeit oder Wahrheit gelten. Richtigkeit beziehungsweise Vernunft und Geltung fallen unwiderruflich auseinander (1999: 66–67). Und schließlich ist damit – das ist der am massivsten angegriffene Punkt – ein

(d) unhintergebarer *Dezisionismus* verbunden, der sich aus der Komplexität und der Herausgehobenheit des Entscheidens ergibt. Denn „weder im Bewusstsein der relevanten Akteure noch von der Sache her (gab) es jemals so viel zu entscheiden wie heute“ (1999:

61). Zudem erfolgt es unter hoher Komplexität, die rationale Entscheidungen faktisch verunmöglichen und sowohl die Entscheidenden wie auch die mitentscheidenden BürgerInnen vor unlösbare Probleme stellen. Willkürlichkeit ist unvermeidlich, weil man den Graben der Unsicherheit und des Nichtwissens bei jeder Entscheidung überspringen und sich festlegen muss. Zudem sind die Folgen politischer Entscheidungen nicht im Voraus zu bilanzieren, weil die Komplexität und Multikausalität aller sozialen und gesellschaftlichen Dynamiken weder durch Alltags- noch durch wissenschaftliches Wissen aufgehoben werden kann. Und schließlich ist das Widerstreben anderer politischer und nicht politischer Gruppierungen dafür verantwortlich, dass Entscheidungen keine Sach-, sondern eben politische Entscheidungen sind, weil sie sich erst im Kampf herauskristallisieren (1992). Politisches Entscheiden ist zwar darauf nicht zu reduzieren, aber man kann es heute ohne (demokratischen) Dezisionismus nicht mehr denken.<sup>3</sup> Daraus folgt für das

(e) *Verständnis von Politik*, dass es sich nicht auf die ‚offizielle‘ Politik des politischen Systems reduzieren lässt, sondern als „polyzentrische politische Entscheidungsstruktur“<sup>4</sup> gedacht wird, die nicht von einer oder der Regierung, sondern einer „Vielzahl von Quasiregierungen, die in einem interdependenten Zusammenhang stehen“ (1999a: 92), realisiert wird. Damit untrennbar verbunden ist die Vorstellung, das die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften zwar empirische Realität ist, die Autopoiesis ihrer Teilsysteme dagegen eine theoretische Fiktion. Denn Politik kann „vermittels angedrohter oder ausgeübter Gewalt oder kommunikativem Zusammenwirken praktisch in alle gesellschaftlichen Bereiche intervenieren“ (1999a: 108). Interessant wird dann die Frage, warum und aufgrund welcher (Selektions-)Mechanismen Politik *nicht* in alle gesellschaftlichen Bereiche eingreift, obwohl sie es könnte. Politik setzt sich unter anderem durch Verfassung und Recht selbst Grenzen, die sie aber nur selbst errichten und deshalb auch jederzeit zerstören kann. Und Politik – so schlussfolgert er dann – ist „jene Form der gesellschaftlichen Selbstregulierung, die sich als Folge bewusst getroffener und in ihrer Reichweite definierter verbindlicher Entscheidungen ergibt“ (1999a: 69). Die Dichotomie von „politischer Steuerung“ und „gesellschaftlicher Selbstregulierung“ (Mayntz/Scharpf (Hg.) 1995) wird von ihm also nicht anerkannt, sondern durch einen Politikbegriff unterlaufen, der sich aus dem Paradigma der Fundamentalpolitisierung ergibt.

Die gesamte Idee der politischen Gesellschaft wurde von ihm weder empirisch weiter fundiert noch wurden bestimmte Prämissen systematisch präzisiert, aber die Grundideen sind von ihm immer wieder und an verschiedenen Stellen ins Spiel gebracht worden. Seinen Niederschlag hat dies auch in seinem Denken über die (moderne) Demokratie in der politischen Gesellschaft gefunden. So wie die politische Gesellschaft eine historisch-kontingente Erscheinung ist, ist es auch die Demokratie und deshalb hat er allen universalistischen und normativen Demokratiekonzepten eine große Skepsis entgegengebracht. Die (moderne) Demokratie ist bei ihm aus drei systematischen Gründen kontingent und deshalb grundlegend verletzlich und bedroht:

3 Zum Dezisionismus als eigenständigem Typus des politischen Handelns vergleiche auch Bolsinger (1998).

4 Es ist interessant, dass Michael Th. Greven diese Idee nie spezifiziert oder auf die einschlägige Literatur zurückgegriffen hat; dabei wären die Arbeiten der politikwissenschaftlichen Nobelpreisträgerin für Wirtschaftswissenschaften und bisher einzigen Frau, Elinor Ostrom, geradezu prädestiniert, die sich Zeit ihres Lebens mit genau diesem Regierungstypus, der „polycentric governance“, theoretisch wie empirisch beschäftigt hat (Ostrom 1990; 2008; 2010).

(a) Die moderne, repräsentative Demokratie ist zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt entstanden und unterscheidet sich strukturell von allen anderen Demokratieformen, die ihr historisch vorausgingen.<sup>5</sup> Sie hat sich – wie alle menschlichen Einrichtungen und Institutionen – unter sich wandelnden historischen Umständen und einer spezifischen Macht- beziehungsweise Herrschaftskonstellationen herausgebildet und ist deshalb nicht für die Ewigkeit geschaffen, sondern kann prekär werden oder als spezifische Form der Selbstregierung verschwinden. Entweder durch evolutionäre Transformation, indem grundlegende Prinzipien langsam unterwandert oder verschoben werden oder durch die Machtergreifung einer autoritären Clique, weil dies durch Politik immer im Horizont des Möglichen, wenn auch nicht Wahrscheinlichen verbleibt.

(b) Weil politische Gesellschaften eben politische Gesellschaften sind, ist die Demokratie – konkret ihr institutioneller Bestand beziehungsweise ihre vorinstitutionellen Grundlagen ebenso wie deren demokratische Qualität – von politischen Entscheidungen abhängig. Demokratien sind das Ergebnis von Politik *und* zugleich die GestalterInnen der Politik. Weil moderne Demokratien auf keinem vopolitischen oder übergreifendem Konsens aufsitzen, aus dem heraus sie bewahrt werden können, sind sie nicht nur in (häufig bewaffneten) Kämpfen entstanden, sondern auch in ihrer Praxis umkämpft und also auch immer gefährdet.<sup>6</sup> Und wie sie sich nicht aus Konsensen oder Traditionen heraus rechtfertigen können, so können sie es auch nicht durch die ins Spiel gebrachte Output-Legitimität, also ihre faktische und empirisch beobachtbare Leistungsfähigkeit. Denn ihre Policy-Entscheidungen sind oft nicht nur subrational, sondern können soziale Ungleichheit verschärfen und bestimmte Gruppen dauerhaft und sichtbar auf Kosten anderer bevorzugen, so dass sich hieraus keine robuste Selbstlegitimation ergeben kann. Ihr *einzigster* stabilisierender Mechanismus sind eben kontingente politische Entscheidungen und ihre Qualität beziehungsweise ihr Bestand ist erneut abhängig von der Politik, konkret einer Politik der Demokratisierung. Und umgekehrt kann sich die Demokratie durch undemokratische Politik selbst gefährden, wie man gegenwärtig in Ungarn unter Ministerpräsident Victor Orban beziehungsweise verschärft in Rumänien unter Premier Victor Ponta beobachten kann: Demokratisch gewählte und legitimierte Regierungen beginnen systematisch, die Rechte der Opposition, des Staatspräsidenten, der Verfassungsgerichte, der Medien, der BürgerInnen und anderer Kontrollinstanzen abzuschaffen, um sich an der Macht zu halten und werden hierbei von der Mehrheit der Bevölkerung unterstützt.

(c) Und schließlich sind Demokratien mit dem ‚Sartori-Paradox‘ konfrontiert, eine Denkfigur, die er aus G. Sartoris Demokratietheorie übernommen hat (Sartori 1992: 23). Demokratien sind hochkomplexe und voraussetzungsvolle Formen der *Selbstregierung* des Volkes, weil das Volk vor allem Autor und nicht nur Adressat von Gesetzen ist. Dies setzt erhebliche kognitive, normative, emotionale und performative Kompetenzen voraus,

5 Bernard Manin hat – neben anderen – im Detail nachgewiesen, dass die repräsentative Regierung als expliziter Gegenentwurf zur antiken Demokratie entstanden ist, die weit mehr auf dem Losverfahren als auf der Wahl von politischen und verantwortlichen RepräsentantInnen beruhte und auch sonst über sehr anders gelagerte Verfahren und Institutionen betrieben wurde (Manin 1997; vgl. auch Buchstein 2009).

6 „Democracy in a political society cannot result from any pre-political consensus, nor can it, in the long run, remain ‚legitimate by tradition‘. It must be continually reinforced as an integral part of the political decision-making process. Such reinforcement would take into account the normative and attitudinal changes at the level of the citizens and gradually transform its normative and constitutional settings.“ (1994c: 36)

die von den DurchschnittsbürgerInnen erfüllt werden müssen. Wenn aber politische Entscheidungsprozesse auf diesen Voraussetzungen nicht mehr aufbauen können, sondern diese Kompetenzen überschreiten, dann wird Demokratie prekär, weil der Wissensstand der BürgerInnen hinter der Komplexität der Entscheidungsverfahren zurückbleibt. Politische Beteiligung *und* politische Kontrolle werden dann schwierig oder gar unmöglich, wenn die ‚Demokratiequalität‘ der StaatsbürgerInnen abnimmt. Innerstaatliche politische Willensbildung erweist sich als Illusion, wenn der normativ-konstitutive Zusammenhang von individueller und kollektiver Autonomie und Selbstbestimmung problematisch wird (vgl. auch 2009b; 2009c). Allein politische Bildung kann diesem Dilemma der Steigerung der Komplexität des Entscheidens, wie dies vor allem in den transnationalen und internationalen Organisationen und Institutionen zum Ausdruck kommt, und der gleichzeitigen stagnierenden oder abnehmenden Kompetenzen der BürgerInnen entgegenwirken (1999: bes. 221–232; 1996a; 2004a).

Das Kontingentwerden der Demokratie, stärker: die Gefährdungen der Demokratie macht er an verschiedenen Punkten fest, die hier nur kurz umrissen werden. Zunächst an der (a) *Komplexität* und den *Interdependenzen* der heutigen nationalen wie trans- und internationalen Politik, die auch die Fachleute aus Politik und Wissenschaft kaum noch durchschauen, geschweige denn die ‚NormalbürgerInnen‘, mit denen die Demokratie rechnen muss. Damit entfernt sich die Wirklichkeit von jenen idealtypischen Prämissen, von denen die Demokratie lebt. Zudem treten (b) neben formale Politikprozesse zunehmend *informelle Parallelstrukturen*, in denen sich politische Entscheidungen faktisch vollziehen und die formalen zu Nebeninstitutionen degradieren (2003: 83; 2005c). Diese sind nicht nur notorisch intransparent, sondern können auch im demokratietheoretischen Sinne nicht durch Wahlen und politische Verantwortlichkeit kontrolliert werden. Zudem agieren (c) in *Netzwerken* und *Governancestrukturen* AkteurInnen ohne politisches Mandat oder mittels Selbstmandatierung, die nicht auf demokratischer Wahl nach dem Prinzip der politischen Gleichheit beruhen. *The rise of the unelected* (Vibert 2007) ist ein Phänomen, das sich nicht nur im europäischen Mehrebenensystem, sondern auch auf nationaler und globaler Ebene vollzieht und zu den empirischen beobachtbaren Formen dieses Entscheidens gehört.

Die Frage stellt sich, ob das kumulative Ergebnis des hier angedeuteten Wandels der Demokratie noch dieselbe ‚Demokratie‘ ist wie zu Beginn der Moderne, in der ihre Grundideen, Prinzipien und institutionellen Ausprägungen entstanden sind. Denn es kann durchaus sein, dass der Wandel sich nicht mehr innerhalb des konstanten Gerüsts der normativen und institutionellen Prämissen der modernen Demokratie vollzieht, „sondern als *Wandel der Demokratie zu etwas Neuem*, bisher nur unzureichend auf den Begriff zu Bringendem“ (2009b: 68; Hervorhebung im Original).

Quer durch diese drei zentralen Punkte läuft die Frage nach der Politik beziehungsweise dem angemessenen Politikverständnis, das in dem Buch *Die politische Gesellschaft* bereits angedacht, aber in verschiedenen Schriften weiter präzisiert und ausgebaut wurde. Seine Kritik galt sowohl den funktionalistisch als finalistisch verkürzten Politikbegriffen (2000). Erstere reduzieren Politik auf ihren funktionalen Beitrag zur Stabilisierung bzw. Reproduktion von Gesellschaften und enthistorisieren die Politik, während letztere Position sie auf rationale oder problemlösende Entscheidungen fokussiert und so zu einer „Betriebswirtschaft der Politik“ (2000: 32) wird. Hier stehen vor allem die rationalistischen oder steuerungstheoretisch inspirierten, policy-analytischen Konzepte bzw. Theo-

rien im Mittelpunkt seiner Kritik (2008; 2009a). Politik aber – so seine Vermutung – hat es zwar (ausnahmsweise) auch mit Problemlösungen und dem Kampf um Anteile an Macht zu tun; ja, der Machtbegriff ist zentral für ein angemessenes Verständnis von Politik. Macht aber – so seine Pointe – verweist auf einen „unreduzierbar kontingenten Charakter. Denn wer nach ‚Macht‘ strebt, der sucht die Möglichkeit, Ziele zu verwirklichen, und wer sie in einer bestimmten Konstellation ‚besitzt‘ – ein eigentlich unzureichender sprachlicher Ausdruck –, dessen Möglichkeit, Ziele zu verwirklichen, hat sich erweitert“ (2000a: 36). Die unreduzierbare Pluralität der Absichten und Ziele in modernen Gesellschaften, die nie vollständig zu verwirklichenden Ziele, die am Widerstreben anderer abgeschliffen und verändert werden, die fehlenden ‚guten‘ Gründe und das mangelnde Wissen für diese und gegen jene Entscheidung produziert jene Kontingenz, die für Politik charakteristisch ist.

Die Demokratie ist diejenige politische Form, die der Kontingenz der Politik angemessen ist, weil der prinzipielle Relativismus der Politikinhalte hier zur Geltung kommen und zugleich durch institutionelle und andere Mechanismen der Selbstbeschränkung in Grenzen gehalten wird (1995a). Allein solche selbstinduzierten „Fesseln und Bremsen“ (Offe) relativieren die im Prinzip grenzenlose Politisierbarkeit in politischen Gesellschaften, die gleichwohl durch Politik umgestoßen werden können. Und Konsens oder diskursiv ermittelte Übereinstimmung sind die Ausnahme, aber nicht die Regel bei politischen Entscheidungen in der politischen Gesellschaft. Neben funktionalistischen und finalistischen Politikverständnissen betrachtet er auch deliberative als „Entpolitisierung“, weil deliberativ-diskursive Verfahren eine „Vermutung der Vernünftigkeit“ (Habermas 1992: 368) beziehungsweise der universalistischen Richtigkeit unterstellen, die aber das prinzipielle Auseinanderfallen von Richtigkeit beziehungsweise Vernünftigkeit und (Mehrheits-)Entscheidung in modernen demokratischen Gesellschaften übersieht (2010b: bes. 78–79) Universale Vernünftigkeiten aber unterliegen der Illusion, dass der grundlegend plurale und agonale Charakter der Politik durch einen argumentativen beziehungsweise vernunftbasierten Konsens ersetzt werden kann.

Politik wird von ihm, in Anlehnung an die ideengeschichtlichen Untersuchungen und die Weber-Interpretation des finnischen Politologen Kari Palonen (Palonen 1985; 1998; 2006), vor allem als Chancenbeschaffung begriffen, von der ausgehend sich dann kontingente politische Optionen realisieren lassen – erneut je nach den Chancen im politischen Prozess (1999a; 2000a;). Politik ist dann weder zielgerichtet politische Steuerung noch rationale Problemlösung noch sich autopoietisch vollziehende Selbstreferentialität noch diskursiv ermittelte Wahrheit, sondern ein kontingenter Kampf um die Möglichkeiten, die sich im politischen Wettbewerb eröffnen. Und diese Möglichkeiten sind im Prinzip unbegrenzt, denn Politik kann (fast) alles, weil sie mit dem Monopol der physischen Gewaltbarkeit in der Hinterhand (fast) alle Regeln brechen, aber auch neue setzen kann. Diese Ambivalenz macht den Kern der Politik in der politischen Gesellschaft aus.

Für eine *kritische Politikwissenschaft*, die sich nicht durch neue Methoden oder neue theoretische Inhalte, sondern eher durch spezifische Erkenntnisinteressen und methodologische und erkenntnistheoretische Hintergrundannahmen vom *mainstream* der Disziplin unterscheidet, sind vier Elemente konstitutiv.<sup>7</sup> Sie muss zunächst (a) *Wirklichkeitswissenschaft* sein, die in der Lage ist, eine gegebene historische Situation empirisch zu analysieren, die aber allein als historisch-kontingente Situation zu denken ist und immer einen

7 Vergleiche dazu, wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, (1991; 1994a 1994b; 2004c; 2006).

Möglichkeitshorizont einschließt, der mit der gegenwärtig beobachtbaren und analysierbaren Wirklichkeit gegeben ist. Die wirklichkeitswissenschaftliche Analyse der „realen Bewegung“ (Marx), also der tatsächlich ablaufenden Veränderungs- und Entwicklungsprozesse der Gesellschaft und ihrer Politik, ist für ihn zentral und auch – manchmal explizit, manchmal implizit – gegen normative Theorien gerichtet, die nicht nach dem Möglichkeitshorizonten ihrer Theorien fragen.

Damit unmittelbar verbunden ist (b) die Vorstellung der radikalen *Kontingenz aller Begriffe* und Konzepte, mit denen die Disziplin arbeitet. Dies gilt insbesondere für alle ihre grundlegenden Begriffe, wie etwa für Demokratie. Alle Institutionen, Organisationen, Werte und Regimeformen haben eine ‚Geschichte‘, sie entstehen unter bestimmten Bedingungen, bleiben unter anderen wiederum relativ dauerhaft und vergehen unter wieder anderen. Zentral ist also die *Historisierung* ihrer Gegenstände, was auch eine spezifische, nämlich offene Vorstellung von Zukunft einschließt, inklusive radikaler Wenden und Umbrüche in der Gegenwart zur kontingenten Gestaltung der Zukunft.

Zudem muss sie (c) wegen ihres komplexen und mehrdimensionalen Politikbegriffs für *Herrschaftskritik* sensibel sein. Neben dem Gedanken der Emanzipation und der freien Selbstbestimmung als normative Wertprämissen setzt sie nicht ausschließlich auf eine gouvernementale Perspektive der Steuerung oder Problemlösung, sondern fragt nach den Potentialen der Partizipation und Teilhabe an politischen wie gesellschaftlichen Prozessen. Dies gerade dann, wenn wie in politischen Gesellschaft alles von politischen Entscheidungen abhängig ist, von der materiellen Umverteilung über die Zuordnung von Werten bis hin zu Entscheidungen über Leben oder Tod (wie bei Grundfragen der Medizin oder bei Militäreinsätzen).

Und schließlich muss sie (d) ihre Einzelanalysen auf die *zentralen Fragen der Disziplin*, also auf die nach der Politik und dem Politischen in einer gegebenen gesellschaftlich-historischen Situation, rückbeziehen. Eine Politikwissenschaft, die nicht mehr nach der Qualität und den Formen der Politik fragt, sondern sich in professionell durchgeführte, aber fragmentierte Einzeluntersuchungen verliert, geht nicht nur ihrer theoretischen Identität verlustig, sondern büßt auch ihre mögliche praktische Relevanz ein (bes. 1991: 241–243). Und ohne eine sie ergänzende Gesellschaftstheorie, die nach dem Stellenwert und den Rahmenbedingungen von Politik und dem Politischen fragt, kann sie keine angemessene theoretische wie praktische Bedeutung erlangen. So könnte sich eine kritische Politikwissenschaft definieren, die sich von dogmatischen politökonomischen Ansätzen marxistischer Provenienz ebenso absetzen würde wie von funktionalistischen, finalistischen oder deliberativen, in denen der konstitutive Bezug auf einen komplexen und realistischen Politikbegriff fehlt.

Könnte man hinter diesem Denken eine motivbildende Grundintuition vermuten? Der Versuch, hinter dem Geschriebenen und Gesprochenem eine solche zu suchen, hat stets etwas Indiskretes, ja Aufdringliches an sich, vor allem dann, wenn sich die Person nicht mehr in direkter Kommunikation zur Wehr setzen kann. Aber die Grundintuition seines wissenschaftlichen Werkes und seines politischen Wirkens, angefangen in der Humanistischen Union, dem Komitee für Grundrechte und Demokratie bis hin zur erfolgreichen Kampagne zur Verhinderung der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Wladimir Putin durch die Hamburger Universität,<sup>8</sup> lässt sich möglicherweise als *Sorge um die Demokratie* fassen. Aber vielleicht ist es auch eine ganz andere.

8 Dass dies keine vollständige Aufzählung seiner politischen Tätigkeiten sein kann, versteht sich von selbst!

## Literaturverzeichnis:

- Asbach, Olaf / Rieke Schäfer / Veith Selk / Alexander Weiß, 2012 (Hg.). Zur kritischen Theorie der politischen Gesellschaft. Festschrift für Michael Th. Greven zum 65. Geburtstag, Wiesbaden.
- Beyme, Klaus von, 2000: Parteien im Wandel. Von den Volksparteien zu den professionalisierten Wählerparteien, Opladen.
- Beyme, Klaus von, 1984: Parteien in den westlichen Demokratien, München.
- Bolsinger, Eckard, 1998: Was ist Dezisionismus? Rekonstruktion eines autonomen Typus politischer Theorie. In: Politische Vierteljahresschrift 39, 471–502.
- Bracher, Karl-Dietrich, 1964: Deutschland zwischen Demokratie und Diktatur. Beiträge zur neueren Politik und Geschichte, Bern / München.
- Buchstein, Hubertus, 2009: Demokratie und Lotterie: Das Los als politisches Entscheidungsinstrument von der Antike bis zur EU, Frankfurt (am Main) / New York.
- Greven, Michael Th., 1974a: Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse. Kritik der Werte und Erkenntnismöglichkeiten in Gesellschaftsmodellen der kybernetischen Systemtheorie, Darmstadt / Neuwied.
- 1974b: Zur Konstitutionsproblematik politischer Theorie – am Beispiel der kybernetischen Systemtheorie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1, 50–74.
- 1975: Zur Kritik der theoretisch-methodischen und inhaltlichen Marx-Lenin-Rezeption in der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus (Stamokap-Theorie). In: Ders. / Bernd Guggenberger / Johano Strasser (Hg.), Krise des Staates? Zur Funktionsbestimmung des Staates im Spätkapitalismus, Darmstadt / Neuwied, 105–172.
- 1977: Parteien und politische Herrschaft. Zur Interdependenz von innerparteilicher Ordnung und Demokratie in der BRD, Meisenheim (Glan).
- 1978a: Parteimitglieder. Ein empirischer Essay über das politische Alltagsbewußtsein in Parteien, Opladen.
- 1978b: Zur Soziogenese und Gestalt von Theorien der Reform. In: Martin Greiffenhagen (Hg.), Zur Theorie der Reform, Heidelberg / Karlsruhe, 35–56.
- 1980: Soziale Probleme und politische Antworten – Sozialpolitische Konzeptionen und Konflikte der 70er Jahre. In: Ders. / Rainer Prätorius / Theo Schiller (Hg.), Sozialstaat und Sozialpolitik. Krise und Perspektiven, Neuwied / Darmstadt, 91–196.
- 1982: Collected Essays on History and Policy of Science. In: Technology and Development Studies, New Delhi.
- 1984: Prolegomena zu einer allgemeinen Theorie der Parteien und Parteiensysteme. In: Ders./ Jürgen Falter / Christain Fenner (Hg.), Politische Willensbildung und Interessenvermittlung. Verhandlungen der Fachtagung der DVPW vom 11.– 13. Oktober in Mannheim, Opladen, 52–60.
- 1986: Über Institutionalisierung, verbleibende Kontingenz und mögliche Freiheit. In: Gerhard Göhler (Hg.), Grundfragen der Theorie politischer Institutionen, Opladen, 98–106.
- 1987a: Die „Professionalisierung“ der Politologen zwischen gesellschaftlichem Bedarf und verwertungsorientiertem Interesse. In: Hans-Hermann Hartwich (Hg.), Politikwissenschaft. Lehre und Studium zwischen Professionalisierung und Wissenschaftsimmanenz, Opladen, 185–202.
- 1987b: Power and Communication in Habermas and Luhmann – A Critique of Communicative Reductionism. In: Bhikhu Parekh / Thomas Pantham (Hg.), Political Discourse. Explorations in Indian and Western Political Thought, New Delhi, 179–193.
- 1988: Zur Kritik der Bewegungswissenschaft. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 4, 51–60.
- 1990: Die politische Gesellschaft als Gegenstand der Politikwissenschaft. Die politische Gesellschaft - was sonst? In: Ethik und Sozialwissenschaften 2/1990: 223–228 und 255–261.
- 1991: Was ist aus den Ansprüchen einer kritisch-emanzipatorischen Politikwissenschaft vom Ende der 60er Jahre geworden? Eine Skizze des Paradigmas und seines Scheiterns. In: Göhler, Gerhard / Zeuner, Bodo (Hg.), Kontinuitäten und Brüche in der deutschen Politikwissenschaft, 221–246. Baden-Baden: Nomos.
- 1992: Über demokratischen Dezisionismus. In: Dieter Emig / Christoph Hüttig / Lutz Raphael (Hg.), Sprache und Politische Kultur in der Demokratie. Hans Gerd Schumann zum Gedenken, Frankfurt (Main), 193–206.

- 1993: Die Parteien in der politischen Gesellschaft sowie eine Einleitung zur Diskussion über eine „allgemeine Parteientheorie“. In: Oskar Niedermayer / Richard Stöss (Hg.), *Stand und Perspektiven der Parteienforschung in Deutschland*, Opladen, 276–292.
- 1993a: Ist die Demokratie modern? Zur Rationalitätskrise der politischen Gesellschaft. In: *Politische Vierteljahresschrift* 3, 399–413.
- 1993b: Ohne festen Grund. Die politische Gesellschaft als Freiheit und Zwang zur Entscheidung. *Vorgänge* 3, 54–60.
- 1993c: Zur Rolle der Parteien in der bundesrepublikanischen politischen Gesellschaft. *Vorgänge* 32, 73–78.
- 1994a: Die Allgegenwart des Politischen und die Randständigkeit der Politikwissenschaft. In: Claus Leggewie (Hg.), *Wozu Politikwissenschaft?*, Darmstadt, 285–296.
- 1994b: Kritische Theorie und historische Politik. Theoriegeschichtliche Beiträge zur gegenwärtigen Gesellschaft, Opladen.
- 1994c: The Pluralization of Political Societies: Can Democracy Persist? In: Adolf Bibic / Gigi Graziano (Hg.), *Civil Society, Political Society, Democracy*, Lubljana, 17–41.
- 1995a: Fesseln und Bremsen – bei Montesquieu. In: Peter Nahamowitz / Stefan Breuer (Hg.), *Politik – Verfassung – Gesellschaft. Traditionslinien und Perspektiven*, Baden-Baden, 69–81.
- 1995b: Die Pluralisierung politischer Gesellschaften: Kann die Demokratie bestehen? In: Thomas Jäger / Dieter Hoffmann (Hg.), *Demokratie in der Krise? Zukunft der Demokratie*, Opladen, 257–281.
- 1996a: Die politische Gesellschaft braucht politische Bildung. In: Dorothea Weidinger (Hg.), *Politische Bildung in der Bundesrepublik*, Opladen, 112–117.
- 1996b: Universitätsreform auf leisen Sohlen. Über Haushaltsglobalisierung und politischen Steuerungsverzicht. In: *Vorgänge* 35, 77–87.
- 1997a: Karl Mannheim und das Problem der Demokratie im „Massenzeitalter“. In: Carsten Schlüter-Knauer (Hg.), *Die Demokratie überdenken*, Berlin, 15–37.
- 1997b: Politisierung ohne Citoyens. Über die Kluft zwischen politischer Gesellschaft und gesellschaftlicher Individualisierung. In: Ansgar Klein / Rainer Schmalz-Bruns (Hg.), *Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland*, Bonn, 231–251.
- 1999a: Die fehlende Demokratietheorie der Kritischen Theorie. In: Wolfgang Merkel / Andreas Busch (Hg.), *Demokratie in Ost und West*, Frankfurt (Main), 73–89.
- 1999b: Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezsion als Probleme des Regierens und der Demokratie, Opladen.
- 2000a: Kontingenz und Dezsion. Beiträge zur Analyse der politischen Gesellschaft, Opladen.
- 2000b: Politikwissenschaft – ein Fach ohne Disziplin. In: Christiane Funken (Hg.), *Soziologischer Eigensinn. Zur „Disziplinierung“ der Sozialwissenschaften*, Opladen, 165–176.
- 2000c: Universitätskrise und Universitätspolitik in Zeiten populistischer Demokratie. In: Wolfgang Leidhold (Hg.), *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung*, Würzburg, 259–313.
- 2001a: Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. In: Sven Papke / Georg W. Oesterdiekhoff (Hg.), *Schlüsselwerke der Soziologie*, Opladen, 430–433.
- 2001b: Luhmanns „Politik“ im Banne des Systemzwangs der Theorie. In: Alex Demirovic (Hg.), *Komplexität und Emanzipation*, Münster, 197–215.
- 2003: Sind Demokratien reformierbar? Bedarf, Bedingungen und normative Orientierungen für eine Demokratiereform. In: Claus Offe (Hg.), *Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge*, Frankfurt (Main) / New York, 72–91.
- 2004a: Politische Bildung in der demokratischen politischen Gesellschaft. In: Gerhard Himmelmann / Dirk Lange (Hg.), *Demokratie in Fachwissenschaft, Pädagogik und Didaktik des Politikunterrichts*, Oldenburg, 9–14.
- 2004b: Was bewegt sich in sozialen Bewegungen? Bewegungsmetaphorik und politisches Handeln. In: Gerhard Klein (Hg.), *Bewegung. Sozial- und Kulturgeschichtliche Konzepte*, Bielefeld, 217–237.
- 2004c: Zur Situation der Politikwissenschaft in Deutschland – gegen einseitigen Alarmismus und für eine komplexere Selbstverständigungsdebatte der Disziplin. *Politikwissenschaft (Rundbrief der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft)* 131, 141–158.



- 2005a: „Bedroht der Kapitalismus die Demokratie?“ Einige Überlegungen in historischer und globaler Perspektive. In: Christian Fenner (Hg.), *Bedroht Kapitalismus Demokratie*, Leipzig, 57–88.
- 2005b: Politik als Ursprung theoretischen Denkens. Zur intellektuellen Grundintuition von Jürgen Habermas. In: *Vorgänge* 3/4, 152–165.
- 2005c: The Informalization of Transnational Governance: A Threat to Democratic Government. In: Edgar Grande / Louis W. Pauly (Hg.), *Complex Sovereignty. Reconstituting Political Authority in the Twenty-first Century*, Toronto, 261–284.
- 2006: Aktualität und Bedeutung einer kritischen Politikwissenschaft nebst Bemerkungen zur Pluralismustheorie. In: Rainer Eisfeld, (Hg.), *Streitbare Wissenschaft. Studien zur Demokratisierung, politischen Kultur und wissenschaftlichen Verantwortung*, Baden-Baden, 7–16.
- 2007a: Politisches Denken in Deutschland nach 1945. Erfahrung und Umgang mit der Kontingenz in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Opladen / Farmington Hills.
- 2007b: Some Considerations on Participation in Participatory Governance. In: Beate Kohler-Koch / Berthold Rittberger (Hg.), *Debating the Democratic Legitimacy of the European Union*, Lanham, 233–248.
- 2008: „Politik“ als Problemlösung und als vernachlässigte Problemursache. Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Policy-Forschung und einem verändertem Reformverständnis. In *Gesellschaft und Politikwissenschaft*. In: Klaus-Dieter Wolf (Hg.), *Staat und Gesellschaft – fähig zur Reform?*, Baden-Baden, 329–339.
- 2009a: Deutsche Policy-Forschung aus kritischer Perspektive. In: Klaus Schubert / Nils Bandelow (Hg.), *Lehrbuch der Politikfeldanalyse 2.0*, München, 457–473.
- 2009b: War die Demokratie jemals „modern“? Oder: Des Kaisers neue Kleider. In: *Berliner Debatte Initial* 3, 67–73.
- 2009c: Zukunft oder Erosion der Demokratie? In: Hanna Kaspar et al. (Hg.), *Politik – Wissenschaft – Medien*, Wiesbaden, 411–428.
- 2010a: Sind Parteien in der Politik alternativlos oder ist ihre Rolle historisch begrenzt? Die Parteienforschung angesichts von „Globalisierung“, „Transnationalisierung“ und „Europäisierung“. In: David Gehne / Tim Spier (Hg.), *Krise oder Wandel der Parteiendemokratie?*, Wiesbaden, 225–235.
- 2010b: Verschwindet das Politische in der politischen Gesellschaft? Über Strategien der Kontingenzverleugnung. In: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt (Main), 68–88.
- 2011a: Ist Systemopposition heute noch möglich? In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2, 85–96.
- 2011b: Systemopposition. Kontingenz, Ideologie und Utopie im politischen Denken der 1960er Jahre, Opladen / Farmington Hills.
- Greven, Michael Th. / Koop, Dieter, 1993: *War der wissenschaftliche Kommunismus eine Wissenschaft? Vom Wissenschaftlichen Kommunismus zur Politikwissenschaft*. Opladen.
- Gunther, Richard / Montero, José Ramón / Linz, Juan, 2002 (Hg.): *Political Parties. Old Concepts and New Challenges*, Oxford.
- Habermas, Jürgen, 1992: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt (Main).
- Katz, Richard / Mair, Peter, 1995: Changing Models of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party. In: *Party Politics* 1, 5–28.
- Katz, Richard / Mair, Peter, 2009: The Cartel Party Thesis: A Restatement. In: *Perspectives on Politics* 7, 753–766.
- Manin, Bernard, 1997: *The Principles of Representative Government*, Oxford.
- Mayntz, Renate / Scharpf, Fritz W., 1995 (Hg.): *Gesellschaftliche Selbstregulierung und politische Steuerung*. Frankfurt (Main) / New York.
- Ostrom, Elinor, 1990: *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, New York / Cambridge.
- Ostrom, Elinor, 2008: Polycentric Systems as one Approach for Solving Collective-Action Problems. In: M. A. Mohammed Salih (Hg.), *Climate Change and Sustainable Development: New Challenges for Poverty Reduction*, Cheltenham, 17–35.
- Ostrom, Elinor, 2010: Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems. In: *American Economic Review* 100, 641–672.

- Palonen, Kari, 1985: Politik als Handlungsbegriff. Horizontwandel des Politikbegriffs in Deutschland 1890 bis 1933, Helsinki.
- Palonen, Kari, 1998: Das ‚Webersche Moment‘. Zur Kontingenz des Politischen, Opladen.
- Palonen, Kari, 2006: The Struggle with Time. A Conceptual History of ‚Politics‘ as an Activity, Münster.
- Schaal, Gary S. / Neumann, Arianne, 2011: Drei Wege zur Systemopposition. Kommentar zu Ist Systemopposition heute noch möglich?. In: Zeitschrift für Politische Theorie 2, 223-230.
- Vibert, Frank, 2007: The Rise of the Unelected: Democracy and the New Separation of Powers, Cambridge.
- Wiesendahl, Elmar, 1998: Parteien in Perspektive, Opladen.
- Wiesendahl, Elmar, 2006: Mitgliederparteien am Ende? Eine Kritik der Niedergangsdiskussion, Wiesbaden.

# Ein Realist mit Phantasie.

## Erinnerungen an Michael Th. Greven

*Rieke Schäfer, Veith Selk\**

Vor einiger Zeit war es an der Universität Hamburg noch üblich, dass sich die Professoren<sup>1</sup> zu Beginn des Semesters den neuen Studierenden persönlich vorstellten, um ihnen die Wahl des zweisemestrigen Einführungskurses in die Politikwissenschaft zu erleichtern. Nachdem die Erstsemester andächtig der Erörterung von Forschungsschwerpunkten und Lehrprinzipien, der Aufzählung von Büchern und Aufsätzen und den bevorzugten Verständnissen von Politikwissenschaft lauschten, kam Greven an die Reihe. Erster Satz: „Der Großteil von Ihnen weiß nicht, wofür er sich hier entschieden hat.“ Stille. Nachdenken. In vielen Köpfen keimte die Erkenntnis: Der hat Recht! Warum eigentlich Politikwissenschaft? Provokation als didaktisches Prinzip. In seinem Einführungskurs saßen dann doch einige. Und die, die nicht kamen, arbeiteten auf ihre Weise daran mit, dass Greven unter Studierenden als Einer galt, den man sich zutrauen musste.

Tatsächlich gab es gute Gründe, sich für denjenigen zu entscheiden, der einem die Kontingenz von Entscheidungen so nüchtern vor Augen führen wollte. Nicht, weil er die verführerische Sprache des Unheilverkünders sprach oder die Kontingenzdiagnose mit den Zauberworten so mancher Modetheorie zum Demokratieversprechen färbte. Nicht, weil er eine wissenschaftliche Lösung des Problems in Aussicht gestellt hätte. Er habe niemals besonders systematisch gedacht, sagte er von sich selbst, und keinen verklärenden ‚Glauben‘ an die Wissenschaft gehabt. Die Haltung, die Greven als Denker, Hochschullehrer und Freund verkörperte, war die einer kompromisslosen Ernsthaftigkeit.

In seinen Seminaren war das Halten eines Referats meist obligatorisch. Dies führte aber nicht zu den heute so verbreiteten, ermüdenden Inhaltsangaben der von den Dozenten vorgegebenen Seminarliteratur, sondern mündete nicht selten in ambitionierte Vorträge. Dies gelang, weil Greven den Studierenden eben nicht den Weg des geringsten Widerstandes wies, sondern sie auf ihre letztlich nur eigenständig zu realisierende Bildungschance aufmerksam machte, ja, sie forderte.

---

\* Rieke Schäfer, Universität Hamburg, Kontakt: [rieke-schaefer@online.de](mailto:rieke-schaefer@online.de)  
Veith Selk M.A., Universität Hamburg, Kontakt: [veithselk@yahoo.de](mailto:veithselk@yahoo.de)

1 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird das generische Maskulinum stellvertretend verwendet für die weibliche und männliche Form.

Er stellte ein Thema und eine Problematik an den Anfang seiner Seminare, aber keinen Seminarplan – der wurde in den ersten Sitzungen gemeinsam erstellt. Natürlich unterbrach diese Praxis die Routinen des Studienalltags. Doch wie groß die Ratlosigkeit der Studierenden auch war – Grevens Geduld war größer.

Er brachte zu den Sitzungen Bücher aus seiner Bibliothek mit, wob spontan Anekdoten, Ideen, Einfälle, Beobachtungen, historische Zusammenhänge ein und stellte provozierende Thesen auf, die er eloquent mit den jeweiligen Themen des Seminars verknüpfte. Das hatte eine enorme Strahlkraft. Greven spornte an, weckte Lust. Er war eine Autorität, ohne autoritär zu sein. Kamen Zweifel auf, ob im Angesicht seiner Wissensfülle nicht besser die Flinte ins Korn zu werfen sei, erinnerte er daran: „Vergessen Sie nicht: Ich bin im sechzigsten Semester.“

Wirklich ein Ereignis waren seine Vorlesungen. „Meine Damen und Herren, meine Lieben“ – es blieb jedem selbst überlassen, die beiden Kategorien dieser Anrede unter den Studierenden und den älteren Damen und Herren aufzuteilen, die über Jahre am Mittwoch um zwölf auf den Campus kamen und solcherart begrüßt wurden.

Es zählt zu den Gemeinheiten der gegenwärtigen Studienstruktur, dass der Teil dieser Vorlesungen, der nicht mit Leistungspunkten bewertet wurde, in den letzten Jahren aus dem Aufmerksamkeitshorizont vieler Studierender herausfiel. Ein Stück selbst verschuldeter Unmündigkeit. Und, wie gesagt, sie waren ein Ereignis. So etwa: „Politisches Denken in Deutschland“, über drei Semester entwickelt, frei gesprochen. Es gab keine Folien, kein Skript, kein Drehbuch. Nur zu Beginn auf die Folie des Projektors geschriebene Titel von Büchern eines Autors, denen Greven in der jeweiligen Vorlesung seine Stimme leihen würde. Das war ein ganz eigentümlicher Tauschvorgang, den die Zuhörenden dann verfolgen konnten. Der einfühlsame Hermeneutiker Greven sprach einerseits aus den Texten heraus, sezierte sie andererseits aus der Position des wirklichkeitswissenschaftlichen Beobachters. So wurde er gleichzeitig den Texten und seinem Publikum gerecht. Ob die behandelten Texte neu waren oder vertraut: Grevens Vorlesung würde immer diesen Moment der Einsicht bereithalten. Und das gilt, so belegen Experimente, selbst für die dritte oder vierte Vorlesung zum selben Autor – denn, da frei gesprochen, glich keine der anderen: „Denken ohne Geländer“. Diese Formulierung von Hannah Arendt zitierte er gern.

In der gleichen Weise hielt Greven die in den neuen Bachelor-Studiengängen verpflichtend vorgesehenen Einführungsvorlesungen, die mit einer Klausur abgeschlossen wurden. Ängstliche Nachfragen kamen auf. Kein Skript? Keine Folien? Darauf Greven: „Es gilt das gesprochene Wort.“ In einer ‚postmodernen‘ Zeit, in der zwar alle unablässig kommunizieren, das Wort aber kaum noch Bestand hat, war seine Art zu sprechen unzeitgemäß, dafür umso eindrucksvoller.

War er in seinem Büro, so stand die Tür meist einen Spalt offen. Die, die sich zu den ‚Lieben‘ zählten, die, die Fragen hatten oder Antworten, konnten dann stets eintreten. Das ist auch symbolisch zu nehmen. Die Tür war auf, doch man musste eben selbst hindurchgehen. Aus der Kontingenz erwuchs für ihn nicht nur der Zwang zur Entscheidung, sondern auch die Verantwortung des eigenen Entscheidens. Diese Verantwortung wollte er niemandem abnehmen, ein werbendes oder anpreisendes Verhalten lag ihm fern. Insofern war in den Seminaren der im Modus des Konsumenten agierende Student sein natürlicher Feind.

Und doch wurde der, der diesen Namen zurückwies, manchen zum Lehrer. Eine Karikatur aus der Neuen Frankfurter Schule, die in seinem Büro hing, ist vielleicht ein Sinn-

bild für das, was man von Greven lernen konnte. Abgebildet war eine Gruppe diskutierender ‚kritischer‘ Theoretiker, die sich auf dem Rücken eines gigantischen Nashorns befand. Dieses mit ‚Kapitalismus‘ bezeichnete, Wut schnaubende Ungetüm walzte durch ein primitives Dorf, trieb dessen hilflose Bewohner vor sich her. Ohne auf den Boden zu blicken, wähten sich die ahnungslos diskutierenden Theoretiker auf der Höhe des Diskurses.

Die Karikatur war anders gemeint, doch sie lässt sich auf ein bestimmendes Motiv in Grevens Denken beziehen: die politikwissenschaftliche und politische Beschreibung, Deutung und Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Es entbehrt nicht einer traurigen Komik, dies ausgerechnet einem Politikwissenschaftler zu bescheinigen. Aber während sich in der zeitgenössischen Sozialwissenschaft die einen vor lauter „Methodenbudenzauber“ (Greven) und metatheoretischen Begriffszergliederungen nicht mehr zur sozialen Wirklichkeit vorwagen, verlieren die anderen durch ihren positivistisch verkürzten Tatsachenfetischismus den Sinn für das wirklich Mögliche. Gerade darum ging es ihm: die Beschreibung der Wirklichkeit *und* die Kritik der Wirklichkeit durch den Aufweis der in ihr angelegten Möglichkeiten. Ein Realist mit Phantasie.

Sein Realismus war inspiriert durch Max Webers „Wirklichkeitswissenschaft“ und C. Wright Mills „Sociological Imagination“. Portraits von Weber und Mills hingen bei seinem Schreibtisch, neben zahlreichen anderen, etwa von Theodor W. Adorno, Karl Mannheim, Arnold Gehlen oder Hannah Arendt. Wer durch vielsagende Blicke auf eines dieser Bilder vorschnell geistige Verwandtschaftslinien zeichnen wollte, wurde durch ein drohendes „Das sind keine Bekenntnisse!“ sofort ausgebremst. Die Nähe zu Weber und Mills hätte Greven aber wohl mit seiner Wendung von der ‚guten Gesellschaft‘ bedacht.

Im Gegensatz zu bestimmten Zweigen normativer Politischer Theorie war für Greven immer klar, dass eine wirklichkeitswissenschaftliche Politische Theorie den Begriff der Kontingenz nicht durch normative Vorentscheidungen diagnostisch halbieren darf. Auch totalitäre Herrschaft ist eine in der ‚politischen Gesellschaft‘ angelegte Möglichkeit. Die politikwissenschaftliche Phantasie muss auch die normativ betrüblichsten Möglichkeiten ins Auge fassen. Politisch wurde Greven im letzten Jahrzehnt vor diesem Hintergrund zusehends skeptischer: Das Ziel der Verwirklichung der Möglichkeit eines libertär-demokratischen Sozialismus trat gegenüber der Verteidigung von Bürgerrechten und Demokratie zurück, die ‚Erosion der Demokratie‘ und ihre Wandlung zu etwas Neuem erschienen ihm zuletzt immer wahrscheinlicher.

Sein Wirklichkeitssinn hatte oft etwas Verblüffendes. Der Rhetoriker Greven wusste um die Verfänglichkeit der Worte und Begriffe. In seinem Kolloquium galt die Regel: Wer einen Text vorstellen wollte, der musste ihn zunächst von einem anderen Mitglied präsentieren und kommentieren lassen, und dann der Kritik des gesamten Kolloquiums aussetzen. Jeder wollte der genaueste Leser sein, die Kritik des vorigen überbieten, die Begriffe ausmessen und auf ihre Konsistenz und Kohärenz prüfen.

Vor lauter Detailversessenheit ging dabei manchmal der Blick für die fundamentalen Entscheidungen und Wirklichkeitsbezüge verloren. Gerade diese konnte Greven so verblüffend deutlich machen, indem er zunächst darauf verwies, dass Begriffe sich nicht von selbst verstehen, sondern gewählt werden. Und dann zu bedenken gab, dass ein jeder Text nicht nur auf seine innere Konstruktions(un)logik hin zu prüfen ist, sondern ebenso im Hinblick auf seinen Wirklichkeitsbezug. „Nun zur Sache selbst“, das waren dann seine einleitenden Worte.

Hierfür trat er gedanklich einen Schritt zurück, warf einen Blick auf Sache und Text, der nicht ausgewiesene Voraussetzungen, verborgene Implikationen und wichtige Bezüge freilegte. Dann kam eine erhellende Unterscheidung, die mit virtuoser Vereinfachung vollzogen wurde. Schlagende Evidenz. Die manchmal allerdings auch Widerspruch und Kritik gleich mit erschlug, was er freilich nicht beabsichtigte. „Bemerkenswert, dass manche meinen, sich für Kritik entschuldigen zu müssen“, donnerte es aus seinem Munde, wenn eine zaghafte Kritik mit den heute üblichen Höflichkeitsfloskeln vorgebracht wurde.

Er wusste Pflichtbewusstsein und die Fähigkeit des Genießens miteinander zu verbinden. Gutachten wurden schnell geschrieben, Hausarbeiten zügig korrigiert, Prüfungen alsbald abgenommen. In seiner letzten, herzlichen E-Mail an den Kreis seiner Doktoranden („Euer alter Greven“) beschwerte er sich über – wie immer – viel zu spät eingereichte Papiere für das kommende Kolloquium. Er hatte sie trotzdem – wie immer – alle gelesen. Und das trotz der Maxime: „Abends wird nicht gearbeitet.“ Sondern gut gegessen, lebhaft diskutiert, Rotwein getrunken. Askese war ihm suspekt.

Sein Computer erschien ganz winzig, wenn er davor saß und mit wenigen Fingern in die Tastatur wummerte. Aber wie feinfühlig konnte er sein. Seine Offenheit konnte im ersten Moment entzünden und ein wenig sprachlos machen, manchmal auch schonungslos sein. Für ihn und für andere. Wer sich im Gegenzug ihm ebenso öffnete, die Masken des Alltags abstreifte, der konnte sehr persönliche Gespräche und Momente mit ihm erleben.

So wie auf das unberechenbare Widerwort und den polemischen Seitenhieb, das merkte man dann sehr bald, konnte man auf Grevens Verbundenheit zählen. Auch deshalb war der Begriff ‚Doktorvater‘ im Eckbüro, das sich von Teppich bis Mobiliar allen Renovierungsversuchen bis zuletzt standhaft widersetzte, noch kein akademischer Archaismus. Er stellte keine emotionalen Ansprüche, konnte aber heimlich traurig sein, wenn seine eigene Verbundenheit nicht erwidert wurde; ebenso sehr dankbar war er im umgekehrten Fall, auch dann oft still. Als Greven einmal während eines hochschulpolitischen Konflikts nach einer auswärtigen Tagung am Wochenende in das menschenleere Institut zurückkehrte, stand er, bewegt, vor einem Plakat, das die Solidarität der verfassten Studierendenschaft mit ihm demonstrierte. Erfahren von seiner Rührung haben die Studierenden sicherlich nicht.

Michael Th. Greven war ein faszinierender politischer Intellektueller und eine prägende Persönlichkeit. Auch wenn die Institution Universität von rationalisierter Forschungs- und Lehrarbeit lebt, so lassen sich Persönlichkeit und ‚Geist‘ nicht durch Managementtechniken und ‚Exzellenzinitiativen‘ erzeugen. Greven verkörperte etwas, das als in der institutionellen Wirklichkeit der Universität angelegte Möglichkeit immer schwerer aufweisbar wird. Sein Tod hinterlässt eine Lücke, über die die Routinen des Alltags nur schwer eine Brücke bauen werden. Vielleicht aber kann die Erinnerung an ihn und an sein politisches Denken zum Ausgangspunkt eines Sinnes für wirklich Mögliches werden.

\*\*\*

Das ‚Elefantenbild‘: Es hing, etwas versteckt, gleich links neben der Eingangstür zu seinem Büro, lauter Elefanten, dazu, sehr klein der Text über „Herrn K.s Lieblingstier“.

„Als Herr K. gefragt wurde, welches Tier er vor allen schätze, nannte er den Elefanten und begründete dies so:

Der Elefant vereint List mit Stärke. Das ist nicht die kümmerliche List, die ausreicht, einer Nachstellung zu entgehen oder ein Essen zu ergattern, indem man nicht auffällt, sondern die List, welcher die Stärke für große Unternehmungen zur Verfügung steht. Wo dieses Tier war, führt es eine breite Spur. Dennoch ist es gutmütig, es versteht Spaß. Es ist ein guter Freund, wie es ein guter Feind ist. Sehr groß und schwer, ist es doch auch sehr schnell. Sein Rüssel führt einem enormen Körper auch die kleinsten Speisen zu, auch Nüsse. Seine Ohren sind verstellbar: Er hört nur, was ihm passt. Er wird auch sehr alt. Er ist auch gesellig, und dies nicht nur zu Elefanten. Überall ist er sowohl beliebt als auch gefürchtet. Eine gewisse Komik macht es möglich, dass er sogar verehrt werden kann. Er hat eine dicke Haut, darin zerbrechen die Messer; aber sein Gemüt ist zart. Er kann traurig werden. Er kann zornig werden. Er tanzt gern. Er stirbt im Dickicht. Er liebt Kinder und andere kleine Tiere. Er ist grau und fällt nur durch seine Masse auf. Er ist nicht essbar. Er kann gut arbeiten. Er trinkt gern und wird fröhlich. Er tut etwas für die Kunst: Er liefert Elfenbein.“ (Brecht: Geschichten vom Herrn Keuner)

Einzig: Er starb nicht im Dickicht. Und er wurde nicht sehr alt. Wir vermissen ihn.





# Mit Hegel zu einer kritischen Theorie der Freiheit.

Eine Heranführung an Honneths *Das Recht der Freiheit*

*Andreas Busen, Lisa Herzog, Paul Sörensen\**

**Schlüsselwörter:** Axel Honneth, Gerechtigkeitstheorie, Freiheit, Hegel, Markt, normative Rekonstruktion, Kritik

## 1. *Das Recht der Freiheit* – eine Heranführung<sup>1</sup>

Mit *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* hat Axel Honneth ein Werk vorgelegt, das zahlreiche seiner Überlegungen der letzten Jahre bündelt und in einer beeindruckenden Gesamtarchitektur vereint. Nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern auch in der politischen Philosophie weltweit stieß es auf große Resonanz. Ein Jahr nach seinem Erscheinen erklärte Axel Honneth sich freundlicherweise bereit, in einem Interview auf einige der Fragen zu antworten, die sein Buch aufgeworfen hat, und zu einigen Kritikpunkten Stellung zu nehmen. Dieses Interview bildet den folgenden Artikel in diesem Heft. Es spannt den Bogen von der Methode der „normativen Rekonstruktion“ und den Quellen, auf die diese sich beziehen kann, über das kritische Potential dieser Methode bis hin zum Verhältnis von Theorie und Praxis.

In diesem einleitenden Aufsatz stellen wir die Hauptlinien des Buches vor, um auch LeserInnen, denen es noch nicht vertraut ist, eine Grundlage für das folgende Interview zu bieten (1.1). Außerdem diskutieren wir einige Aspekte von *Das Recht der Freiheit*, die es in den Kanon von Honneths Werk einbetten. Seine Person und sein Werk umfassend vorzustellen, würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, dürfte jedoch angesichts seiner Bekanntheit auch nicht nötig sein. Wir legen den Fokus daher auf eine Reihe von Punkten, deren Bedeutung für *Das Recht der Freiheit* uns besonders hoch erscheint. In einem ersten Schritt soll nach dem Verhältnis Honneths zu Hegel gefragt werden, dessen *Rechtsphilosophie* ausdrücklich als Vorbild von *Das Recht der Freiheit* genannt wird

---

\* Dipl.-Pol. Andreas Busen, Universität Hamburg, Kontakt: andreas.busen@wiso.uni-hamburg.de  
Dr. Lisa Herzog, Universität St. Gallen; Kontakt: lisa.herzog@unisg.ch  
Dipl.-Pol. Paul Sörensen, Friedrich-Schiller-Universität Jena; Kontakt: paul.soerensen@uni-jena.de

1 Der Text wurde gemeinsam verfasst, wobei Andreas Busen besonders für Teil 1.4, Lisa Herzog besonders für Teile 1.1 und 1.3 und Paul Sörensen besonders für Teil 1.2 verantwortlich war. Wir danken den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des „Honneth-Lesekreises“ auf [www.theorieblog.de](http://www.theorieblog.de) für die Mitarbeit an dem Projekt, aus dem heraus dieser Artikel und das folgende Interview entstanden sind.

(1.2). Anschließend soll ein Aspekt von *Das Recht der Freiheit* beleuchtet werden, der eine neue Schwerpunktsetzung im Werk Honneths darstellt: die detaillierte Auseinandersetzung mit Fragen der ökonomischen Ordnung (1.3). Drittens wird die Methodologie von *Das Recht der Freiheit* diskutiert, wobei der Fokus auf deren Zusammenhang mit Honneths Verständnis kritischer Theorie liegt (1.4).

## 1.1 Gerechtigkeitstheorie als Rekonstruktion freiheitsverbürgender Institutionen

In *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit* entwickelt Axel Honneth eine neohegelianische Freiheitstheorie als Gegenmodell zu rawlsianisch geprägten Gerechtigkeitstheorien. Ihr zentraler Begriff ist die individuelle Freiheit. Diese soll jedoch nicht als abstrakte Idee verstanden werden, sondern in und durch die Institutionen, in denen sie verwirklicht wird. Das bedeutet, dass Honneth nicht erste Prinzipien oder hypothetische Verträge diskutiert, sondern eine „normative Rekonstruktion“ bestehender Institutionen liefert, die die in ihnen inhärenten Prinzipien offenlegen und damit auch Ansätze zur Kritik der bestehenden sozialen Realität bereitstellen will (vgl. Honneth 2011: 27–29).

Freiheit als individuelle Autonomie ist für Honneth das Kernprinzip, auf dem jeder Versuch einer Rechtfertigung sozialer oder politischer Strukturen in der modernen Welt aufbauen muss (ebd.: 38). Im ersten Teil des Buches beschreibt er die drei Dimensionen des modernen Freiheitsverständnisses: negativ, reflexiv und sozial. Negative Freiheit kann in einem Hobbes'schen Sinn als die Abwesenheit von Hindernissen verstanden werden. Die damit korrespondierende Gerechtigkeitstheorie ist eine Vertragstheorie, die auf rein individualistisch konzipierten Interessen aufbaut. Reflexive Freiheit dagegen, wie sie vor allem Kant und Rousseau entwickelt haben, betrifft die Fähigkeit autonomen Handelns im Gegensatz zur Heteronomie, entweder im Sinne eines selbstaufgelegten moralischen Gesetzes oder im Sinne der Suche nach dem eigenen, authentischen Selbst. Sie steht in Verbindung mit einem prozeduralen Verständnis von Gerechtigkeit, das ansetzt bei dem gemeinschaftlichen Willen der Individuen und den Gesetzen, die sie sich gemeinsam geben. Soziale Freiheit dagegen, die dritte Form, unterscheidet sich von den beiden anderen Ansätzen insofern, als nicht nur abstrakte Prinzipien, sondern auch konkrete soziale Institutionen Bestandteil des Freiheitsverständnisses sind: Sie sind nicht „ein bloßes Additiv, sondern [...] Medium und Vollzugsbedingung von Freiheit“ (ebd.: 81). Soziale Freiheit wird erreicht, wenn Individuen sich gegenseitig anerkennen und einander in der Realisierung ihrer Freiheit unterstützen, in einer sozialen Realität, die sie als „frei von aller Heteronomie und jedem Zwang“ (ebd.: 84) verstehen können. Soziale Freiheit wird mit Hegel verstanden als „Bei-sich-selbst-Sein im Anderen“ (ebd.: 85). Eine entsprechende Gerechtigkeitstheorie besteht in der Beschreibung ethischer Institutionen – nicht, um alles, das existiert, zu rechtfertigen, sondern um zu verstehen, wie die sozialen Prinzipien von Freiheit sich in der konkreten Realität verwirklichen.

Genau dies tut Honneth im zweiten Teil des Buches. Dort werden die drei großen Sphären analysiert, in denen Freiheit in der modernen Welt verwirklicht wird. Die ersten beiden Sphären, Recht und Moral, bleiben jedoch radikal unvollständig: Sie sind nur „Möglichkeiten“ von Freiheit. Erst die dritte Sphäre, die in den Institutionen sozialer Freiheit besteht, liefert die „Wirklichkeit“ (ebd.: 219) von Freiheit.

Kodifizierte Rechte schaffen eine Sphäre negativer Freiheit, die es Individuen erlaubt, ihre je eigene Idee des Guten zu erforschen, ohne sich vor anderen dafür rechtfertigen zu müssen (ebd.: 132). Dies sichert eine Pluralität an Lebensformen und Weltanschauungen. Wenn dieses Freiheitsverständnis jedoch verabsolutiert wird, führt es zu sozialen Pathologien. Honneth greift auf Filme und Romane zurück, um diese zu beschreiben. Zum Beispiel führt eine Verständnis sämtlicher Sozialbeziehungen als rechtlicher Beziehungen zu den absurden Verhaltensformen, die in dem Film *Kramer gegen Kramer* von 1979 geschildert werden, in dem das Leben eines sich in Scheidung befindlichen Paares in strategische Spiele abgeleitet, in denen es nur noch um die möglichen rechtlichen Auswirkungen von Handlungen geht (ebd.: 164 ff.).

Die zweite Sphäre der Freiheit ist die Moral, die als „kulturelle[s] Orientierungsmuster“ (ebd.: 174 ff.) verstanden wird. Die Orientierung an einem moralischen Gesetz ermöglicht es den Individuen, bestehende soziale Institutionen kritisch zu hinterfragen. Aber auch diese Freiheitsphäre hat nach Honneth ihre inhärenten Grenzen. Eine vollkommene Neutralität, wie sie in manchen Moralphilosophien vorausgesetzt wird, hält Honneth für eine Chimäre, da Individuen immer in Formen gegenseitiger Anerkennung eingebettet sind, die sie nicht hintergehen können (ebd.: 204). Eine zu eng verstandene Moral führt ebenfalls zu sozialen Pathologien: Honneth führt diesen Moralismus anhand einiger Figuren aus Henry James' Romanen und anhand des moralischen Terrorismus der RAF vor (ebd.: 204 ff.).

Recht und Moral bieten somit keine vollständige Verwirklichung von Freiheit, denn sie eröffnen zwar die Möglichkeit, aus der sozialen Realität für einige Zeit herauszutreten, aber sie schaffen nicht selbst eine Wirklichkeit, in der die Individuen ‚mit sich selbst im anderen‘ sein können. Die Wirklichkeit der Freiheit ist für Hegel die soziale Freiheit, die in der Familie, im Markt, und im demokratischen Staat verwirklicht wird – oder dort zumindest verwirklicht werden *könnte*; viele de facto existierende Formen werden den in ihnen angelegten Idealen freilich nicht gerecht. In diesen Institutionen begegnen sich Individuen „in wechselseitiger Anerkennung derart [...], daß sie ihre Handlungsvollzüge jeweils als Erfüllungsbedingungen der Handlungsziele des Gegenübers begreifen können“ (ebd.: 222). Damit sie als derartige Verwirklichungen von Freiheit zählen können, müssen Institutionen „reflexiv zustimmungsfähig“ (ebd.: 226) sein. Die Individuen folgen dann von sich aus der „moralische[n] Grammatik“ (ebd.: 229) dieser Institutionen und fühlen sich in ihnen zu Hause.

Die erste derartige Institution, beziehungsweise Gruppe von Institutionen, ist der Bereich der persönlichen Beziehungen. Honneth zeigt anhand einer Fülle literarischer und philosophischer Quellen auf, wie wichtig die Erfahrung der in ihnen erlebten Freiheit für das Selbstverständnis der BürgerInnen moderner Gesellschaften ist (ebd.: 233 ff.). Sie nimmt verschiedene Formen an: Freundschaft in ihrem spezifisch modernen Sinn; Intimbeziehungen, in denen die Erfahrungen des eigenen Körpers und des Körpers der Partnerin/des Partners eine wesentliche Rolle spielen; und Familienbeziehungen, in denen die Individuen in Horizonte eingebettet sind, die mehrere Generationen überspannen (ebd.: 297 ff.). Im Verlauf der letzten Jahrhunderte durchliefen all diese Sozialbeziehungen eine Entwicklung, in der sie ‚liberaler‘ wurden, und die Wünsche und Begierden der Individuen stärkere Berücksichtigung fanden. Honneth leugnet bestehende Probleme wie Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern oder hohe Scheidungsraten nicht. Er hält aber daran fest, dass das Bewusstsein um den emotionalen Wert persönlicher Beziehungen insgesamt gewachsen sei. Aus den in der Praxis schon verwirklichten, aber nie vollstän-

dig erreichten Idealen heraus kommt Honneth zur Kritik an den sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen: Diese sollten den Individuen mehr Zeit und Ressourcen geben für die Pflege ihrer Familienbeziehungen und die Sorge um andere in Freundschaften und Intimbeziehungen (ebd.: 310 ff.).

Die Marktwirtschaft ist die zweite Sphäre, in der soziale Freiheit verwirklicht werden kann: Die Individuen begegnen sich hier in Austauschbeziehungen, in denen es im Prinzip möglich ist, dass aus der Kooperation gegenseitige Vorteile entstehen. Honneth bezieht sich auf Denker wie Polanyi und Durkheim, um über die Rolle von KonsumentInnen und ProduzentInnen zu reflektieren. Er analysiert die Potentiale für kooperatives Verhalten und eine moralisierte Wirtschaft in vielen Versuchen des 19. und 20. Jahrhunderts, den Markt zu ‚zähmen‘, sei es durch die Kooperativen-Bewegung (ebd.: 369 ff.) oder den Kampf um Arbeitsrechte (ebd.: 422 ff.). Insgesamt jedoch sieht er die Marktwirtschaften des Westens als gescheitert bei dem Versuch, das Prinzip gegenseitiger Gewährung sozialer Freiheit zu verwirklichen. Die derzeitige Version neoliberalen Kapitalismus sieht er als einen Rückschritt, in dem viel gewonnenes Terrain wieder verloren wurde.

Die dritte Sphäre, in der soziale Freiheit verwirklicht wird, ist die politische Sphäre, in deren Zentrum die demokratische Öffentlichkeit steht. Honneth folgt der historischen Entwicklung dieser demokratischen Öffentlichkeit, der demokratischen Rechtsstaatlichkeit, und der politischen Kultur, die beide begleitet. Die großen Linien dieser Entwicklung, zum Beispiel der Kampf um negative Rechte, politische Partizipation und wohlfahrtsstaatliche Rechte, sind wohlbekannt; auch deren Verquickung mit nationalistischen Ideen, die Honneth insbesondere gegen Habermas' Bild in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) betont, sind nichts an sich Neues. Honneth reichert seine Darstellung jedoch mit einer Vielzahl historischer Details an; so diskutiert er zum Beispiel die Rolle der Dreyfus-Affäre für die Entwicklung der Öffentlichkeit (Honneth 2011: 491 ff.). In Rückbezug auf Denker wie Durkheim und Dewey entwickelt er die Idee eines öffentlichen Raums, in dem die BürgerInnen sich in einem freien Austausch von Argumenten und Ideen begegnen. Er ist jedoch pessimistisch, was die Verwirklichung einer derartigen Sphäre in der heutigen Welt angeht, nicht nur wegen der weitverbreiteten politischen Apathie, sondern auch aufgrund der problematischen Rolle der Medien, die immer selbstreferenzieller würden (ebd.: 552 ff.) und aufgrund des „verwilderten Lobbyismus“ (ebd.: 606) in vielen Demokratien. Honneth geht an dieser Stelle nur sehr cursorisch auf die Rolle neuer Kommunikationsmedien wie des Internets ein – er ist skeptisch, ob es das Potential hat, einen neuartigen Raum für die demokratische Öffentlichkeit zu bieten (ebd.: 543, 560 f.). In Anbetracht der gegenwärtigen Probleme demokratischer Staaten – auch abgesehen von den derzeit wohl drängendsten Fragen nach der Kontrolle der Finanzbranche und der öffentlichen Verschuldung, die Honneth nicht im Detail diskutiert – fragt er sich, wo die moralischen Ressourcen für Widerstand gegen diese problematischen Tendenzen liegen könnten. In Europa, so Honneth, wäre eine transnationale, engagierte Bürgerschaft nötig, die sich auf das breite Repertoire stützen könnte, das die verschiedenen Traditionslinien der Verwirklichung von Freiheit bieten, und das wiederbelebt werden müsste (ebd.: 612 ff.).

Der Tonfall der letzten Seiten ist somit pessimistisch, beinahe resignierend. Dies mag jedoch teilweise mit der Methodologie des Buchs zusammenhängen: Honneth zeichnet die vielversprechendsten Entwicklungen in der Geschichte der Freiheit nach, und wenn man diese Geschichte nicht naiv als einen unilinearen Aufstieg verstehen will, muss die soziale Wirklichkeit tatsächlich enttäuschen im Vergleich zu dem, was vielleicht hätte er-

reicht werden können, wenn all diese Entwicklungen erfolgreich gewesen wären. Der Pessimismus in Bezug auf die Gegenwart ist damit die andere Seite der Medaille der Kritikfähigkeit, die sich aus der Methode der „normativen Rekonstruktion“ ergibt. Dazu unten mehr (1.4).

## 1.2 Honneths Hegel(s): Von der Identitäts- zur Gerechtigkeitstheorie

Auf den ersten Blick mag all jenen, die die Werkentwicklung Honneths nicht in allen Einzelheiten verfolgt haben, bei der Lektüre von *Das Recht der Freiheit* zweierlei verwunderlich erscheinen: Der ideengeschichtliche Bezugspunkt einerseits, die disziplinäre Verortung andererseits. Hatte der frühe Honneth stets den Hegel der Jenaer Jahre vor Augen und das „Unternehmen Sozialphilosophie“ explizit von dem der politischen Philosophie abgegrenzt (vgl. 2000a), so situiert er sein neues Buch just in der Domäne der Letzteren (vgl. 2011: 14 ff.; auch 2010b). Als Pate – für sowohl inhaltliche, methodische, wie auch gestaltungsarchitektonische Aspekte des Buches – firmiert nun der Hegel der *Rechtsphilosophie*. Diese Entwicklung soll im Folgenden nachgezeichnet und dabei der Versuch unternommen werden, die Kontinuität, aber auch mögliche Gründe für die genannten Verschiebungen, aus der Werkentwicklung heraus verstehbar zu machen.

Honneths Weg zu Hegel führt zunächst indirekt über die Studien Barrington Moores (1978), Edward P. Thompsons (1966) und insbesondere auch Richard Sennetts und Jonathan Cobbs (1972). Geht es ihm bereits früh um eine „empirisch gerichtete [...] Moralsociologie“ (Honneth 2000b: 113) und somit die Frage nach normativen Grundlagen kritischer Theoriebildung, so meint er in besagten Schriften Anhaltspunkte für eine empirisch fassbare Vorstellung von Unrechtsbewusstsein finden zu können, welches *im Sozialen selbst* auf Prinzipien moralischer Ansprüche zu schließen erlaubt und damit einen normativen Ankerpunkt für eine immanent ansetzende Sozialkritik bereitzustellen vermag. Genau diese Verankerung, so kann Honneths These zu diesem Zeitpunkt umrissen werden, sei den Vertretern der Kritischen Theorie, mehr oder weniger den historischen Erfahrungen geschuldet, abhandengekommen.

Das bereits 1981 artikulierte Unbehagen an vom Sozialen gelösten Formen der Gesellschaftskritik kulminiert in seinem – auf seiner Dissertationsschrift basierenden – Werk *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Honneth 1989) im Vorwurf der „Verdrängung des Sozialen“<sup>2</sup>. In dieser kritischen Auseinandersetzung mit den Epigonen der ersten und zweiten Generation der Kritischen Theorie – Max Horkheimer, Theodor Adorno sowie Jürgen Habermas –, aber auch den Schriften Michel Foucaults, bemängelt Honneth, dass entgegen der ursprünglichen Intentionen die Rückbindung der normativen Prinzipien der Kritik an empirisch überprüfbare Annahmen nicht weiterverfolgt worden sei. Wenngleich Honneth die von Habermas eingeleitete kommunikationstheoretische Wende von Beginn an guthieß (vgl. etwa Honneth 1982), kann auch dieser sich Honneths Vorwurf nicht gänzlich entziehen (vgl. Honneth 1989; 2000c; 2009a). Gegen die Tendenz eines Verlusts des Sozialen entwickelt Honneth das starke

2 Dieser Vorwurf geht Hand in Hand mit einem zweiten: Honneth (vgl. 1990b) spricht angesichts der pessimistischen Zeitdiagnosen der frühen Frankfurter von einem „funktionalistischen Reduktionismus“, der sich aus den wechselseitig aufeinander bezogenen, ökonomischen und sozialpsychologischen Erklärungsansätzen ergäbe, so dass als Resultat nur noch eine total geschlossene Gesellschaft ohne Widerständigkeiten gedacht werden könne.

Postulat, dass die normative Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie in den alltäglichen Leidens- und Unrechtserfahrungen der Gesellschaftsmitglieder zu wurzeln habe, weshalb die Subjekte selbst wieder in den Fokus der Theoriebildung zu geraten haben. Diesbezüglich sieht sich Honneth in Übereinstimmung mit dem linkshegelianischen Credo, wonach „die Theorie der Gesellschaft ihren Gegenstand nur in dem Maße einer Kritik unterziehen durfte, indem sie in ihm ein Element ihres eigenen kritischen Gesichtspunktes als soziale Wirklichkeit wiederzuentdecken vermochte“, weshalb eine Gesellschaftsdiagnose unabdingbar sei, „die dazu in der Lage [ist], ein Moment der innerweltlichen Transzendenz zum Vorschein zu bringen“ (Honneth 2000c: 89).<sup>3</sup> Auf die eine oder andere Weise sollen damit Elemente des *Sollens* – wie vage auch immer sie erscheinen mögen – im *Sein* freigelegt werden, weil letztlich auch nur so die Vermittlung von Theorie und emanzipatorischer Praxis gelingen kann: Eine Moraltheorie ist nur dann in der Lage, ein „motivationstheoretische[s] Defizit“ zu beheben, wenn sie „eine praktische Stütze innerhalb der sozialen Wirklichkeit finden kann“ (Honneth 1990d: 1052). Dem Gedanken der innerweltlichen Transzendenz (vgl. Fink-Eitel 1993) bleibt Honneth über alle Werkphasen hinweg treu – wenn auch in höchst unterschiedlichen Ausprägungen<sup>4</sup>.

Das Ansinnen, die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie an konkrete Unrechtserfahrungen rückzukoppeln, greift Honneth in der Folge in seinem Bemühen um eine eigenständige Fortschreibung der Kritischen Theorie auf. An dieser Stelle tritt auch Hegel als Schlüsseltheoretiker erstmals explizit in Erscheinung.<sup>5</sup> Mit dem auf seine Habilitationsschrift zurückgehenden Buch *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Honneth 1994c), das seinerseits schnell zum Klassiker über die Disziplinengrenzen hinweg avancierte, versucht Honneth seinen eigenen Ansprüchen gerecht zu werden und mit Hilfe der Anerkennungsbegrifflichkeit ein kategoriales Gerüst bereitzustellen, das an lebensweltliche Unrechtserfahrungen anschlussfähig ist. Die Grundintention, in der sich sowohl die Einflüsse der oben genannten soziologischen Studien wie auch der fortan zentrale Begriff der Anerkennung finden, ist dabei die, dass „in der Selbstbeschreibung derer, die sich durch andere falsch behandelt sehen, bis heute moralische Kategorien eine dominante Rolle [spielen], die wie die der ‚Beleidigung‘ oder ‚Erniedrigung‘ auf Formen der Mißachtung, der verweigerten Anerkennung also, Bezug nehmen“ (ebd.: 212). Um diese Annahme(n) herum möchte Honneth eine „normativ ge-

3 An anderer Stelle heißt es ganz ähnlich: „Ohne den wie auch immer bewerkstelligten Aufweis, daß der kritischen Perspektive innerhalb der sozialen Realität ein Bedürfnis oder eine Bewegung entgegenkommt, läßt sich die Kritische Theorie heute in keiner Weise mehr fortsetzen; denn von anderen Ansätzen der Sozialkritik unterscheidet sie sich nicht mehr durch eine Überlegenheit im soziologischen Erklärungsgehalt oder im philosophischen Begründungsverfahren, sondern einzig und allein noch durch den nicht aufgegebenen Versuch, den Maßstäben der Kritik einen objektiven Halt in der vorwissenschaftlichen Praxis zu geben. Weil diese Sphäre aber im Laufe der Geschichte der Kritischen Theorie verschüttet worden ist, muß sie heute in mühevoller Begriffsarbeit erst wieder ans Licht gebracht werden; in der Aufgabe, die soziale Realität kategorial so zu erschließen, daß in ihr wieder ein Moment der innerweltlichen Transzendenz sichtbar wird, sehe ich daher das Schlüsselproblem einer Aktualisierung der kritischen Gesellschaftstheorie.“ (Honneth 2000c: 92)

4 So verwies Honneth jüngst auf die advokatorische Rolle seiner Gerechtigkeitstheorie, die die gehaltvollen und inklusiven, den zentralen Institutionen gesellschaftlicher Reproduktion zugrundeliegenden Prinzipien einzufordern habe (vgl. Honneth 2010b: 77). Das Moment der innerweltlichen Transzendenz kehrt hier als bereits latent vorhandene „Vernünftigkeit“ von Institutionen wieder, die es jedoch noch zu realisieren gilt. Dieses Moment der Immanenz ist es daher auch, das ihn auf dem Feld der Gerechtigkeitstheorie für Hegel und gegen Kantianische Ansätze Partei ergreifen lässt.

5 Diese Entwicklungsrichtung deutet Honneth freilich schon im Nachwort der Taschenbuchausgabe von *Kritik der Macht* an (vgl. Honneth 1989: 386).

haltvolle Gesellschaftstheorie“ (ebd.: 7) errichten, die die *Synthesis* wie auch *Dynamis* von Gesellschaften zu erklären vermag (vgl. zu dieser Begrifflichkeit Rosa et al. 2007) und sich im Wesentlichen auf das Hegelsche Denkmodell eines *Kampfes um Anerkennung* stützen soll.

In einer ebenso aufwendigen wie innovativen und beeindruckenden Rekonstruktion der Hegelschen Schriften der Jenaer Zeit zeigt Honneth auf, dass dort die Grundlagen eines intersubjektiven Personenkonzeptes angelegt sind, das im Wesentlichen auf dem Gedanken einer Identitätsbildung mittels dreier verschiedener Formen reziproker Anerkennung (Liebe; rechtliche Anerkennung; soziale Wertschätzung) basiert und mit der Thematisierung eines Kampfes um Anerkennung in der Folge von Enttäuschungserfahrungen hinsichtlich erwarteter Akte der Anerkennung zudem eine ‚konflikttheoretische Dynamisierung‘ integriert. Ansatzweise bereits in der *Jenaer Realphilosophie* und vollumfänglich in der *Phänomenologie des Geistes* habe sich bei Hegel dann aber, wie Honneth bedauernd feststellt, „die bewußtseinsphilosophische Architektonik gegen die anerkennungstheoretische Substanz des Werkes“ (Honneth 1994c: 98) durchgesetzt. Für Honneth, der an den Intuitionen des frühen Hegel festhalten will und seine normativ gehaltvolle Gesellschaftstheorie in eben jenen intersubjektiven Bedingungen von Identität verankern möchte, stellt sich davon abgesehen in erster Linie jedoch die Aufgabe, die im Großen und Ganzen auf metaphysischen Prämissen beruhenden Thesen Hegels zu *soziologisieren*. Zunächst unter Hinzunahme der Sozialpsychologie George Herbert Meads, und sodann unter Berücksichtigung zahlreicher einzelwissenschaftlicher Studien, entfaltet Honneth daher im Folgenden eine „empirisch kontrollierte Phänomenologie von Anerkennungsformen“ (ebd.: 112). Damit soll nicht nur der Vorgang der Vergesellschaftung an sich als ein Anerkennungsgeschehen plausibilisiert, sondern auch die Herausbildung der je spezifischen individuellen Subjektstrukturen darauf zurückgeführt werden. Im Zuge dessen ordnet Honneth einer jeden Form wechselseitiger Anerkennung eine Sphäre gesellschaftlicher Reproduktion (Intim-/Nah-/Familienbeziehungen; Rechtssystem; Wertgemeinschaft) zu, in denen sich je gesonderte Formen der Selbstbeziehung entwickeln können. In Primärbeziehungen werde es den Subjekten durch emotionale Zuwendung ermöglicht, Selbstvertrauen auszubilden; im Rechtsverhältnis durch kognitive Achtung mittels Zuerkennung von Rechten Selbstvertrauen realisiert; und im Rahmen einer Wertgemeinschaft durch Wertschätzung der je spezifischen Lebensführung Selbstwertgefühl generiert. Honneth vervollständigt seine (Konflikt-)Theorie der Anerkennung, indem er über Hegel und Mead hinaus – die zwar die Begrifflichkeit des Kampfes, nicht aber eine Erklärung für dessen Entstehung zu bieten haben – drei auf die genannten Selbstbeziehungen rückbezogene Modi der Missachtung (physische Misshandlung, Entrechtung, Entwürdigung/Beleidigung; vgl. dazu insgesamt die tabellarische Übersicht in Honneth 1994c: 211) bestimmt, die unter entsprechenden politisch-kulturellen Umständen als Motivationsquelle und Auslöser auf Anerkennung zielender sozialer Kämpfe fungieren können. Soziale Kämpfe nehmen ihren Ausgang demzufolge primär von Erfahrungen sozialer Kränkung/moralischer Missachtung (vgl. zur Erläuterung der normativen Vorrangstellung auch die Debatte mit Nancy Fraser: Fraser/Honneth 2003) und zielen auf die Erfüllung tiefsitzender Anerkennungserwartungen.<sup>6</sup> Im Zentrum der Honnethschen Überle-

6 Genau solche Missachtungserfahrungen waren es, die Honneth früh schon in den nicht (nur) auf ökonomisch-materielle Aspekte bezogenen Unrechtsempfindungen der Arbeiterschaft zu entdecken meinte, wie sie beispielsweise von Sennett und Cobb beschrieben wurden.

gungen steht dabei „als Zweck der Anerkennung“ stets die „Autonomie des Menschen [...]“: Nur die Person, die sich von den Anderen in bestimmter Weise anerkannt wissen kann, vermag sich so vernünftig auf sich selber zu beziehen, daß sie im vollen Sinn des Wortes ‚frei‘ genannt werden kann“ (Honneth 2003a: 326 f.). Wenngleich Honneth die Unterteilung in die drei Modi oder Sphären der Anerkennung später weit stärker als spezifische Hervorbringungen eines historischen Prozesses positioniert (vgl. zum Beispiel Honneth 2003b: 163 ff.), so hält er fortan an der schwach-anthropologischen Ausgangsbedingung fest, nach der „die menschliche Lebensform im ganzen durch die Tatsache geprägt ist, daß Individuen nur durch wechselseitige Anerkennung zu sozialer Mitgliedschaft und damit zu einer positiven Selbstbeziehung gelangen“ (Honneth 2003a: 310). Diesem „formalen Konzept des guten Lebens“ (Honneth 1994: 275) korrespondiert als überindividuelles Gegenstück der zu diesem Zeitpunkt nur schemenhaft angedeutete Begriff der Sittlichkeit – von der Honneth auch hier schon, wie nun im Untertitel von *Das Recht der Freiheit*, als „demokratischer Sittlichkeit“ spricht: Als das „Insgesamt an intersubjektiven Bedingungen [...], von denen sich nachweisen läßt, daß sie der individuellen Selbstverwirklichung als notwendige Voraussetzung dienen“ (ebd.: 277). Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch der theoretische Anspruch und die spezifische Fragestellung der Disziplin Sozialphilosophie in Honneths Denomination: Ihre primäre Aufgabe sei es, so Honneth in einem programmatischen Aufsatz von 1994, „soziale Entwicklungsprozesse zu diagnostizieren, die als Beeinträchtigung der Möglichkeiten des ‚guten Lebens‘ [...] verstanden werden müssen“ (2000d: 13), oder, wie es an anderer Stelle heißt, „eine gesellschaftliche Lebensform nicht [...] nur unter dem Aspekt ihrer politisch-moralischen Legitimität zu untersuchen, sondern auch auf die strukturellen Beschränkungen hin zu befragen, die sie dem Ziel der menschlichen Selbstverwirklichung auferlegt“ (ebd.: 21). Genau dieses Verständnis von Sozialphilosophie als Sozialpathologiediagnose ist in seinen groben Umrissen in den folgenden Jahren für weitere Studien Honneths stilbildend, handelt es sich nun um den Aufweis des sozialbedingten Leidens an *Unbestimmtheit* (Honneth 2001), *Verdinglichung* (Honneth 2005) oder *Unsichtbarkeit* (vgl. den titelgebenden Aufsatz in Honneth 2003f).

Seinen grundlegenden, anerkennungstheoretischen Ansatz wird Honneth in den folgenden Jahren in verschiedene Richtungen ausbauen und vertiefen, aber auch an zentralen Stellen Klärungen und Verfeinerungen vornehmen, die hier jedoch nicht thematisiert werden können und sollen.<sup>7</sup> Mit Blick auf die weitere Entwicklung hin zu *Das Recht der Freiheit* ist jedoch noch eine Aussage erwähnenswert. Honneth beschließt den Rekonstruktionsteil in *Kampf um Anerkennung* mit der folgenden, aus heutiger Perspektive bemerkenswerten Aussage: „In den großen Werken [Hegels], die noch folgen sollten, finden sich dementsprechend nur noch Spuren der Erinnerung an das in Jena verfolgte Programm: aber weder der intersubjektivitätstheoretische Begriff der menschlichen Identität, noch die Unterscheidung von verschiedenen Anerkennungsmedien und die damit einhergehende Differenzierung von graduell abgestuften Anerkennungsverhältnissen, erst recht nicht die Idee einer historisch produktiven Rolle des moralischen Kampfes übernehmen je wieder eine systematische Funktion in der politischen Philosophie Hegels“ (Honneth 1994: 104).

7 Exemplarisch, weil politiktheoretisch von besonderem Interesse, sei hier auf folgende Schriften verwiesen, die jeweils auch einen Beitrag Honneths beziehungsweise seine Replik auf die versammelten Abhandlungen enthalten: Halbig/Quante (2004); van den Brink/Owen (2007); Menke/Rebentisch (2008).



Diese Prämisse lässt Honneth später fallen und öffnet sich, wenn auch anfangs zögerlich, um die Jahrtausendwende nach und nach den Schriften des reifen Hegel. Anders als noch in *Kampf um Anerkennung* mit der Fokussierung auf die Jenaer Systementwürfe, glaubt er nun nicht mehr, „daß Hegel seinen anfänglichen Intersubjektivismus im Zuge seiner Entwicklung einem monologischen Konzept des Geistes geopfert hat, sondern [geht] davon aus, daß er zeit seines Lebens den objektiven Geist, also die soziale Realität, als ein Verhältnis aus geschichteten Anerkennungsverhältnissen begreifen wollte“ (Honneth 2010a: 8).<sup>8</sup> Mit der Öffnung geht auch eine gewisse theoriearchitektonische Umorientierung zur Strukturebene und zu Fragen der Gerechtigkeit einher, die nicht zuletzt auf die etwa von Nancy Fraser erhobenen Vorwürfe der Psychologisierung und Personalisierung der kritischen Theoriebildung zurückzuführen ist (vgl. dazu Fraser 2003: 232 ff.; aber auch die im anglophonen Sprachraum einflussreiche Rezension von Alexander/Lara 1996: 130 f.).<sup>9</sup> Beschränkt sich Honneth zunächst noch auf zurückhaltende Verweise auf mögliche Übereinstimmungen mit einigen Grundintentionen der Hegelschen Rechtsphilosophie (zum Beispiel Honneth 2000e: 179; 2003b: 169 ff.), so legt er mit der kleinen Schrift *Leiden an Unbestimmtheit* (Honneth 2001) eine auf Reaktualisierung zielende Textexegese vor, in der im Wesentlichen bereits die Eckpfeiler seiner eigenen Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse enthalten sind. Ist er dort vordergründig an einer werkimmanenten, freiheitstheoretischen Begründung des Übergangs zur Sittlichkeitssphäre und der Plausibilisierung einer spezifisch modernen, um den Wert der individuellen Selbstverwirklichung errichteten, gerechtigkeitstheoretischen Lesart der *Rechtsphilosophie* interessiert (vgl. Honneth 2001: 14 ff.), so tauchen mit dem Insistieren auf dem Motiv des *Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen*, dem Konzept der normativen Rekonstruktion (siehe 1.4), dem Ausweis Hegels als Zeitdiagnostiker und Soziologen *avant la lettre* sowie der Hinwendung zum Institutionen- und Praktikenbegriff zentrale Fixpunkte seines jüngsten Werkes auf. Den besonderen Reiz der Schrift macht für Honneth das darin entfaltete Rechtsverständnis aus, das – auf das Gelingen von Anerkennungsbeziehungen zielend – eine Alternative zu dem des Kantianisch-liberalen Mainstreams der Gerechtigkeitstheorie darstellt. Ausgehend von der Bestimmung sozialer Freiheit als „Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen“ umreißt Honneth das Hegelsche Vorhaben in der Rechtsphilosophie als Gerechtigkeitstheorie wie folgt: „[O]ffenbar sollen genau solche sozialen oder institutionellen Bedingungen als Inbegriff einer gerechten Gesellschaftsordnung begriffen werden“, so Honneths Vermutung, „die es jedem einzelnen Subjekt erlauben, sich in kommunikative Beziehungen zu begeben, die als Ausdruck der eigenen Freiheit erfahren werden können“ (Honneth 2001: 29). Für Honneth lautet die zentrale Absicht der Hegelschen Rechtsphilosophie daher, „allgemeine Prinzipien der Gerechtigkeit in Form einer Rechtfertigung derjenigen sozialen Bedingungen zu entwickeln, unter denen die Subjekte wechselseitig in der Freiheit des anderen eine Voraussetzung der eigenen Selbstverwirklichung sehen können“ (ebd.: 35). Diese formale Charakterisierung gerechtigkeitstheoretischen Denkens eignet sich Honneth im Folgenden explizit an (vgl. zum Beispiel Honneth 2003b: 205 ff.) und so ist es

8 Eine ähnliche Position nimmt etwa auch Robert Pippin (2008, insb. Kap. VII) ein.

9 Interessanterweise liest sich Frasers Alternativvorschlag – zumindest oberflächlich betrachtet – ein wenig wie Honneths jetzt in *Das Recht der Freiheit* verfolgtes Unterfangen. Sie will „die Kritik mit ihrem gesellschaftlichen Kontext dadurch verbinden, daß [sie sich] von Anfang an auf die populären Auffassungen von sozialer Gerechtigkeit konzentrier[t], die für die Gesellschaft ihre hegemoniale Grammatik von Disputen und Deliberationen darstellt“ (Fraser 2003: 237 f.).

auch nicht weiter verwunderlich, dass Anerkennung fortan, in einem an John Rawls erinnernden Sprachgebrauch, forciert als „Grundgut“ thematisiert wird (vgl. zum Beispiel Honneth 2001: 19, 44 ff., 121). Eine wesentliche Aufmerksamkeitsverschiebung erfolgt in diesem Zeitraum wie erwähnt hinsichtlich der Betrachtungsebene des Phänomens ‚Anerkennung‘: Zielte Honneth anfangs vornehmlich auf individuelle Identitäten, deren Gelingen wie auch ihr Scheitern, und thematisierte Anerkennung als Haltung und Einstellung (vgl. etwa Honneth 2000e: 173), so wird die Linse nun mit Blick auf die *Strukturen* von als Anerkennungsordnungen gefassten Gesellschaften scharf gestellt (vgl. Honneth 2003b).<sup>10</sup>

Auf eben jener Ebene der „Institutionen der Anerkennung“ (Honneth 2011: 115) bewegt sich dann auch Honneths nun vorgelegte, am Vorbild der Hegelschen Rechtsphilosophie orientierte Gerechtigkeitstheorie (vgl. ebd.: 9 ff.). Frederick Neuhousers (2000) Terminologie adaptierend, rekonstruiert Honneth Hegels Idee sozialer Freiheit, die „in einer Vorstellung sozialer Institutionen begründet [ist], die die Subjekte sich derart aufeinander beziehen läßt, daß sie ihr Gegenüber als Andere ihrer Selbst begreifen können“ (Honneth 2011: 85). Institutionen der Anerkennung, die als „standardisierte Muster sozialen Handelns [...] die bestimmte Kategorien wechselseitiger Verpflichtung beinhalten“ (ebd.: 117) verstanden werden, sind ob ihres anerkennungsermöglichenden Wesens als soziale Voraussetzungen individueller Freiheit zu begreifen und müssen daher zum Gegenstand von am modernen Leitwert der Freiheit orientierten Gerechtigkeitstheorien werden. Mit dieser Perspektive weitet sich der Gegenstandsbereich einer Gerechtigkeitstheorie natürlich ungemein aus und angesichts dessen ist es nicht weiter verwunderlich, dass Hegel – wie Honneth (2010c) an anderer Stelle sehr schön herausarbeitet – von einem viel umfassenderen, gewissermaßen sozialontologisch erweiterten Begriff des Rechts ausgeht, als er in der liberalen Tradition im Ausgang von John Locke und Immanuel Kant gebräuchlich ist. Ausgehend von Hegels Rede von einem „Reich der verwirklichten Freiheit“ (Hegel 1970: § 4), zeigt Honneth, dass „wenn alles das ‚Recht‘ heißen soll, was nicht nur den Rahmen, sondern [eben] das ‚Reich‘ der individuellen Selbstverwirklichung bildet, [...] es [das Recht; die Verfasser] sich nicht auf die allgemeinen, staatlich garantierten und bloß negativ formulierten Grundsätze reduzieren“ darf (Honneth 2010c: 36). In den Blick und unter die Begutachtung einer an einem komplexen Begriff der Freiheit orientierten Gerechtigkeitstheorie müssen daher immer auch die relationalen Institutionen der Anerkennung treten. Vor diesem Hintergrund ist es dann auch nicht mehr so verwunderlich, dass Honneth sich in letzter Zeit im Bereich der Gerechtigkeitstheorie, beziehungsweise der politischen Philosophie, verortet. Die sozialontologisch erweiterte Rechtsbegrifflichkeit erlaubt zudem auch, die Kontinuität des Honnethschen Vorgehens aufzuweisen und zu zeigen, dass mit der disziplinären (Quasi-)Verschiebung kein Bruch hinsichtlich seiner früheren Abgrenzung von politischer Philosophie und Sozialphilosophie vollzogen wurde. Versteht man unter Recht nicht nur das legale Recht, sondern mit Hegel gerade und insbesondere auch anerkennungs- und selbstverwirklichungsermögli-

10 Diese Ausrichtung tritt wohlgermerkt nicht zu seinem ursprünglichen Projekt hinzu, sondern ist in diesem bereits angelegt gewesen, wie sich etwa in einer frühen Abgrenzbewegung von Habermas zeigt: „Die Aufmerksamkeit der zeitdiagnostischen Analyse hat sich von der Verselbstständigkeit der Systeme auf die Verzerrung und Beschädigung der sozialen Anerkennungsverhältnisse zu verlagern“ (Honneth 2000c: 101). Die subjekttheoretischen Aspekte geraten dadurch zwar in den Hintergrund, werden von Honneth aber nicht fallengelassen, wie die Aufsätze zur psychoanalytischen Weiterung der Anerkennungstheorie in einem jüngst veröffentlichten Sammelband zeigen (vgl. Honneth 2010a: 251–306).

chende soziale Beziehungsmuster, so kann das Honnethsche Unterfangen einer Gerechtigkeitstheorie in *Das Recht der Freiheit* nach wie vor als Diagnose „soziale[r] Entwicklungsprozesse, die als Beeinträchtigung der Möglichkeit ‚guten Lebens‘“ (Honneth 2000d: 13) zählen, beziehungsweise als Befragung der „strukturellen Beschränkungen [...], die sie [die je spezifische Gesellschaftsform; die Verfasser] dem Ziel der menschlichen Selbstverwirklichung auferlegt“ (ebd.: 21) verstanden werden. Wird der Rechtsbegriff in genannter Weise weit gefasst, so verflüssigen sich die im Sozialphilosophie-Aufsatz von 1994 noch stark betonten Grenzen zwischen den Disziplinen.<sup>11</sup> Eine auf der Anerkennungsbegrifflichkeit basierende, nicht staatszentrierte (vgl. dazu Honneth 2010b) Gerechtigkeitstheorie richtet ihren Blick zwar auf die politisch-moralische Legitimität von Gemeinwesen – laut frühem Honneth der Gegenstandsbereich der politischen Philosophie (vgl. 2000d: 21) – verwendet aber als Kriterium der Legitimität nicht *nur* die Verteilung abstrakt-legaler Rechtsansprüche, sondern fragt zunächst und vor allem nach den effizienten Zugangsmöglichkeiten und Ausgestaltungen von Institutionen der Anerkennung als den sozialen Voraussetzungen gelingender Selbstverwirklichung. Politisch ist eine solche Gerechtigkeitstheorie aber auch insofern, als Honneth der Politik beziehungsweise dem Politischen letztlich einen (zumindest schwachen) Primat zugesteht: Hatte er bereits in der kleinen Hegelschrift abschließend darauf verwiesen, dass es die „Aufgabe der demokratischen Willensbildung [sei], über die institutionelle Ausgestaltung der Freiheitsräume zu befinden“ (Honneth 2001: 127), so hebt er auch in *Das Recht der Freiheit* den Gestaltungsprimat des Politischen als „Ort der reflexiven Selbstthematisierung“ (vgl. Honneth 2011: 616 f.) hervor. Allerdings – und hiermit grenzt er sich vehement von Jürgen Habermas ab (vgl. auch insbesondere Honneth 2010b: 74), dessen *Faktizität und Geltung* ansonsten viele Spuren hinterlässt – dürfe „die politische Sphäre der Öffentlichkeit nicht, wie heute in Demokratietheorien gemeinhin üblich, als ein oberster Gerichtshof begriffen werden, indem letztlich vollkommen freistehend darüber entschieden wird, wie die rechtsstaatlich zu regelnden Bedingungen in den beiden anderen Handlungssphären beschaffen sein müssen; das Verhältnis zwischen den drei Sphären ist weit aus komplizierter, weil die Verwirklichung sozialer Freiheit in der demokratischen Öffentlichkeit ihrerseits an die Voraussetzung gebunden ist, daß auch in den Sphären der persönlichen Beziehungen und der Marktwirtschaft die jeweils eigenen Prinzipien sozialer Freiheit zumindest halbwegs verwirklicht sind“ (ebd.: 472 f.).

Wenngleich Honneth sich in seinem jüngsten Werk sowohl hinsichtlich der Konzeptionalisierung von Freiheit und der daraus resultierenden Genese gerechtigkeitstheoretischer Annahmen stark an Hegels *Rechtsphilosophie* orientiert, ihm im Wesentlichen in seinen zeitdiagnostischen Befunden beipflichtet und diese für die Gegenwart erneuert, ja sogar mit der Gestaltung des Werkaufbaus in weiten Teilen ‚hegelianisch-rechtsphilosophisch‘ verfährt, so grenzt er sich doch in zentralen Hinsichten explizit ab. Es sind vor allem drei, teilweise miteinander verbundene, Aspekte – von der geistphilosophischen Grundierung einmal abgesehen –, die Honneth in gewichtigen Hinsichten in Abstand zur *Rechtsphilosophie* bringen. Zum einen habe Hegel „aus Gründen der harmonistischen Abschließung“ (Honneth 2003b: 171) die in den Anerkennungssphären und -institutionen immer auch angelegte Konflikthaftigkeit ausgeblendet. Konflikte und Kampfgeschehen,

11 Honneth hat diese stark analytische Unterscheidung bereits an anderer Stelle teilweise revidiert und schlägt vor, an den sehr wohl existierenden Kreuzungspunkten von politischer Philosophie und Sozialphilosophie von „politischer Ethik“ zu sprechen (vgl. Honneth 2009b: 75 ff.).

wie auch Subjekte im Allgemeinen, treten allerdings auch in *Das Recht der Freiheit* in merkwürdiger Weise in den Hintergrund. Zwar bemüht er sich (mit Verweis auf die Reintegration der als unzureichend kritisierten Freiheitskonzeptionen in Form von *abstraktem Recht* und *Moralität*) in Hegels Entwurf Momente der Dynamik, Offenheit und Transgressivität aufzuweisen, die jenem in ihrer ordnungssprengenden Kraft vielleicht gar nicht bewusst gewesen seien (vgl. Honneth 2011: 116, insbesondere Fußnote 111) und verweist am Rande seiner soziohistorischen Analysen immer wieder auf ein entsprechendes Konfliktgeschehen (zum Beispiel ebd.: 613), ohne welches eine Vielzahl der in den jeweiligen Unterkapiteln beschriebenen sozialen Wandlungen gar nicht vorstellbar gewesen wäre. Alles in allem aber, so muss es der mit Honneths *Kampf um Anerkennung* vertrauten LeserInnen vorkommen, kommt diese Dimension erstaunlich kurz.

Ein zweiter Vorwurf Honneths zielt auf die mit der abschließenden Identifizierung exakt dreier Sphären der Anerkennung und deren je spezifischer institutionellen Gestaltung (bürgerliche Kleinfamilie; bürgerliche Gesellschaft; Staat) betriebene „Überinstitutionalisierung“ des an sich bestechenden Unterfangens, nicht nur subjektive Ansprüche, sondern auch „soziale Tatsachen“ zum Gegenstand einer am Freiheitsbegriff orientierten Gerechtigkeitstheorie zu machen (vgl. Honneth 2001: 102 ff.). Von der Wahrnehmung getrieben, am Ende der Geschichte zu stehen einerseits, der ausschließlichen Fixierung auf staatlich-rechtlich sanktionierte Institutionen andererseits, habe Hegel die Chance vergeben, daneben auch andere anerkennungsgewährende und freiheitsverbürgende Institutionen in den Blick zu nehmen sowie für deren historische Variabilität offenzubleiben.<sup>12</sup>

Wenngleich derartige Öffnungen und Dynamisierungen, wie Honneth verschiedentlich zeigt, gewissermaßen auch mit einem konsequent zu Ende gedachten Hegel möglich gewesen wären, so weicht Honneth in einem dritten Punkt – dem der Einschätzung der bürgerlichen Gesellschaft beziehungsweise der Marktsphäre – fundamental von Hegel ab. Diesem Sachverhalt ist daher der folgende Abschnitt gewidmet.

### 1.3 Der Markt in Honneths normativer Rekonstruktion

Einer der interessantesten Teile von *Das Recht der Freiheit* ist Honneths Auseinandersetzung mit der Sphäre der Wirtschaft – eine derart detaillierte Diskussion der Fragen nach dem Potential der Marktwirtschaft, Raum für soziale Freiheit zu sein, fand sich in der politischen Philosophie der letzten Jahre verhältnismäßig selten. Dass Honneth den Markt als Diskussionsstoff für die politische Philosophie zurückerobert, ist ihm hoch anzurechnen. Er bringt damit verschiedene Überlegungen zusammen, die sich schon verstreut in seinem früheren Werk finden. Es zeigt sich jedoch, dass hierbei insbesondere für seine Methode der „normativen Rekonstruktion“ gewisse Probleme verbunden sind.

Schon in *Umverteilung oder Anerkennung* macht Honneth einige seiner Positionen in Bezug auf die Marktwirtschaft klar. Er tritt dort unter anderem für das Leistungsprinzip als Maßstab für Verteilung in der Marktwirtschaft ein und möchte gleichzeitig – gegen Nancy Fraser – an Anerkennung als dem übergeordneten Maßstab für die normative

12 Hierin gründet vermutlich auch der (mehr oder weniger bewusst eingeführte) fließende Übergang zwischen sozialen Praktiken und Institutionen. Honneth bewahrt sich hiermit die Möglichkeit, etwa auch Intimbeziehungen wie Freundschaft und nicht rechtlich sanktionierte Liebes- und Familienmodelle als Institutionen der Anerkennung erfassen zu können.

Bewertung wirtschaftlicher Prozesse festhalten, anstatt, wie Fraser vorschlägt, materielle Umverteilung als zusätzliche Dimension zu eröffnen (Fraser/Honneth 2003). Damit zeigt sich, dass Honneths Herangehensweise an den Markt sich von der zahlreicher anderer DenkerInnen unterscheidet. Einer weit verbreiteten Vorstellung zufolge ist der Markt kein Ort normativer Betrachtungen. Stattdessen seien es die politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen, auf die sich die Reflektion und gegebenenfalls Kritik konzentrieren müsse. Denn deren Aufgabe ist es, dieser Vorstellung zufolge, den Markt in die Schranken zu weisen und seine Energien in die richtigen Kanäle zu lenken, sodass die Gesellschaft als Ganze profitiere.<sup>13</sup> Der Markt ist dann das, was sich in den Freiräumen der rechtlichen Ordnung abspielt, und das Interessante an ihm ist die Eigendynamik, die sich dabei entfalten kann – denn im Idealfall ist dies eine Dynamik, die den Wohlstand der Gesellschaft insgesamt anhebt. Das ist jedenfalls die Hoffnung, die BefürworterInnen des Marktes seit je her hegen und die bei Adam Smith in der Metapher der ‚unsichtbaren Hand‘ gefasst wird. Auch wenn die Individuen *nicht* altruistisch handeln, dient das, was sie aus Eigeninteresse tun, *unbeabsichtigt* der Gesellschaft (Smith 1976: 456).<sup>14</sup> Der Markt ist damit ein Ort, an dem nicht die gegenseitige Anerkennung im Mittelpunkt steht, sondern seine systemischen Effekte, die letztlich der ganzen Bevölkerung dienen – wenn nicht direkt, dann zumindest durch die Möglichkeit der politisch gesteuerten Umverteilung, die alle an dem vergrößerten sozialen Kuchen teilhaben lässt.

Diese systemische Dimension steht klarerweise *nicht* im Mittelpunkt von Honneths Interesse, was schon daran sichtbar wird, dass er seine Betrachtung in eine jeweils getrennte Diskussion der Produktions- und der Konsumsphäre gliedert. Anstatt nach der systemischen Wirkung zu fragen – denn auch hier wäre kritisch nachzufragen, ob reale Märkte dieser idealisierten Vorstellung überhaupt entsprechen – nimmt er die auch im Markt zumindest punktuell vorhandenen Strukturen gegenseitiger Anerkennung in den Blick, die zum Beispiel zwischen KollegInnen oder den Mitgliedern einer Kooperative vorliegen können. Der Vorteil hiervon ist, dass Honneth an der erlebten Phänomenologie der Wirtschaftswelt anschließen kann, was insbesondere bei der Forderung nach einer gerechten, sinnhaften Organisation gesellschaftlicher Arbeit wichtig erscheint, einem Thema, das Honneth schon seit Längerem beschäftigt (vgl. insbesondere Honneth 2008).

Damit entfernt Honneth sich allerdings ein Stück weit von seinem methodischen Vorbild Hegel. Für Hegel ist die Wirtschaft der Bereich moderner Gesellschaften, in der „Sittlichkeit [...] in seine Extreme verloren“ ist (Hegel 1970: 340 [§ 184]). Hegel sieht den Markt in erster Linie als einen Raum der negativen Freiheit, in dem „Subjektivität“ und „Besonderheit“ ausgelebt werden können. Die Kräfte der Polizei und der Korporatio-

13 Immer wieder diskutiert wurden daher die *Grenzen* des Marktes, das heißt die Frage, welche sozialen Räume freigehalten werden sollen von der Dynamik von Angebot und Nachfrage. Vergleiche dazu etwa Anderson (1993); Satz (2010); Sandel (2011).

14 Hinter dieser Figur kann man mindestens zwei Traditionslinien unterscheiden. Einerseits wurde von einer Reihe von Denkern, die möglicherweise bis zur jansenitischen Theologie zurückgeht, die schwache oder verdorbene Natur des Menschen betont, von der nicht viel Altruismus zu erwarten sei, weshalb es besser sei, auf die menschlichen Interessen zu setzen, die überdies seine gefährlicheren Leidenschaften zähmen könnten (vgl. insbesondere Hirschman 1977). Eine zweite Linie betont vor allem die Komplexitätsproblematik in entwickelten Volkswirtschaften und sieht den freien Markt als dezentrales Informationsverarbeitungs-system; dies wurde besonders von F. A. von Hayek (1945) hervorgehoben.

nen, die den Markt versittlichen sollen, arbeiten zumindest teilweise *gegen* seine inhärente Dynamik, sie entwickeln sich nicht ausschließlich aus der Logik des Marktes selbst. Honneth bezieht sich zwar auf Hegel, konzentriert sich jedoch ganz auf dessen Theorie der Korporationen, die jedoch von Hegel selbst nicht besonders detailliert ausgeführt wurde und zahlreiche offene Punkte enthält.<sup>15</sup>

Honneths Betrachtungsweise ist somit stark soziologisch geprägt. Ökonomen – auch historisch fundierte, nicht rein auf die mathematische Darstellung beschränkte Ökonomen – würden bei ihm zum Beispiel den Hinweis auf den Wettbewerb als Mechanismus, der Macht unterminieren kann, vermissen, ebenso wie eine angemessene Würdigung der Tatsache, wie stark der Lebensstandard in Ländern mit einem freien Markt vom 17. Jahrhundert bis heute angestiegen ist und welche Potentiale an Freiheit dadurch freigesetzt wurden. Honneths Analysen dagegen stehen eher in einer Linie mit seinen früheren Arbeiten zur Verdinglichung. In seinen Tanner-Lectures unternahm Honneth eine Neuinterpretation des Begriffs der ‚Verdinglichung‘, den er mit Denkern wie Adorno, Dewey und Cavell als den Verlust des Bewusstseins der vorgängigen zwischenmenschlichen Einbettung des Menschen, die vor jeder kognitiven Erfassung der Wirklichkeit steht, interpretiert (Honneth 2006). In *Das Recht der Freiheit* geht es ihm darum, zu fragen, wie auch im Markt nichtverdinglichte Beziehungen – eben im Sinne sozialer Freiheit – möglich sind.

Vielleicht ist es schon die Methode der normativen Rekonstruktion, die Honneth nahelegt, in diese Richtung zu gehen. Denn es ist nicht ohne weiteres klar, ob sich *indirekte* positive Effekte einer Einrichtung wie des Marktes mit dieser Methode angemessen erfassen lassen. Im Markthandeln ist es typischerweise gerade nicht *Ziel* der Individuen, sich gegenseitig Freiheit zu ermöglichen – ich kaufe beim Bäcker ein, weil ich Brot benötige, nicht, weil ich ihm ein Auskommen ermöglichen möchte; glücklicherweise passiert dies in einer wohlgeordneten (und nur in einer solchen!) Marktwirtschaft dennoch. Derartige unbeabsichtigte Effekte sind möglicherweise generell ein für die Sozialphilosophie schwer zu erfassendes Phänomen. Sie treten keineswegs nur in der Sphäre des Marktes auf, sondern können zum Beispiel von der ökonomischen auf die politische Sphäre wirken. Natürlich gibt es hier zahlreiche Möglichkeiten negativer Effekte, aber es sind auch positive denkbar – etwa im Sinne der Argumentation Adam Smiths, der den Fall des Feudalismus maßgeblich dadurch beeinflusst sah, dass die Feudalherren durch ihre Gier nach Luxusgütern ihre Vermögen verprassten und damit letztlich auch ihr politischer Einfluss schwand (Smith 1976: 411 ff.). Solche historischen Effekte können, wenn überhaupt, nur retrospektiv in die Sozialphilosophie eingehen. Beim Markt jedoch glauben wir – oder glaubte zumindest Honneths Vorbild Hegel – , einige der indirekten positiven Wirkungen hinreichend gut verstehen zu können, dass eine Gesellschaft als Ganze beschließen kann, eine derartige Sphäre aus instrumentellen Gründen zuzulassen, auch wenn *in dieser selbst* die sozialen Beziehungen nicht, oder nicht grundsätzlich, nach dem Modell sozialer Freiheit gedacht werden können.

Die Frage, die sich daraus ergibt, ist, ob für die moralische Einhegung des Marktes im *Markt* gekämpft werden soll, oder in der *Politik*, die die Rahmenordnung dafür setzt, dass der Markt als Instrument möglichst sinnvoll eingesetzt werden kann. Diese Debatte

---

15 Zum Beispiel ist nicht klar, was im Wettbewerb zwischen Korporationen und Nichtmitgliedern passiert, da Hegel die Produktion anhand der Korporationen, den Verbrauch jedoch nach Prinzipien des freien Marktes organisiert sehen will (vgl. Schmidt am Busch 2002: 139 ff. für eine Diskussion).

hat, von der Sozialphilosophie relativ wenig beachtet, in den 1990ern in der deutschsprachigen Wirtschaftsethik zwischen Karl Homann und Peter Ulrich stattgefunden. Stark verkürzt dargestellt: Homann argumentiert, dass es wesentlich ist, eine gesetzliche Ordnung zu haben, die die richtigen Anreize setzt, denn ohne eine derartige Rahmenordnung würden moralische Individuen und Unternehmen im Wettbewerb von ihren weniger moralischen Konkurrenten ausgestochen (vgl. zum Beispiel Homann/Suchanek 2000). Der Markt soll also ‚von außen‘ moralisiert werden. Ulrich dagegen schlägt in seinem ‚republikanischen‘ Ansatz vor, dass die Firmen die legitimen Anliegen aller *stakeholder* von sich aus berücksichtigen sollen (vgl. zum Beispiel Ulrich 1997). Dieser Ansatz will die Logik ökonomischen Denkens verändern und moralische Anliegen direkt in ihm einbetten.

Honneth würde vermutlich auf Seiten Ulrichs Stellung beziehen, was unter anderem daran erkennbar ist, dass er die Regulierung des Arbeitsmarktes im 19. Jahrhundert eher kritisch bewertet – es habe sich nicht um einen Ausdruck von sozialer Freiheit gehandelt, sondern um äußerliche Regulierung, die mit rechtlichen Mitteln durchgesetzt wurde (Honneth 2011: 422 ff.). Sein methodisches Vorbild Hegel übrigens hielt beide Modelle für nötig, in Form der Polizei *und* der Korporationen.

Die Frage ist damit, ob der Markt beides zugleich sein kann, oder beides in gleichem Ausmaß: Ort sozialer Freiheit *und* Ort von effizienter Produktion und Allokation im Sinne der *indirekten* Erreichung sozial erwünschter Ergebnisse. Honneth deutete schon 2008, in Anknüpfung an Jens Beckert, die Möglichkeit an, dass es *gerade* die normative Einbettung des (Arbeits-)Marktes sein könnte, die dessen Funktionieren überhaupt erst erlaubt (Honneth 2008), und diskutiert in *Das Recht der Freiheit* den Arbeitsvertrag und die „Berufsrolle“ als zwei mögliche Anker für soziale Freiheit im wirtschaftlichen Bereich (Honneth 2011: 341 ff.). Ob diese Institutionen allerdings hinreichen, und ob sie spannungsfrei mit einem *auch* nach Effizienzkriterien operierenden Markt, in dem AkteurInnen *auch* im Sinne negativer Freiheit handeln, zusammengedacht werden können, oder ob sich Gesellschaften eventuell für einen bestimmten Kompromiss zwischen diesen beiden Werten entscheiden müssen, das bleibt offen. Es scheint die Kernfrage zu sein, die sich aus Honneths Darstellung des Marktes ergibt, und von der man hoffen darf, dass sie in der Sozialphilosophie aufgegriffen und weitergedacht wird. Wirtschaftliche Phänomene nicht nur mit Methoden der mathematischen Modellierung, sondern im Sinne der sozialphilosophischen „normativen Rekonstruktion“ zu erfassen, erweist sich als innovativer Ansatz, der die Möglichkeit aufscheinen lässt, ‚Wirtschaftsphilosophie‘ analog zur ‚politischen Philosophie‘ als einen Bereich der praktischen Philosophie zu erschließen. Um den Charakter und das Potential der Methode „normativer Rekonstruktion“ soll es im abschließenden Teil dieses Kommentars gehen.

#### 1.4 Normative Rekonstruktion als Grundlage von Gesellschaftskritik

Will man die Methode der „normativen Rekonstruktion“, auf die sich Honneth in *Das Recht der Freiheit* zentral beruft, sowie das kritische Potential einer so gewonnenen Theorie nachvollziehen, so erweist sich auch hier ein Blick in die Honnethsche Werkgeschichte als aufschlussreich. Denn nicht nur führt Honneth den Begriff der ‚Rekonstruktion‘ beziehungsweise ‚rekonstruktiver Gesellschaftskritik‘ schon über zehn Jahre vor seiner jüngsten Monographie in seine Theorie ein (etwa Honneth 2007b), sondern

auch in seinen davor liegenden Schriften widmet er sich von Anfang an und immer wieder der Frage nach der angemessenen Methode für eine zeitgemäße Gesellschaftskritik (vgl. etwa die in Honneth 2007 versammelten Beiträge). Tatsächlich kann diese beständig mitlaufende Ebene methodologischer Auseinandersetzung, an deren (vorläufigem) Ende gewissermaßen die normative Rekonstruktion aus *Das Recht der Freiheit* steht, verstanden werden als immer weiter verfolgter Versuch, zu klären, mit welchen Mitteln und aus welchen Quellen sich heute eine kritische Theorie der Gesellschaft speisen kann. Normative Rekonstruktion und Kritik sind in diesem Sinne ihrer Genese nach wie auch systematisch untrennbar miteinander verwoben.

In Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von unterschiedlichen Ansätzen und Kritikbegriffen<sup>16</sup> versucht Honneth herauszuarbeiten, welche Probleme und Herausforderungen eine solche Theorie vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur wie auch jeweils neuer philosophisch-theoretischer Entwicklungen zu bewältigen hat und auf welchem Wege sie dies erreichen kann.

Schon in der bereits angesprochenen, frühen Studie zur *Kritik der Macht* (Honneth 1989) geht es Honneth um den „Versuch einer Klärung von Schlüsselproblemen der kritischen Gesellschaftstheorie“ (ebd.: 7). Der hier gegenüber der früheren Kritischen Theorie wie auch gegen Habermas und Foucault vorgebrachte Vorwurf einer „Verdrängung des Sozialen“ (siehe 1.2) beziehungsweise eines „soziologischen Defizits“ (vgl. Honneth 2007c: 40 f.; 2009c) deutet bereits an, welche Eckpfeiler Honneths Überlegungen zum Kritikbegriff in den darauffolgenden Jahren anleiten werden: Einerseits ist er – in grundlegender Übereinstimmung mit den dort diskutierten Autoren – überzeugt, dass die Grundlagen der Kritik innerhalb der Gesellschaft beziehungsweise des Sozialen selbst zu finden sind. Die Theorie kann einzelne Aspekte des gesellschaftlichen *Status quo* nur insofern kritisch beleuchten beziehungsweise über diese hinausweisen, als sie die Kriterien hierfür in der herrschenden sozialen Praxis selbst vorfindet.<sup>17</sup> Eine entsprechende Analyse der sozialen Verhältnisse muss dann aber andererseits im Lichte einer Gesellschaftstheorie erfolgen, von der sichergestellt ist, dass sie nicht relevante Teile des Sozialen ausblendet beziehungsweise unberücksichtigt lässt, und es ist eben eine solche gesellschaftstheoretische ‚Eindimensionalität‘, die Honneth auf unterschiedliche Weise Adorno und Horkheimer ebenso wie Habermas und Foucault unterstellt.

Damit stellt sich aber für Honneth nicht nur die Frage, wie eine angemessene Theorie des Sozialen auszusehen hat, sondern ebenso, wie es theoretisch gelingen kann, die in den herrschenden Sozialbeziehungen impliziten Normen herauszuschälen, und schließlich auch, wie das Verhältnis einer so gewonnenen Kritik zur sozialen Praxis zu denken ist. Obwohl Honneth im Folgenden auch immer wieder prüft, inwiefern sich diese Fragen im Anschluss an die Kritische Theorie der Frankfurter Schule beantworten lassen,<sup>18</sup> setzt er sich aus dieser Perspektive ebenfalls mit verschiedenen anderen Modellen von Kritik auseinander, allen voran der kritischen Hermeneutik von Michael Walzer

16 Vergleiche neben den im Folgenden genannten Autoren zum Beispiel die Beiträge in Honneth (2007) sowie zuletzt die Auseinandersetzung mit so unterschiedlichen Theorien wie denen von Luc Boltanski und Laurent Thévenot (Honneth 2010d) und David Miller (Honneth 2010e).

17 Vergleiche die bereits angesprochene Rede von der „innerweltlichen Transzendenz“ (siehe 1.2), die Honneth an anderer Stelle noch einmal folgendermaßen expliziert: „die ‚Transzendenz‘ soll eine Eigenschaft der ‚Immanenz‘ selber bilden, so dass zur Faktizität sozialer Verhältnisse stets eine Dimension überschneidender Ansprüche dazugehört“ (Honneth 2003c: 281).

18 Vergleiche insbesondere die in Honneth (2007) versammelten Beiträge; ebenso aber Honneth (2000d; 2000f).



(Honneth 1994b; 2007b; 2007d; Walzer 1990; 1991) sowie der an Nietzsche anknüpfenden Genealogie Foucaults (Honneth 1990c; 2003e; Foucault 1966; 1971). Nach dem bisher Gesagten dürfte es keine Überraschung sein, dass Honneth mit Walzer (1990) entlang dessen Unterscheidung zwischen drei „Pfadern“ der Gesellschaftskritik zunächst insofern übereinstimmt, dass auch er die ersten beiden Formen zurückweist. Während er den quasiplatonischen Pfad der „Offenbarung“ für „philosophisch nicht relevant genug“ (Honneth 2007b: 60) hält, erkennt er den gegenwärtig außerordentlichen Einfluss des „Pfad der Erfindung“ in Form konstruktivistischer Theorien zwar durchaus an, hält aber auch diese aufgrund der für sie konstitutiven Kluft zwischen Normbegründung und sozialer Praxis als Form der Gesellschaftskritik für ungeeignet (vgl. Honneth 2010b)<sup>19</sup>. Von größerem Interesse ist für Honneth der von Walzer bevorzugte „Pfad der Interpretation“, auf dem das kritische Potential im Zuge einer Neudeutung der bereits bestehenden Normen und Werte einer partikularen Gesellschaft gewonnen wird (vgl. hierzu auch Rosa 2004). Doch auch wenn eine derart immanent vorgehende Kritik im Gegensatz zum Berufen auf ‚externe‘ Kriterien auch praktisch erfolgsversprechender zu sein verspricht (vgl. Walzer 1991), bleibt sie mit zwei Problemen konfrontiert: Einerseits fehlt ihr, wie Honneth feststellt, ein Kriterium dafür, an welche der potentiell zahlreichen vorhandenen gesellschaftlichen Normen sie anknüpfen soll, während sie andererseits ebenso feststellen kann, dass ihr die eigene Kultur überhaupt keinen entsprechenden Bezugspunkt bietet (Honneth 1994b: 76 f.). In beiden Fällen muss Walzer letztlich auf einen ‚dünnen‘ Universalismus zurückgreifen, was aber vor dem Hintergrund seiner ursprünglichen strikten Unterscheidung zwischen universalistischer (auf den ersten beiden Pfaden) und kontextualistischer Kritik entweder inkonsistent erscheint oder aber diese Unterscheidung selbst in Frage stellt (ebd.: 77 ff.). Was eine solche strikt dichotome Unterscheidung zwischen einer ‚schwachen‘ kontextgebundenen und einer ‚starken‘ kontexttranszendierenden Form von Kritik aber notwendig verdeckt, ist eine Perspektive, die Honneth im Weiteren verfolgen wird und der zufolge eine Analyse der je *partikularen* sozialen Faktizität darin enthaltene *allgemeine* Prinzipien rekonstruieren kann (Honneth 2007b).<sup>20</sup>

Damit zeichnet sich bereits in Umrissen ab, inwiefern Honneth zwar ebenfalls ein Modell immanenter Kritik vorschlägt, deren Grundlagen aber nicht einfach ‚vorgefunden‘ werden, sondern eben ‚rekonstruiert‘ werden müssen. Für Honneth sollen mithin „nur solche Prinzipien oder Ideale als legitime Ressourcen einer Gesellschaftskritik gelten, die in der gegebenen Sozialordnung bereits in irgendeiner Weise Gestalt angenommen haben“ und „deren transzendierender Charakter es dann erlaubt, die vorfindliche Sozialord-

19 Vergleiche auch die entsprechende Kritik in *Das Recht der Freiheit*: „Gegen eine solche theoretische Purifizierung läßt sich zunächst der methodologische Einwand vorbringen, dass damit die normative Theorie in die mißliche Lage gerät, erst nachträglich wieder Anschluß an die soziale Realität finden zu müssen; die Grundsätze der Gerechtigkeit werden vorweg auf einer ersten Stufe ohne jede Berücksichtigung der Faktizität gesellschaftlicher Verhältnisse begründet, um sie dann auf einer zweiten (oder dritten) Stufe durch die schrittweise Einführung empirischer Gegebenheiten an die aktuellen Sozialbedingungen zurückzuvermitteln. Die Theorie weiß mithin im vorhinein gar nicht, ob sich die Kluft zwischen normativen Forderungen und gesellschaftlicher Realität überhaupt überbrücken läßt; es kann ihr ohne weiteres passieren, daß sie in idealistischer Versenkung Prinzipien der Gerechtigkeit konstruiert, die sich dann als vollkommen haltlos angesichts einer widerspenstigen Realität aus Institutionen und kulturellen Gewohnheiten erweisen.“ (Honneth 2011: 119)

20 Nicht zuletzt in diesem Zusammenhang dürfte auch Honneths Interesse an der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus zu verorten sein (vgl. Honneth 1993).

nung einer begründeten Kritik zu unterwerfen“ (Honneth 2007b: 61 f.). Was er in der bereits ausführlich angesprochenen Studie zum *Kampf um Anerkennung* unternimmt, ist, wie sich nun nachvollziehen lässt, nichts anderes als ein Versuch der Rekonstruktion derartig verstandener Ressourcen für Kritik:<sup>21</sup> wenn hier, wie oben geschildert (siehe 1.2), Autonomie als formales Telos menschlichen Lebens und die verschiedenen Formen von Anerkennung als Bedingungen zu dessen Erreichung benannt werden, soll es sich hierbei zwar durchaus um allgemeingültige Ideale handeln, die Honneth aber eben in der sozialen Praxis gegenwärtiger Gesellschaften bereits am Werk sieht – nicht zuletzt dort, wo etwa aus Missachtungserfahrungen resultierende soziale Kämpfe diese quasi *ex negativo* sichtbar machen. Fraglich bleibt hier freilich noch, inwiefern es sich tatsächlich um ein streng rekonstruktives Verfahren handelt beziehungsweise inwieweit die schwach anthropologische Prämisse der Theorie (siehe 1.2) mit einem solchen kompatibel ist.

Eine weitere Alternative zu der von ihm zurückgewiesenen Dichotomie von entweder kontextgebundener oder kontexttranszendierender Kritik sieht Honneth in der genealogisch vorgehenden Kritik Foucaults (Honneth 2003e; 2007b; vgl. auch Saar 2007). Wenn hier nämlich durch ein Nachzeichnen der historischen Genese die Kontingenz der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung aufgezeigt und damit die sie leitenden Werte und Normen in Frage gestellt werden, erfolgt dies weder im Rückgriff auf zeit- und ortlose normative Prinzipien noch besteht wie bei der hermeneutischen Kritik die Gefahr, einzelnen Aspekten der kritisierten Gesellschaft unbemerkt verhaftet zu bleiben. Doch auch hier sieht Honneth mehrere Unklarheiten. Deren möglicherweise gravierendste zeigt sich in der Frage, inwiefern das reine Zurückverfolgen beziehungsweise Aufzeigen der historischen Genese von Normen bereits eine Kritik ebendieser Normen begründet. Stellt bereits der Nachweis ihrer letztlich kontingenten Herkunft ihre gegenwärtige Geltung in Frage, oder sind es bestimmte Entstehungsbedingungen, die sie heute als problematisch erscheinen lassen (vgl. Honneth 2003e: 118 f.)? Insofern eine Kennzeichnung entsprechender Bedingungen aber selbst eines Rückgriffs auf rechtfertigende Normen bedarf, sieht Honneth in der Genealogie „gewissermaßen ein parasitäres Kritikverfahren, weil sie von der Voraussetzung einer normativen Begründung lebt, die sie nicht selber zu geben versucht oder zu leisten vermag“ (Honneth 2007b: 63). Was die Auseinandersetzung mit dem Modell genealogischer Kritik für Honneth aber deutlich macht, ist, dass auch eine rekonstruktiv verfahrenende Kritik nicht auf einen „genealogischen Vorbehalt“ verzichten darf,<sup>22</sup> denn beim Versuch, normative Gehalte aus der gegenwärtigen sozialen Praxis zu rekonstruieren, riskiert sie sonst zu übersehen, „dass sich möglicherweise ihr ursprünglicher Bedeutungsgehalt sozial bis zur Unkenntlichkeit verschoben hat“ (ebd.: 69).

Auch vor dem Hintergrund dieser Einsicht ist nachzuvollziehen, warum Honneth im Anschluss an *Kampf um Anerkennung* zwar von seiner grundlegenden anthropologischen Prämisse (siehe 1.2) nicht vollständig abrückt, die unterschiedlichen Anerkennungsbeziehungen aber deutlich stärker in ihrer historisch-partikularen Ausprägung nachvollzieht und von vornherein berücksichtigt, dass „deren Formen und Gestalten sich im Zuge geschichtlicher Wandlungen ausdifferenzieren können“ (Honneth 2003d: 336; vgl. auch ebd.: 339 f.).

21 Vergleiche Honneths eigene rückblickende Verortung: „Im Wesentlichen geht es mir um den Versuch, mit Hilfe des Anerkennungsbegriffs die normativen Grundlagen zu gewinnen, auf denen das Unternehmen einer Gesellschaftskritik gegründet werden kann.“ (Honneth 2003d: 333)

22 „Keine Gesellschaftskritik ist daher heute mehr möglich, die nicht auch genealogische Forschungen im Sinne eines Detektors benutzt, um die sozialen Bedeutungsverschiebungen ihrer leitenden Ideale aufzuspüren“ (Honneth 2007b: 69).

In *Das Recht der Freiheit* schließlich ist augenscheinlich jede noch so schwach anthropologische Fundierung verschwunden; dass Honneth die Studie dafür grundlegend historisch anlegt, erweist sich so als konsequenter Schritt innerhalb dieser Entwicklung.

Wenn sich die normative Rekonstruktion somit heuristisch nicht nur an solchen sozialen Kämpfen, Pathologien oder Fehlentwicklungen orientiert, die sie in der Gegenwart vorfindet, sondern auch entsprechende historische Phänomene beziehungsweise die historische Entwicklung gegenwärtiger Phänomene in den Blick nimmt, bleibt aber noch immer die Frage, wie innerhalb dieser faktisch vorfindbaren Phänomene diejenigen separiert werden können, denen zusätzlich ein normativer Wert zukommt. Wie Honneth in der Debatte mit Nancy Fraser noch einmal betont, „liegt [es] ja auf der Hand, dass wir nicht jede politische Erhebung als solche gutheißen können, nicht jede Anerkennungsforderung bereits für moralisch legitim oder vertretbar halten; vielmehr beurteilen wir die Zielsetzungen solcher Kämpfe im allgemeinen nur dann als positiv, wenn sie in die Richtung einer gesellschaftlichen Entwicklung weisen, die wir als Annäherung an unsere Vorstellungen von einer guten oder gerechten Gesellschaft begreifen können“ (Honneth 2003b: 203).<sup>23</sup> Die Relevanz dieser Unterscheidung für eine rekonstruktiv verfahrenende Gesellschaftskritik wird besonders deutlich, wenn man noch einmal rekapituliert, inwiefern die rekonstruierten Ideale und Werte als Ressourcen der Kritik fungieren: Denn zwischen deren sozialer Geltung und der rekonstruierten normativen Gültigkeit soll – so die auch in *Das Recht der Freiheit* zentrale Annahme (vgl. Honneth 2011: 120 f.) – insofern eine Lücke bestehen, als die implizit praktizierten Ideale und Werte einen „Geltungsüberhang“ besitzen, der über die gegenwärtige soziale Praxis hinausweist (Honneth 2003d: 340 f.). Damit benötigt die/der rekonstruktiv arbeitende Philosoph/in aber ein Kriterium zur Identifizierung eben jener normativen Ideale, die sowohl einen solchen Geltungsüberhang aufweisen als auch gewissermaßen ‚in die richtige Richtung‘ über den *Status quo* hinausweisen.

Die linkshegelianische Lösung dieses Problems in der Kritischen Theorie, an die Honneth hier anschließen möchte, besteht in einer an ein spezifisches Vernunftmodell gekoppelten Fortschrittskonzeption (vgl. Honneth 2003b: 217–224; 2003d: 324–340; 2007c; 2007b: 64–67; 2009d): Die Grundidee ist, dass sich die gesellschaftliche Reproduktion in Form einer sozialen Praxis vollzieht, in der die menschliche Vernunft in einer Weise zum Ausdruck kommt, dass mit fortschreitender Entwicklung in der Gesellschaft ein immer höherer Grad an Rationalität erreicht wird, „so dass im ganzen von der menschlichen Geschichte als einem Prozess der Verwirklichung von Vernunft gesprochen werden kann“ (Honneth 2007b: 65). Dabei geht die Kritische Theorie nun aber bekanntlich davon aus, dass es sich beim Prozess der Modernisierung faktisch um einen der nur unvollständigen Rationalisierung handelt, das heißt, dass sich die gegenwärtigen Gesellschaften als Ausprägungen einer ‚halbierten Rationalität‘ erweisen (vgl. Honneth 2009d: 109 ff.). Entsprechend wird innerhalb dieser Theorietradition rationalitätstheoretisch zwischen einer originär sozialen, fortschrittsverbürgenden Rationalität und abweichenden

23 Ganz ähnlich auch an anderer Stelle: „Jedes rekonstruktive Verfahren der Gesellschaftskritik steht natürlich vor dem Problem, dass es aus sich heraus nicht eigentlich begründen kann, was die jeweils zum Bezugspunkt gewählten Ideale der eigenen Kultur normativ überhaupt verteidigungs- oder wünschenswert macht; den moralischen Prinzipien die kontingenterweise im Werthorizont einer gegebenen Gesellschaft vorzufinden sind, fehlt nämlich zunächst jede Garantie, für alle Mitglieder gleichermaßen gültig zu sein. Insofern bedarf es auch im Falle eines solchen immanenten Verfahrens, nicht anders als bei der Genealogie, stets noch eines zusätzlichen Schritts, durch den erst noch begründet wird, warum das jeweils herangezogene Ideal der eigenen Kultur normative Gültigkeit besitzen soll.“ (Honneth 2007b: 65)

Rationalitätsformen unterschieden – etwa noch bei Habermas in Form der Unterscheidung zwischen kommunikativer und instrumenteller Rationalität (Habermas 1981) – und diese Unterscheidung dann auch gesellschaftstheoretisch gespiegelt, etwa in der Unterscheidung zwischen Lebenswelt und System, so dass die unterschiedlichen Rationalitätsformen und die entsprechenden praktisch-institutionellen Ausformungen eines Fortschritts in der Gesellschaft sichtbar werden. Wenn Honneth auch seine eigene Gesellschaftstheorie nicht primär in diesem Sinne rationalitätstheoretisch anlegt (vgl. die entsprechende Selbsteinschätzung in Honneth 2009d: 110), erkennt er doch an, dass er „nicht ohne Anleihen bei einer Fortschrittskonzeption“ (Honneth 2003d: 328) auskommt und dabei letztlich auch auf rationalitätstheoretische Überlegungen zurückgreifen muss.<sup>24</sup> Wie eine solche Fundierung der Anerkennungstheorie aussehen könnte, hat Honneth bisher nur angedeutet,<sup>25</sup> wobei er hier schon darauf hinweist, dass sich solche unterschiedlichen Rationalitäten gesellschaftstheoretisch vermutlich am besten anhand ihrer Ausprägung in unterschiedlichen sozialen Institutionen analysieren lassen dürften.<sup>26</sup> In Verbindung mit Honneths bereits angesprochener Rezeption der Hegelschen Rechtsphilosophie (Honneth 2001; 2010c) zeichnet sich so eine Erklärung dafür ab, wieso in *Das Recht der Freiheit* Institutionen in den Mittelpunkt der normativen Rekonstruktion rücken und inwiefern Honneth die historische Entwicklung der institutionellen Sphären sozialer Freiheit als einen Fortschrittsprozess nachzeichnet, innerhalb dessen aber eben auch „Fehlentwicklungen“ ausgemacht werden können.<sup>27</sup> Damit wird schließlich auch noch einmal der Zusammenhang von normativer Rekonstruktion und Gesellschaftskritik besonders deutlich: Denn wenn die Analyse der institutionellen Ausprägungen gesellschaftlichen Fortschritts die diesen zugrunde liegenden allgemeinen Werte nachvollziehen kann, können existierende Praktiken als unvollständige Realisierungen dieser Werte oder gar als

24 So etwa in einem 2006 geführten Interview: „[...] ich glaube, Sie haben Recht, eine kritische Theorie muss auch einen rationalitätstheoretischen Kern besitzen. Den habe ich bislang noch nicht entwickelt. Und ich glaube tatsächlich, ich kann das Programm nur verteidigen, wenn ich das unternehme“ (Honneth 2009d: 128).

25 „Die Idee wäre dann, dass man die Gesamtheit an Anerkennungsbeziehungen gewissermaßen als Element einer lebensweltlichen Rationalität versteht, durch die die Bezüge der Menschen geprägt sind, und dass wir bestimmte Einstellungen und wissenschaftliche Weltbilder, die von diesen lebensweltlichen Bezügen abstrahieren oder sie vorstellen, als Ausdruck instrumenteller Vernunft verstehen müssen.“ (Honneth 2009d: 126) In der Debatte mit Nancy Fraser schlägt Honneth außerdem vor, „Individualisierung“ und „soziale Inklusion“ als zentrale Kriterien einer anerkennungstheoretischen Fortschrittskonzeption heranzuziehen (vgl. Honneth 2003b: 220 ff.).

26 „Das komplementäre Phänomen zum Szientismus oder zur instrumentellen Einstellung würde ich [anders als Habermas, die Verfasser] nicht als ‚System‘, sondern in einer anderen Weise zu beschreiben versuchen. Und zwar in einer möglicherweise mit Begriffen der Institution irgendwie verknüpften Weise, also so, dass der Begriff der sozialen Institutionen wieder stärker wird, ein bisschen wie bei Max Weber, und wir damit auch wieder Anschluss an eine stärkere Tradition des Marxismus finden [...]. Ich würde eher versuchen, die Verflechtungen instrumenteller Rationalität über den Markt, über komplexe Tauschvorgänge, über Steuerungsvorgänge, von denen wir den Eindruck haben, sie haben sich irgendwie von solchen Anerkennungsbeziehungen entkoppelt, diese würde ich gerne in Kategorien der Institution verstehen – oder besser: eines bestimmten Typs von Institution. Vielleicht in der Begrifflichkeit der Organisation, aber nicht in der Begrifflichkeit der Systemtheorie“ (Honneth 2009d: 127 f.).

27 Vgl. besonders prägnant etwa im Abschnitt zur Sphäre des Marktes: „Dementsprechend sollten sich normative Fortschritte in der Sphäre des kapitalistischen Marktes immer dann ausmachen lassen, wenn solche Mechanismen erfolgreich etabliert werden konnten, normative Fehlentwicklungen sollten hingegen immer dann festzustellen sein, wenn derartige Institutionalisierungen trotz öffentlichen Drucks über längere Zeit ausbleiben oder gar zurückgenommen werden.“ (Honneth 2011: 358)

Rückschritte hinter ein bereits erreichtes Realisierungsniveau kritisch beleuchtet werden (vgl. Honneth 2011: 27–34).

Offen bleibt damit aber immer noch, welche gesellschaftliche Rolle einer so gewonnenen Kritik zugedacht werden soll beziehungsweise in welchem Verhältnis sie gegebenenfalls zu einer kritischen Praxis steht. Wie gerade gesehen, ist es ja einerseits eine Prämisse der normativen Rekonstruktion, dass gesellschaftlicher Fortschritt sich vermittels sozialer Kämpfe und entsprechender institutioneller Anpassungen vollzieht beziehungsweise vollzogen hat; insofern stünde zu vermuten, dass sich auch eine weitere Entwicklung aus einer solchen Praxis speisen muss. Und in der Tat geht Honneth, etwa in *Kampf um Anerkennung*, davon aus, dass die Theorie zwar die in derartigen gesellschaftlichen Entwicklungen impliziten allgemeinen Werte rekonstruieren kann, dass aber die konkrete Form ihrer Verwirklichung „keine Sache der Theorie mehr [ist], sondern eine der Zukunft von sozialen Kämpfen“ (Honneth 1994c: 287). Auf der anderen Seite deutet Honneth Hegels Unternehmen in der *Rechtsphilosophie* (an das er ja in *Das Recht der Freiheit* explizit anschließt) als „eine therapeutische Kritik im Sinn der konstruktiven Anregung einer befreienden Selbstreflexion“ (Honneth 2001: 73) und zeigt sich an anderer Stelle überzeugt, dass die Analyse von Unrechtserfahrungen und sozialen Kämpfen gleichzeitig auch ein Betreiben von „Selbstaufklärung der sozialen Bewegungen“ (Honneth 2009a: 108) umfasst. Nur so lässt sich wohl auch verstehen, dass Honneth in *Das Recht der Freiheit* der kritischen Funktion der normativen Rekonstruktion zurechnet, eben nicht nur bereits existierende Praktiken freizulegen, sondern auch im Sinne eines „Vorausentwurfs noch nicht ausgeschöpfter Entwicklungspfade“ und des Aufweisens von „Praxispotentiale[n]“ (Honneth 2011: 27) zu wirken. Die vermeintliche Spannung zwischen diesen beiden Verortungen der Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie löst sich zu einem gewissen Grad auf, wenn man sich noch einmal verdeutlicht, worauf die Kritik hier abzielen soll: Es geht nicht um die Bewertung spezifischer praktischer oder institutioneller Ausformungen der rekonstruierten Werte, sondern um eine kritische Untersuchung der jeweils vorherrschenden sozial-strukturellen Bedingungen ihrer Realisierung.<sup>28</sup>

## Literatur

- Alexander, Jeffrey / Pia Lara, Maria, 1996: Axel Honneth's New Critical Theory of Recognition. In: *New Left Review* 1/220, 126–136.
- Anderson, Elizabeth, 1993: *Value in Ethics and Economics*, Cambridge (Mass.).
- Brink, Bert van den / Owen, David (Hg.), 2007: *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory*, Cambridge / New York.
- Fink-Eitel, Hinrich, 1993: Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwärtigen Stand kritischer Gesellschaftstheorie. In: *Merkur* 47, 237–245.
- Foucault, Michel, 1966: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 2002: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Ders., *Schriften*, Bd. 2, Frankfurt (Main), 166–191.

28 Insofern trägt für Honneth eine solche Kritik „zur Aktivierung und Stimulierung der demokratischen Meinungsbildung“ (Honneth 2009b: 63) bei, präkonfiguriert aber in keiner Weise deren Ausgang.

- Fraser, Nancy, 2003: Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth. In: Dies. / Axel Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt (Main), 225–270.
- Fraser, Nancy / Honneth, Axel (Hg.), 2003: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt (Main).
- Halbig, Christoph/ Quante, Michael (Hg.), 2004: Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung, Münster.
- Hayek, Friedrich August von, 1945: The Use of Knowledge in Society. In: The American Economic Review XXXV, no. 4 (September), 519–530.
- Hegel, Georg W. F., 1970: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt (Main).
- Hirschman, Albert O., 1977: The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph, Princeton.
- Homann, Karl / Andreas Suchanek, 2000: Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen.
- Honneth, Axel, 1982: Von Adorno zu Habermas. Der Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie, in: Wolfgang Bonß / Axel Honneth (Hg.), Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt (Main), 87–126.
- Honneth, Axel, 1989: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1990a: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1990b: Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: Ders., Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt (Main), 25–72.
- Honneth, Axel, 1990c: Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne. In: Ders., Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt (Main), 73–92.
- Honneth, Axel, 1990d: Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung. In: Merkur 44, 1043–1054.
- Honneth, Axel (Hg.), 1993: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt (Main) / New York.
- Honneth, Axel, 1994a: Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1994b: Formen der Gesellschaftskritik. In: Ders., Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt (Main), 71–79.
- Honneth, Axel, 1994c: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2000a: Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2000b: Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotenziale. In: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt (Main), 110–129.
- Honneth, Axel, 2000c: Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt (Main), 88–109.
- Honneth, Axel, 2000d: Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt (Main), 11–69.
- Honneth, Axel, 2000e: Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung. In: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt (Main), 171–192.
- Honneth, Axel, 2000f: Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die „Dialektik der Aufklärung“ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik. In: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt (Main), 70–87.
- Honneth, Axel, 2001: Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart.
- Honneth, Axel, 2003a: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt (Main).

- Honneth, Axel, 2003b: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Nancy Fraser / Ders., Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt (Main), 129–224.
- Honneth, Axel, 2003c: Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: Nancy Fraser / Ders., Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt (Main), 271–305.
- Honneth, Axel, 2003d: Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. In: Ders., Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt (Main), 303–341.
- Honneth, Axel, 2003e: Einleitung. Genealogie als Kritik. In: Ders. / Martin Saar (Hg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurt (Main), 117–121.
- Honneth, Axel, 2003f: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2005: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2006: Reification: a recognitional-theoretical view. The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at the University of California, Berkeley, March 14–16, 2005; [http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Honneth\\_2006.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Honneth_2006.pdf), 01.08.2012.
- Honneth, Axel, 2007a: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2007b: Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule. In: Ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt (Main), 57–69.
- Honneth, Axel, 2007c: Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: Ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt (Main), 28–56.
- Honneth, Axel, 2007d: Idiosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen. In: Ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt (Main), 219–234.
- Honneth, Axel, 2008: Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56, 327–341.
- Honneth, Axel, 2009a: Kampf um Anerkennung und Engagement. Wege zur normativen Begründung kritischer Theorie. Gespräch mit Roger Behrens und Harald Lemke. In: Jan Philipp Reemtsma / Mauro Basaure / Rasmus Willig (Hg.), Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch, Frankfurt (Main) / New York, 99–108.
- Honneth, Axel, 2009b: Erbe und Erneuerung der Kritischen Theorie. Gespräch mit der Internationalen Studiengruppe zur Kritischen Theorie. In: Jan Philipp Reemtsma / Mauro Basaure / Rasmus Willig (Hg.), Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch, Frankfurt (Main) / New York, 49–82.
- Honneth, Axel, 2009c: Das soziologische Defizit der Kritischen Theorie. Gespräch mit Marcos Nobre und Luiz Repa. In: Jan Philipp Reemtsma / Mauro Basaure / Rasmus Willig (Hg.), Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch, Frankfurt (Main) / New York, 83–98.
- Honneth, Axel, 2009d: Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und die Anerkennungstheorie. Gespräch mit Olivier Voirol. In: Jan Philipp Reemtsma / Mauro Basaure / Rasmus Willig (Hg.), Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch, Frankfurt (Main) / New York, 109–135.
- Honneth, Axel, 2010a: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin.
- Honneth, Axel, 2010b: Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: Ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin, 51–77.
- Honneth, Axel, 2010c: Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer „Rechtsphilosophie“. In: Ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin, 33–48.
- Honneth, Axel, 2010d: Verflüssigung des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot. In: Ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin, 131–157.
- Honneth, Axel, 2010e: Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller. In: Ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin, 158–178.
- Honneth, Axel, 2011: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin.

- Honneth, Axel / Saar, Martin (Hg.), 2003: Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurt (Main).
- Menke, Christoph / Rebentisch, Juliane (Hg.), 2008: Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft, Berlin.
- Moore, Barrington, 1978: Injustice: the social bases of obedience and revolt, White Plains.
- Neuhouser, Frederick, 2000: Foundations of Hegel's Social Theory, Cambridge (Mass.).
- Pippin, Robert, 2008: Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life, Cambridge / New York.
- Rosa, Hartmut, 2004: Four Levels of Self-Interpretation. A Paradigm for Interpretive Social Philosophy and Political Criticism. In: Philosophy & Social Criticism 30, 691–720.
- Rosa, Hartmut / Strecker, David / Kottmann, Andrea, 2007: Soziologische Theorien, Konstanz.
- Saar, Martin, 2007: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt (Main) / New York.
- Sandel, Michael, 2011: What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets, New York.
- Satz, Debra, 2010: Why Some Things Should Not Be for Sale, New York.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph, 2002: Hegels Begriff der Arbeit, Berlin.
- Sennett, Richard / Cobb, Jonathan, 1972: The hidden injuries of class, New York.
- Smith, Adam, 1976: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Oxford.
- Thompson, Edward P., 1966: The making of the English working class, New York.
- Ulrich, Peter, 1997: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen der lebensdienlichen Ökonomie, Bern.
- Walzer, Michael, 1990: Kritik und Gemeinsinn, Berlin.
- Walzer, Michael, 1991: Zweifel und Einmischung, Frankfurt (Main).



# Die Rekonstruktion der Freiheit

Ein Gespräch mit Axel Honneth<sup>1</sup>, *Andreas Busen*<sup>\*</sup>, *Lisa Herzog*<sup>\*2</sup>

Andreas Busen [A. B.]: Sprechen wir zunächst über den Anspruch des Buches. Sie machen deutlich, dass Ihnen nicht ganz wohl ist mit den Gerechtigkeitstheorien, die gegenwärtig auf dem Markt sind. Es gibt eine Vorherrschaft liberaler, kantisch geprägter und an Rawls anknüpfender Ansätze, denen Sie mit *Das Recht der Freiheit* eine Alternative entgegenstellen wollen. Weshalb, glauben Sie, ist in letzter Zeit gerade dieser Strang, gegen den Sie sich wenden, so prominent geworden?

Axel Honneth [A. H.]: Über die Gründe für diese Vorherrschaft lässt sich natürlich nur spekulieren. Es handelt sich ja nicht nur um die Vorherrschaft eines Typs von Gerechtigkeitstheorie. Man könnte noch tiefergehend fragen, warum die normative Befragung unserer Gesellschaft wie selbstverständlich anhand des Prinzips der Gerechtigkeit geschieht. Schon das ist, blickt man 30, 40 Jahre zurück, keine Selbstverständlichkeit. Als in den 1960ern und 1970ern normative Fragen – die damals noch nicht so hießen – gestellt wurden, geschah das nicht, oder nicht selbstverständlich, nur anhand des einen Bezugspunktes des Prinzips der Gerechtigkeit. Man muss sich ja nur klarmachen, welche Rolle damals Begriffe wie etwa Entfremdung oder Verdinglichung gespielt haben. Das erklärt vielleicht schon ein bisschen die gegenwärtige Situation: Sie hängt mit der Leerstelle zusammen, die der Zusammenbruch des Marxismus hinterlassen hat. Dadurch wurde das Feld eröffnet, auf dem dann die Rawls'sche Idee der politischen Philosophie und des politischen Liberalismus greifen konnten. Sie hat vollständig all das ersetzt, was vorher an unterschiedlichen, eher aus marxistischen Strömungen sich speisenden normativen Ansätzen vorhanden war. Das war zumindest in Deutschland so, ich glaube aber auch, dass man das für die US-amerikanische Situation sagen kann. Für England kann ich das nicht richtig beurteilen; in Frankreich kam alles mit großer Verzögerung. Aber insgesamt dürfte die Tatsache, dass marxistische oder aus marxistischen Quellen sich speisende normative Befragungen und Hinterfragungen an Plausibilität verloren haben, dazu geführt ha-

---

\* Dipl.-Pol. Andreas Busen, Universität Hamburg, Kontakt: andreas.busen@wiso.uni-hamburg.de  
Dr. Lisa Herzog, Universität St. Gallen; Kontakt: lisa.herzog@unisg.chso

- 1 Wir danken den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des „Honneth-Lesekreises“ auf [www.theorieblog.de](http://www.theorieblog.de) für die Mitarbeit an dem Projekt, aus dem heraus dieses Interview und der einleitende Artikel entstanden sind.
- 2 Das Interview wurde vorbereitet und transkribiert von Andreas Busen und Lisa Herzog, durchgeführt wurde es am 01. Juni 2012 von Andreas Busen.

ben, dass sich die Frage nach der normativen Legitimität unseres Typs von Gesellschaft plötzlich zusammenballte in Fragen nach Verteilungsgerechtigkeit. Das ist für mich im Nachhinein die wesentliche Umstellung. Verteilungsfragen wurden während einer langen Periode, in der ich als Student groß wurde, als völlig sekundär betrachtet gegenüber grundlegenden Fragen der normativen Ordnung unserer Gesellschaften. Es war erstaunlich, mit welcher Plötzlichkeit sie dann nach vorne schossen.

Das ist aber nur eine Erklärung. Ich denke, eine andere ist sicherlich in der Umfassendheit zu sehen, mit der es Rawls gelingt, seine eigene Theorie der Gerechtigkeit zu begründen. Man muss sich ja klarmachen, dass dieser Ansatz hervorgegangen ist aus einer intensiven Auseinandersetzung mit der politischen Ideengeschichte. Rawls setzt sich mit Marx, Hegel, Mill und Hume auseinander, das heißt, ihm steht die ganze Landschaft der politischen Ideengeschichte der Neuzeit vor Augen. Und das führt dazu, dass er mit enormer Umsicht und auch hermeneutischer Sensibilität seinen eigenen Ansatz begründet, und das macht bis heute auch seine Attraktivität aus. Man würde ja Rawls falsch beschreiben, wenn man ihn nur auf die formalen Gerechtigkeitsprinzipien zuschneidet, das Ganze ist ja eingewoben in ein ganzes Konzept der politischen Struktur moderner Gesellschaften. Insofern ist ein Teil der Gründe auch darin zu sehen, dass diese Theorie in sich eine enorm eindrucksvolle Gestalt angenommen hat.

[A. B.]: Wenn man betrachtet, wie sich Ihr Gegenvorschlag davon unterscheidet, könnte man sagen, dass es darum geht, wie man an die Normativität herankommt. Sie haben an anderer Stelle kritisiert, dass es in diesen liberalen Theorien sehr viel um ideale, hypothetische Situationen geht, um die Konstruktion bestimmter Prinzipien zu ermöglichen, die aber von der sozialen Praxis abgelöst sind. Ihr methodologischer Gegenvorschlag ist die normative Rekonstruktion. Sehen Sie in der gegenwärtigen Theorielandschaft weitere methodische Alternativen, die Sie ebenfalls für erfolgsversprechend halten?

[A. H.]: Ich glaube, es gibt eine dritte Alternative, und ihr gemeinsamer Nenner ist vielleicht der Begriff der Genealogie. Genealogische Ansätze sind im Schatten von Foucault in dem Augenblick wieder attraktiv geworden, in dem man sich zu fragen begann: Welche Art von Kritik betreibt eigentlich Foucault in seinen historisch orientierten Schriften? Und es lag nahe, dabei auf die alte Nietzscheanische Idee der Genealogie als einer spezifischen Form der Kritik zurückzugreifen, die sich ausdrücklich nicht auf normative Prinzipien beruft, und auch nicht auf immanente Prinzipien, sondern eher den Versuch unternimmt, durch den Nachweis der Kontingenz bestimmter normativer Ideen unserer Gegenwart oder deren problematischer Ursprungsgeschichte diese selbst in Frage zu stellen. Das ist keine konstruktive Form der Kritik, es ist auch in keinster Weise eine immanente Kritik, wie wir sie aus der Marx'schen Tradition kennen. Aber es ist eine Hinterfragung der Legitimität von heute für selbstverständlich gehaltenen normativen Prinzipien und Ideen. Das scheint mir eine interessante dritte Alternative zu sein, die sicherlich auch in einzelnen Projekten weiterverfolgt wird, etwa in den verschiedenen Studien zur Gouvernementalität oder Ähnlichem (Foucault 1991).

Insofern sehe ich das Feld beherrscht durch drei Ansätze, aber mit sehr unterschiedlichem Gewicht. Es dominiert in der akademischen Welt der im weitesten Sinne kantisch-konstruktivistische Ansatz von Rawls. Zweitens gibt es ein breiteres Terrain, auf dem Hegel eine Rolle spielt; das liegt an der Wiederentdeckung Hegels in der angelsächsischen Welt. Und es gibt genealogische Modelle, wie wir sie in ganz unterschiedlichen Formen heute wieder entdecken können.

[A. B.]: Betrachten wir noch einmal den methodologischen Vorschlag der normativen Rekonstruktion. In *Das Recht der Freiheit* passieren zwei Dinge auf zwei Ebenen. Zum einen brechen Sie eine Lanze für eine bestimmte Art und Weise, Theorie zu betreiben. Zum anderen führen Sie das einmal exemplarisch vor. Ich möchte zunächst auf die methodische Rekonstruktion als solche kommen. Die Frage ist doch: Woher weiß man bei einem derartigen Projekt, was man rekonstruiert und was nicht? Sie sagen, es geht Ihnen um freiheitsverbürgende Institutionen. Wenn man das in einer historischen Perspektive betrachtet und diese Institutionen und ihre Entwicklung herausstellen möchte, nach welchen Kriterien kann man dann feststellen, ob man über die ‚richtigen‘ Institutionen spricht? Sie geben im Buch bestimmte Hinweise, zum Beispiel dass es um soziale Reproduktion gehe. Aber es gibt auch Institutionen, die dieses Kriterium erfüllen, aber trotzdem repressiv und nicht freiheitsverbürgend sind.

[A. H.]: Hier gehen möglicherweise verschiedene Fragen ineinander über. Insgesamt ist die Idee der normativen Rekonstruktion im Buch methodisch nicht entwickelt, sondern wird beiläufig immer wieder gerechtfertigt. Im Ganzen verdankt sie sich dem Versuch, so etwas wie eine Rückübersetzung bestimmter methodologischer Ideen vorzunehmen, die sich bei Hegel finden. Bei Hegel heißt das die „spekulative“ oder die „logische“ Betrachtung des Geschehens; er meint damit die Darstellung der Selbstrealisation des Geistes in unterschiedlichen Sphären. Das ist – mir zumindest – heute nicht nachvollziehbar, weil die ganze Idee einer Selbstrealisation des Geistes sehr schwer zu verteidigen sein dürfte. Also fragt man sich: wie können wir eine solche Form der Darstellung, die in der Darstellung selbst normative Gesichtspunkte freilegen soll, anders rechtfertigen? Das ist die Ausgangsidee. Sie findet sich in gewisser Weise, nämlich negativistisch, auch bei Marx, wenn er etwa im *Kapital* sagt, Kritik besäße nur die Form der Darstellung. Das ist das methodologische Vorbild, es liegt in diesen linkshegelianischen oder junghegelianischen Traditionen. Normative Rekonstruktion im engeren Sinne übernimmt mindestens zwei Rollen in dem Buch. Einerseits muss auf dem Weg der Rekonstruktion gerechtfertigt werden, warum Freiheit das angemessene Prinzip ist, um die verschiedenen ausgewählten institutionellen Sphären unserer Gesellschaft angemessen zu verstehen. Und ihre zweite Aufgabe, die in dem Buch dann viel ausführlicher bearbeitet ist, ist es, den Entwicklungsgang und die Konfliktgeschichte in der Realisierung der normativen Prinzipien unterschiedlicher sozialer Sphären zu verfolgen und nachzuzukonstruieren. Also spielt die normative Rekonstruktion auf zwei Ebenen eine Rolle.

Die erste Aufgabe versuche ich in der Weise zu bewältigen, dass ich in einem ersten Schritt durch die Nachkonstruktion der zentralen Debatten über das konstitutive Prinzip des normativen Selbstverständnisses moderner Gesellschaften klarzumachen versuche, dass individuelle Freiheit tatsächlich der Fokus so gut wie aller Diskussionen ist: Alle Selbstverständigungsdiskurse der Moderne zielen ab auf – häufig unterschiedliche – Bestimmung dieses einen Prinzips der individuellen Freiheit. Das wird in dem Eingangsteil geleistet.

Dann kommt die normative Rekonstruktion in einem zweiten Schritt zum Zuge, nämlich dort, wo ich einzelne Institutionen in ihrer normativen Geschichte zu verfolgen versuche. Die Frage ist jetzt, wie man eigentlich zur Auswahl der Institutionen oder der institutionellen Sphären gelangt. Hier sagt man sich – das, hoffe ich, kann der erste Teil leisten – dass die moralischen Grundlagen unserer Gesellschaften sich der allgemeinen Akzeptanz und der überragenden Bedeutung der Idee der individuellen Freiheit für uns ver-

danken. Diese Ausgangsprämisse ist nicht allzu riskant, sie wird geteilt von Durkheim, Habermas, Max Weber und vielen anderen, Hegel natürlich zuallererst. Aber in welchen Institutionen verfolgt man nun die Auseinandersetzung um die Auslegung und Anwendung dieser Prinzipien der Freiheit? Im Grunde spielt da eine Kombination von zwei Gedankengängen eine Rolle. Einerseits müssen es natürlich institutionelle Sphären sein, für die sich plausibel machen lässt, dass sie vom Bezug auf die Idee der individuellen Freiheit leben, das heißt, dass sie sich dem Umstand verdanken, dass sie – auch durch die Beteiligten – als Sphären individueller Freiheit interpretiert und in den sozialen Praktiken reproduziert werden. Nicht alle Sphären kommen unter diesem Gesichtspunkt überhaupt in Frage.

Es gibt aber möglicherweise sehr viele Sphären, die von diesem normativen Prinzip strukturiert sind. Also ist die Frage: Auf welche beschränkt man sich, und gibt es vernünftige Wege der Beschränkung? Hier orientiere ich mich mehr oder weniger an einem von Hegel nicht explizierten, aber bei ihm durchaus angelegten Gesichtspunkt: sich zu fragen, welche dieser von Freiheitsprinzipien durchorganisierten und nur aus ihnen heraus zu verstehenden Sphären für die Reproduktion unserer Gesellschaften so zentral sind, dass ohne sie diese Gesellschaften nicht lebensfähig wären. Und da stößt man auf mindestens drei Sphären – und auch das wird von anderen Gesellschaftstheorien geteilt – die sich auch abstrakter benennen lassen, als ich das tue. Zum einen bedarf es der Sozialisation und der Reproduktion der Mitglieder dieser Gesellschaft in persönlichen Beziehung – also noch knapper gesagt: Es bedarf der Aufzucht des Nachwuchses und der emotionalen Stabilität der Mitglieder. Zum zweiten bedarf es der ökonomischen Reproduktion. Und drittens bedarf es, im weitesten Sinne, der politischen Selbstorganisation dieser Gesellschaften. Also haben wir drei große Sphären, von denen nun zunächst plausibel gemacht werden muss, dass sie tatsächlich als Verkörperungen konstitutiver Ideen individueller Freiheit verstanden werden können. Das mache ich auf einem Weg, der mir im Buch gar nicht so klar war, sondern mir erst im Nachhinein vollständig durchsichtig geworden ist. Im Grunde genommen versuche ich für alle drei Sphären, die intellektuellen Gründungsdokumente und die Gründungssituationen nachträglich zu verstehen. Für die Sphäre persönlicher Freiheit sind das die Intellektuellen der romantischen Bewegung; im Markt sind das die Autoren, die früh daran gegangen sind, dem Markt eine gewisse philosophische Prägnanz und Ausdeutung zu geben, Adam Smith oder auch Hegel. Und für die politische Sphäre lässt sich etwas Ähnliches sagen. Ich muss eine plausible Deutung der Gründungssituation dieser sozialen Sphären geben, um zeigen zu können, dass sie in speziellen Ideen individueller Freiheit verankert sind.

[A. B.]: Eine daran anknüpfende Frage ist die nach den Materialien der normativen Rekonstruktion. Man sieht im Buch, dass Sie sich auf verschiedene Dinge berufen: einerseits auf frühere Denker und auf theoretische Auseinandersetzungen – das, was Sie gerade mit dem Stichwort ‚Gründungsdokumente‘ belegt haben. Andererseits beziehen Sie sich an manchen Stellen viel stärker auf soziale Praktiken und auf deren institutionelle Veränderung in der Zeit. Diese beiden Ebenen – der Praxis und der Reflektion der Praxis – existieren nebeneinander. Die Frage ist nun: An welcher Stelle beruft man sich worauf? Wo haben Sie sich wofür entschieden? ‚Gründungsdokumente‘ liegen eher auf der Ebene der Reflektion – aber kann es nicht sein, dass das den Blickwinkel auf die Praxis schon präkonfiguriert, weil sie schon an dem Ideal, das in der Reflektion gezeichnet wird, gemessen werden?

[A. H.]: Ich würde die Kluft zwischen den Praktiken und den Ideen nicht zu stark werden lassen. Ich glaube vielmehr, dass die Ideen nicht freischwebende Entdeckungen sind, sondern ihrerseits schon Reaktionen sind auf sich vollziehende Strukturwandlungen in den sozialen Praktiken. Und umgekehrt wiederum die sozialen Praktiken beeinflusst werden von diesen, ihrerseits sich auf Wandlungen beziehenden, Ideen. Ich glaube, dass sich das am stärksten und am leichtesten nachweisen lässt für das Projekt persönlicher Beziehungen, und das deswegen dort auch am überzeugendsten gelingt; vielleicht auch für die Sphäre der politischen Öffentlichkeit. Am schwierigsten ist es wahrscheinlich für den Fall des Marktes.

Im ersten und dritten Fall gibt es großartige historische Untersuchungen, die genau das zeigen wollen, was mir vorschwebt: nämlich, dass hier ein Umbruch in einer normativen Praxis stattfindet im Zusammenspiel von sich vollziehenden Wandlungen der Lebenswelt und der konstitutiven Ideen. Für die Sphäre der persönlichen Ideen ist das Niklas Luhmanns *Liebe als Passion* (Luhmann 2003), und für die Sphäre der politischen Öffentlichkeit Jürgen Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Habermas 1962). Beide Untersuchungen sind selbst so zu verstehen, dass sie eine Gründungsgeschichte zu rekonstruieren versuchen, und zwar in der doppelten Ausrichtung auf Ideen und soziale Praktiken. Insofern konnte ich daran gut anschließen. Ich glaube deswegen, relativ geschützt zu sein vor dem – irgendwie natürlich naheliegenden – Vorwurf, dass ich die sozialen Praktiken idealistisch überhöhe oder überdeute, und sie nur noch im Lichte von Ideen verstehe. Dem kann man nur dadurch etwas entgegen, dass man sich immer bemüht, Spuren der neuen Gründungsideen oder der neuen normativen Vorstellungen in den sozialen Praktiken selbst zu finden. Das kann man natürlich als Einzelner nur mehr oder weniger gut. Ich versuche, mich auf die historische und sozialhistorische Literatur zu stützen, in der solche Nachweise geführt werden.

Ich glaube, dass das für die Sphäre des Marktes am schwierigsten ist, unter anderem deswegen, weil man für die beiden anderen Sphären, der persönlichen Beziehungen und der politischen oder demokratischen Öffentlichkeit, häufig auch im Selbstverständnis der in diese Prozesse involvierten Personen den Niederschlag dieser Ideen nachweisen kann, sei es in Form der Literatur, sei es in Form sozialgeschichtlicher Untersuchungen, die es inzwischen ja viel umfangreicher gibt, über die Privatsphäre, über das Verständnis der Beteiligten der Privatsphäre am Ende des 18. Jahrhunderts, über das Bewusstsein der Beteiligten an politischen Emanzipationsprozessen zu Beginn des 19. Jahrhunderts – da gibt es, glaube ich, sehr gute, überzeugende Literatur, die das ganze Geschäft bewältigbar macht. Für den Markt halte ich das für viel, viel schwieriger und komplizierter. Und da müsste man wahrscheinlich auch noch mehr unternehmen, als es mir gelungen ist.

[A. B.]: Eine Nachfrage hierzu, etwas provokanter formuliert: Inwiefern bleibt man bei der Auswahl letztlich subjektiv? Sie verwenden zum Beispiel Habermas als Gewährsmann für die politische Sphäre, und das, obwohl Sie seine Untersuchungen in *Faktizität und Geltung* teilweise ablehnen oder zu unterschiedlichen Schlüssen kommen. Kann man hier nur noch subjektiv plausibilisieren? Sind das vielleicht die Grenzen dieses Vorgehen?

[A. H.]: Ich glaube, man muss nach bestem Wissen und Gewissen versuchen, das an historischen Untersuchungen in den philosophischen Horizont hineinzuholen, was einem verfügbar ist. Dadurch kommt man auch zu abweichenden Interpretationen. Im Fall von *Strukturwandel der Öffentlichkeit* bin ich an einigen Stellen zu erheblichen Abweichun-

gen gekommen, zum Beispiel was die Rolle des Nationalismus anbelangt, die mir dort dramatisch unterschätzt zu sein scheint. Und dadurch wird man, gewissermaßen durch den Einspruch des Materials selbst, zu solchen Korrekturen gezwungen. So wird man auch auf interessante Verkomplizierungen der Entwicklungsverläufe gestoßen. Das geschieht aber – so stellt sich mir das auch im Rückblick dar – dadurch, dass man mit möglichst offenem Auge versucht, das an Material irgendwie zu verarbeiten, was man überhaupt zur Kenntnis nehmen kann. Dabei sind einem natürlich enorme Grenzen gesetzt, dadurch, dass man das alleine betreibt. Die Schwierigkeit besteht vor allem darin, Material nicht aus theoretischem Interesse heraus zu unterdrücken. Und ich sehe die Herausforderung, die darin liegt, und die Gefahr, die darin liegt. Aber da ist gewissermaßen die Redlichkeit des einzelnen Forschers gefragt.

Ich habe die interessantesten Entdeckungen, nämlich abweichende Entwicklungen, oder überraschende Rückschläge, oder unerwartbare Verkomplizierungen, immer am Leitfaden dieser institutionalisierten Grundprinzipien gemacht. Aber man sollte vielleicht hinzufügen: Das Ganze ist und bleibt natürlich eine Geschichtsschreibung von einem stark normativen Gesichtspunkt aus. Dem fallen sicherlich viele historische Besonderheiten und Begebenheiten zum Opfer. Und ich würde natürlich nicht so weit gehen wie Hegel, der das dann alles bloß „einfache Erscheinung“ genannt hat, die der Philosoph gar nicht erst zur Kenntnis nehmen kann, weil darin keine Vernunft sitzt. Ich glaube, hier hilft nur, sich möglichst redlich daran zu halten, auch das sperrige Material in irgendeiner Weise in ein Verhältnis zu setzen zu dem verfolgten Interesse.

[A. B.]: Daran anschließend stellt sich die Frage: An welchem Punkt kann man sagen, dass eine Institution voll ausgeprägt ist und der theoretischen Vorstellung entspricht, und wo gibt es Rückschritte, Abweichungen, Pathologien? Woran kann ich, zum Beispiel bei der Familie, erkennen, dass eine bestimmte Konfiguration eine besonders freiheitsverwirklichende Ausprägung ist? Und ab welchem Punkt nicht mehr? Was sind hierfür die Kriterien? Obwohl Sie keine teleologische Perspektive einnehmen wollen, scheint es gerade im zweiten Teil des Buches eine parabelförmige Erzählung zu geben. Besonders auffällig ist das im Teil zur demokratischen Öffentlichkeit, wo es interessante Parallelen zu Colin Crouchs Beobachtungen über die Postdemokratie (Crouch 2004) gibt. Aber was zeichnet den Scheitelpunkt der Parabel aus?

[A. H.]: Methodisch finde ich das relativ leicht zu kennzeichnen, aber wahrscheinlich ist es in der historisch-empirischen Anbindung dann doch viel schwieriger. Methodisch hat man einen relativ einfachen Leitfaden, der besagt, dass sich alles, was nach Gesichtspunkten hermeneutischer Angemessenheit als ein Schritt der Realisierung des zugrundeliegenden Freiheitsversprechens verstanden werden kann, als ein Fortschritt in der Entwicklung der entsprechenden Institution interpretieren lassen sollte. Das heißt, immer dann, wenn wir zeigen können, dass bestimmte Forderungen oder bestimmte institutionelle Neuerungen tatsächlich dazu beitragen oder beigetragen haben, die jeweils versprochene Freiheit auf eine bessere Weise zu realisieren – sei es durch weitere Inklusion von Betroffenen, sei es durch Anhebung von Chancen der Gleichheit, sei es durch Erweiterung der Chancen der materiellen Absicherung –, dann sollten wir das als Schritte in einem Fortschrittsprozess interpretieren können. Wie gesagt, das scheint mir, abstrakt formuliert, relativ leicht.

Man muss im Einzelfall immer sehen, ob es hermeneutisch plausibel ist, bestimmte Entwicklungen in diesem Sinne zu verstehen, also im Sinne eines Fortschritts in der Rea-

lisierung des zugrundeliegenden Freiheitsversprechens. So gesehen sind auch Rückschritte zunächst einmal leicht zu diagnostizieren, nämlich immer dann, wenn sich irgendwie plausibel machen lässt, dass die bereits erreichten Chancen einer besseren Verwirklichung des Freiheitsversprechens wieder bedroht oder rückgängig gemacht werden. Auch das scheint mir der Idee nach nicht so schwierig durchführbar zu sein. Die Frage ist jedoch, ob man durch solche einfachen Messungen nicht eine Möglichkeit aus den Augen verliert, die historisch ja durchaus auch eine Rolle spielen können – nämlich die von Verbesserungen, die sich in Form anscheinender Rückschritte vollziehen. Es könnte ja sein, dass bestimmte Rückschritte zur Erreichung nachhaltiger Fortschritte unvermeidlich sind. Das ist eine Verkomplizierung, mit der ich nicht gerechnet habe und der ich mich nicht hinreichend gestellt habe.

[A. B.]: Gerade in der Sphäre des Marktes scheint das sehr gut vorstellbar.

[A. H.]: Ja, gerade in der Sphäre des Marktes wäre diese Frage aufzuwerfen, ob zum Beispiel die Flexibilisierung der Arbeit – um ein etwas provokantes Beispiel zu nehmen – am Ende der Erhöhung der Befriedigung von vielen Teilnehmern dient oder der größeren Absicherung gegen Arbeitslosigkeit oder etwas Ähnlichem. Ob damit etwas gesagt wird über das Kriterium, kann ich spontan nicht sagen, aber auf jeden Fall muss diese Verkomplizierung einen ein bisschen skeptisch machen bei der Anwendung des Kriteriums. Vielleicht muss man längere Strecken überblicken, als ich das häufig tue. Das gilt natürlich umso stärker, je näher man sich an die Gegenwart heranbegibt. Und vielleicht ist es nicht untypisch, dass ich Fehlentwicklungen vor allem in der Gegenwart diagnostiziere, während ich die vergangenen 150, 200 Jahre als Fortschrittsprozesse beschreiben zu können glaube, natürlich mit Hinweisen darauf, dass es auch Rückschritte gab. Aber das hängt vielleicht mit dem gerade berührten Problem zusammen.

[A. B.]: Das ist möglicherweise auch eine Frage der Ebene, auf der man sich bewegt. Wenn man beim Beispiel der Flexibilisierung von Arbeitszeiten bleibt: Da ist die Frage, ob man das isoliert betrachten kann, oder ob es nicht gerade das Zusammenspiel verschiedener Maßnahmen ist, das sich in die eine oder andere Richtung auswirken kann. Da stellt sich dann die Frage der Ebenen: Wie ‚mikro‘ oder ‚makro‘ bewegt man sich? Und auch das Problem von Ideal und Praxis kommt hier durch die Hintertür wieder herein, denn wenn gefragt wird, wie ein bestimmtes Freiheitsideal verwirklicht wird, ist das doch wieder ein idealisierter Maßstab, an dem die Realität gemessen wird und mehr oder weniger hoch bewertet wird im Licht dieses Versprechens oder im Licht einer historisch vorgängigen Praxis.

[A. H.]: Es gibt hier noch eine weitere Absicherung – hoffe ich zumindest – gegen die Gefahr, dass man die Spanne zwischen Praktiken und Ideen zu groß werden lässt. Und das ist die, dass es immer auch erforderlich ist zu zeigen, dass die Beteiligten die Legitimität der Praxis weiterhin unter Rückbezug auf die freigelegte normative Grundidee verstehen. Wenn das nicht mehr der Fall sein sollte, versagt die ganze Konzeption. Das wird an einer Stelle im Buch auch wirklich zu einem dramatischen Problem, nämlich beim Markt. Wenn sich nicht mehr zeigen ließe, dass die Marktteilnehmer selbst ihre eigenen Praktiken im Markt sinnvoll als Vollzüge einer sozialen Freiheit verstehen, dann hat die alte Gründungsidee des Marktes ihre Geltung verloren. Und dann macht das Geschäft der normativen Rekonstruktion keinen Sinn mehr. Dasselbe gilt natürlich auch für persönliche Beziehungen. Wenn es tatsächlich so sein sollte, dass Liebesbeziehungen nicht mehr

nach dem Muster einer wechselseitigen Ergänzung in der Selbstverwirklichung verstanden werden, sondern von den Beteiligten ausdrücklich nach dem Muster egozentrischer Nutzenmaximierung interpretiert werden, wofür es vielleicht einige Indikatoren geben könnte – Eva Illouz etwa hat versucht, in eine solche Richtung zu weisen (Illouz 2001) – dann leben die sozialen Praktiken nicht mehr vom normativen Bezug auf diese Gründungsidee. Insofern muss ich immer auch gleichzeitig zeigen können und thematisieren das besonders in Bezug auf den gegenwärtigen Markt, dass diese Gründungsideen noch immer das Selbstverständnis der an der Praxis Beteiligten befruchten.

[A. B.]: Bevor wir den Block zur Methodologie abschließen, hier noch zwei kurze Rückfragen. Zunächst: Was ist eigentlich die Reichweite einer Theorie, die im Zuge einer normativen Rekonstruktion gewonnen wird? Offensichtlich macht diesbezüglich die Auswahl des Materials – gerade wenn wir über unterschiedliche geographische oder kulturelle Räume sprechen – einen großen Unterschied. Im Buch verwenden Sie an verschiedenen Stellen Formulierungen wie etwa „unsere gegenwärtigen Gesellschaften“. Worauf genau beziehen Sie sich damit?

[A. H.]: Der Bezugsrahmen soll umfassender sein als Deutschland – das hätte mich überhaupt nicht befriedigt. Ich habe erst im Laufe des Arbeitens selbst festgestellt, dass der Bezugsrahmen in einem vagen Sinn die westeuropäischen Gesellschaften sind. Das war keine Absicht, es drängte sich auf, wenn man darauf stieß, dass sich einzelne geschichtliche Erzählungen oder geschichtliche Gegebenheiten in einer Vielzahl von Gesellschaften Westeuropas in ähnlicher Weise spiegelten. Es mag nun sein, dass das nur ein Effekt der vorliegenden Geschichtsschreibung ist. Das wäre natürlich fatal, wenn also die Geschichtsschreibung sich nur auf Westeuropa konzentrierte und allein hier etwa Gemeinsamkeiten in der Entwicklung der Freundschaft oder der Familie zu entdecken versuchte, so dass die Fiktion einer ausschließlich westeuropäischen Entwicklungslinie entstünde, der ich dann auch noch aufsitzen würde. Das sollte einem gewiss nicht passieren, ist vielleicht aber schwer vermeidbar. Ich bin aber durch das Material gewissermaßen von selbst darauf gelenkt worden, mich auf soziale Prozesse beziehen zu müssen, von denen man behaupten kann, dass sie sich mehr oder weniger – mit zeitlichen Verzögerungen, mit Unterschieden in der jeweiligen Art der Durchsetzung – in ganz Westeuropa vollzogen haben. Das wäre zunächst einmal der Bereich, für den ich den Anspruch dieser normativen Rekonstruktion erheben würde. Wie weit man das verallgemeinern kann, ist mir unklar. Relativ klar ist, dass es natürlich nur für Gesellschaften überhaupt ein sinnvolles Unternehmen ist, von denen sich sagen lässt, dass diese Grundunterteilung in institutionelle Sphären der individuellen Freiheit gegeben ist. Für alle anderen Gesellschaften macht ein solches Unterfangen keinen Sinn.

[A. B.]: Man könnte natürlich sagen, dass es möglicherweise Gesellschaften gibt, wo das noch im Werden begriffen ist.

[A. H.]: Das ist richtig. Es ist, ehrlich gesagt, vom doch leicht Hegel-orthodoxen Hintergrundverständnis des Unternehmens her so, dass auch ein gewisses Vertrauen darin besteht, dass solche Prozesse relativ unvermeidbar sind. Das klingt nun wieder stark nach Teleologie, aber sagen wir mal: Ich spreche vorsichtig von einer Unvermeidbarkeit bestimmter Entwicklungsprozesse – die allerdings sich nur dann vollziehen können, wenn sie sich in Freiheit vollziehen, das heißt, wenn sie nicht das Resultat von Aufoktroierung und Beherrschung sind.



[A. B.]: Wir hatten gerade schon über Fehlentwicklungen gesprochen, die in der institutionellen Entwicklung der sozialen Freiheit auftreten können und die eine normative Rekonstruktion sichtbar machen kann. Im ersten Teil des Buches, gerade im Durchgang durch die rechtliche und moralische Freiheit, geht es ja aber nicht so sehr um Fehlentwicklungen, sondern dort ist die Rede von Pathologien vorherrschend. In welchem Verhältnis stehen diese beiden Begrifflichkeiten – Pathologie auf der einen, Fehlentwicklung auf der anderen Seite – zueinander?

[A. H.]: Ich hatte mir bei der Arbeit zurechtgelegt, dass wir von Pathologien sinnvollerweise dort reden können, wo sozusagen Fehlinterpretationen des zugrundeliegenden Freiheitsversprechens durch bestimmte Beschränkungen des Freiheitsprinzips selbst provoziert werden. Und das ist typischerweise im Recht und in der Moral der Fall, weil sie jeweils Freiheitsformen verkörpern, die – nach meiner Lesart und nach dem Hegelschen Modell – in sich unvollständig sind, weil sie aus sich heraus keine sozialen Praktiken konstituieren, aber dazu einladen, fälschlicherweise für das Ganze gehalten zu werden. Eine soziale Pathologie entsteht nach diesem Verständnis, wenn ein Element bloß möglicher Freiheit für das Ganze der sozialen Freiheit genommen wird.

Das, so denke ich, ließe sich für die anderen sozialen Sphären nicht in derselben Weise sagen, da hier die zugrunde liegenden Freiheitsprinzipien von Haus aus schon soziale Praktiken generieren. Also kann es hier nicht geschehen, dass man eine bloße Möglichkeit schon für die ganze Realität der Freiheit nimmt. Ich bin nachträglich mit ziemlich eindrucksvollen Argumenten mit der Frage konfrontiert worden, ob nicht zumindest der Markt eine Ausnahme von dieser scheinbar so sauberen Unterscheidung darstellt, ob nicht also bestimmte Fehlentwicklungen auf dem Markt als Pathologien verstanden werden müssen. Das kann damit zusammenhängen, – und interessanterweise unterscheidet das den Markt von den beiden anderen institutionellen Sphären, die ich rekonstruiere – dass, was den Markt angeht, vielleicht von Anfang an zwei Freiheitsmotive zur Deutung herangezogen wurden, die dann von Beginn an miteinander in Spannung standen: ein rein individualistisch-negatives und ein stärker soziales. Wenn wir zum Beispiel Smith oder Hegel betrachten, dann wird der Markt dort verstanden als Vollzug einer sozialen Freiheit, aber es gibt natürlich andere Autoren, die den Markt von Anfang an viel stärker aus dem Prinzip der konkurrierenden Verfolgung individualistisch-negativer Freiheitsaspekte heraus verstehen. Insofern könnte man vielleicht sagen, dass hier diese steile Unterscheidung zwischen Fehlentwicklung und Pathologien anhand des zugrundeliegenden Freiheitsprinzips schwieriger zu begründen ist, und dass man vielleicht auch von einer Pathologie des Marktes hätte sprechen können, nämlich immer an den Stellen, an denen ein bloß individualistisches Freiheitsverständnis zur Deutung und zum Selbstverständnis der entsprechenden sozialen Praktiken herangezogen wird.

[A. B.]: Was die Pathologiediagnose betrifft, greifen Sie ja vor allem auf ästhetische und literarische Zeugnisse zurück und sprechen diesbezüglich von einem „Königsweg der Pathologiediagnose“. Vielleicht könnten Sie das etwas weiter ausführen, und vor allem darauf Bezug nehmen, nach welchen Kriterien Sie hier die Filme und Bücher, die Sie heranziehen, ausgewählt haben? Hier hat es ja durchaus Einwände gegen Ihr Vorgehen gegeben, mit dem Hinweis darauf, dass auch andere Interpretationen dieser Zeugnisse möglich gewesen wären, und dass Ihre Deutungen – etwa von Jonathan Franzens *Freiheit* (Franzen 2010) – oft zu optimistisch seien.

[A. H.]: Im Grunde sind das drei Fragen und ich glaube, nur zu zweien kann ich etwas Sinnvolles sagen. Das eine betrifft den Stellenwert literarisch-ästhetischer Zeugnisse für die Pathologiediagnose. Das hängt damit zusammen, dass Pathologiediagnosen auf Phänomene abzielen, die mit anderen Mitteln als denen der ästhetischen Vergegenwärtigung sehr schwer greifbar sind, nämlich auf Phänomene des Unbehagens und eines Typs von Leiden, das sich nicht etwa in klinischen Daten oder irgendwelchen sozialen Daten niederschlagen kann. Insofern habe ich mich mit dem Hinweis auf den „Königsweg“ auf eine ganze Tradition berufen, in der immer die Meinung vorherrschte, dass man bestimmte soziale Erschütterungen und soziale Formen des Unbehagens an der Gesellschaft am ehesten in ästhetischen Zeugnissen gespiegelt findet. Das würde ich auch weiterhin behaupten wollen. Man kann natürlich den Versuch unternehmen, das noch einmal mit bestimmten Typen sozialwissenschaftlicher Daten zu untermauern. Die Hoffnung, man könnte hier soziale Daten gewinnen, scheint mir aber insgesamt eine sehr häufig spekulative Angelegenheit zu sein.

Zur besonderen Aufgabe der Pathologiediagnose: Das hängt, glaube ich, mit dem Objekt von Pathologiediagnosen zusammen. Das Objekt von Pathologiediagnosen sind im Grunde genommen Stimmungen, und Stimmungen sind schwer greifbare Phänomene. Ich kann mir nicht vorstellen, dass es gute soziologische Untersuchungen zu Stimmungen gibt. Wenn, dann sind sie phänomenologische Beschreibungen in der Soziologie, wie bei Simmel, der so etwas unternommen hat, wie Stimmungen zu beschreiben. Aber dann wird die Soziologie selbst phänomenologisch, und das heißt, sie nähert sich einer Methode an, von der man sagen kann, dass sie in bestimmten ästhetischen Zeugnissen präsent ist. Hinzu kommt natürlich die Absicht, bestimmte Entwicklungsverläufe – seien sie nun positiver oder negativer Art – durch das Heranziehen oder den Verweis auf literarische Quellen zusätzlich zu belegen. Das hat eine bestimmte Willkürlichkeit, die sich gar nicht ausschließen lässt. Manchmal verdankt es sich der eigenen Lektüregeschichte, starken Erinnerungen an etwas, was einem selbst geholfen hat, Dinge in einem anderen Licht zu betrachten. Das gilt für bestimmte Romane, die ich herangezogen habe, etwa im Umfeld der persönlichen Beziehungen, wo einem vielleicht der besondere Stellenwert der Liebe für das, was wir soziale Freiheit nennen, in einer besonders eindrucksvollen Weise aufgegangen ist. Das gilt auch für die Dokumentation sozialen Elends in der Marktsphäre. Wenn man etwa an Dickens denkt – das sind Sachen, die relativ auf der Hand liegen, die haben eher dokumentierenden Charakter: Sie sollen das Gewicht bestimmter diagnostischer Behauptungen oder bestimmter Behauptungen auf dem Weg der normativen Rekonstruktion unterstreichen. Und ich glaube, dem Vorwurf, dass das in gewisser Weise zufällig ist, kann ich kaum etwas entgegensetzen, das hängt mit eigenen Vorlieben zusammen. Die dritte Frage...

[A. B.]: ... nach der Interpretation der Quellen...

[A. H.]: ...dazu ist schwer etwas zu sagen. Ich weiß gar nicht, ob so ein Buch es zusätzlich leisten könnte, die eigene Deutung literarischer und ästhetischer Quellen ausführlicher zu rechtfertigen. Das ist im Grunde ja ein anderes Medium, in dem sich das vollzieht. Darüber müsste man im konkreten Fall streiten, und natürlich lässt jedes ästhetische Zeugnis, das ich anführe, mit Sicherheit andere Deutungen zu. Nicht alle, glaube ich. Bei einigen – bei Dickens etwa – ist klar, was der Autor uns sagen möchte. Bei Franzen kann ich schon verstehen, dass man vielleicht andere Deutungen hat, wobei ich dachte, meine Deutung sei offen genug, solche Ansprüche abzuwehren.

[A. B.]: Wenn wir gerade über Franzen sprechen: Es ist auffällig, dass Sie einerseits als Bezugsrahmen Ihrer Rekonstruktion Westeuropa nennen, dann aber mit Werken von Franzen, oder auch von Philip Roth, auf amerikanische Gesellschaftsromane zurückgreifen.

[A. H.]: Das hängt mit der Sonderentwicklung der amerikanischen Literatur im Unterschied zur westeuropäischen Literatur zusammen. Die amerikanische Literaturentwicklung, gerade im Roman – auch in der Poesie im Übrigen – hat ja beinahe durchgehend einen realistischen Zug behalten. Wenn man nach Gesellschaftsromanen sucht, dann findet man sie heute zunächst in den USA und nur versprengt auch in Westeuropa.

[A. B.]: *Der Turm* (Tellkamp 2008) ist ein Gesellschaftsroman.

[A. H.]: Aber warum ist er einer, der einem sofort und so schnell einfällt? Weil er eine singuläre Erscheinung ist! Das hängt, glaube ich, damit zusammen, dass die reflexive Entwicklung der Literatur in Westeuropa viel stärker und hier die Infragestellung der realistischen Tradition viel radikaler war als in den USA. In den USA hat es eine grundsätzliche Hinterfragung realistischer Absichten in der Literatur und im Roman wahrscheinlich nur selten gegeben. Ausnahmen wie Gertrude Stein oder so jemand, das waren Leute, die engen Kontakt mit Europa hatten. Im Ganzen ist es daher nicht zufällig, dass man auf amerikanische Quellen zurückgreift.

[A. B.]: Kommen wir zu einigen inhaltlichen Punkten. Ein Punkt, der in unserer Diskussion des Buches immer wieder aufgekommen ist, ist das Verhältnis zwischen rechtlicher, moralischer und sozialer Freiheit. Sie hatten gerade schon angesprochen, weshalb Sie denken, dass rechtliche und moralische Freiheit für sich genommen defizitär sind. Ist es aber tatsächlich so, dass rechtliche und moralische Freiheit mit Blick auf soziale Freiheit rein „parasitär“ sind, wie Sie das teilweise formulieren? Man könnte ja durchaus argumentieren, dass bestimmte Elemente rechtlicher und moralischer Freiheit – wie die Schutzfunktion des Rechts oder eben auch die Möglichkeit der Infragestellung von Normen durch die moralische Freiheit – auch Vorbedingungen für soziale Freiheit sind und so eine stärkere Gegenseitigkeit zwischen den Freiheiten besteht, als zumindest im ersten Teil des Buches suggeriert wird.

[A. H.]: Das ist vollkommen richtig. Und ich glaube, ich hätte dazu wahrscheinlich mehr sagen müssen, das ist mir inzwischen klar. Bei der rechtlichen Freiheit versuche ich, es an vielen Stellen deutlich zu machen. Ich glaube, es gibt auch Formulierungen – ich hoffe, es gibt diese Formulierungen! – die zumindest, was die rechtliche Freiheit angeht, einen Punkt sehr deutlich machen sollen: Es ist ohne Frage so, dass die Freisetzung der versprochenen sozialen Freiheit sich sehr häufig der rechtlichen Absicherung der beteiligten Subjekte verdankt. Das heißt, bestimmte Schwellen in der Entwicklung des Freiheitspotenzials einzelner Sphären werden markiert durch rechtliche Fixierungen. Häufig dient das Recht auch der weiteren Unterstützung des jeweils zugrundeliegenden Freiheitsmotivs. Insofern wäre es wirklich irreführend zu sagen, dass das Recht allein parasitär ist. Vielmehr durchzieht es alle drei Sphären sozialer Freiheit und dient immer wieder dazu, entweder errungene Fortschritte zu stabilisieren oder kompensatorisch überhaupt erst zu ermöglichen. Auf die moralische Freiheit habe ich, ehrlich gesagt, fälschlicherweise keine weiteren Gedanken verwendet. Das würde ich heute korrektiv so darstellen, dass das, was in der moralischen Freiheit als eine Grundfigur angelegt ist, nämlich das institutio-

nell-kulturell verbürgte Recht, moralische Kritik üben zu können, in den unterschiedlichen Sphären sphärenspezifisch zum Tragen kommt, wenn jeweils Kritik geübt wird. Das Wichtige ist nur, dass es nicht in abstrakter Form, nämlich als Berufung auf allgemeine Normen zum Zuge kommt, sondern in jeweils relokalisierter Form, als eine in den jeweiligen Sphären selbst beheimatete Form moralischer Kritik.

[A. B.]: Also von vornherein als immanente Kritik?

[A. H.]: Ja. Das, was in der Idee moralischer Freiheit vorgesehen ist, ist als solches tatsächlich relativ bodenlos, es sei denn, es findet Verankerung in den Normen der jeweils etablierten sozialen Praxis, nämlich als immanente Kritik. Aber die Kraft, die da mobilisiert wird, verdankt sich natürlich dem Anspruch und dem Recht, an den existierenden Deutungen und Institutionalisierungen der jeweiligen Freiheitsversprechen normativ Kritik äußern zu können.

[A. B.]: Ist die Kritik an der moralischen Freiheit im Buch somit stärker hingeführt auf ein bestimmtes Verständnis moralischer Freiheit, nämlich die Idee der Unparteilichkeit mit dem Standpunkt im Nirgendwo?

[A. H.]: Klar, das ist eine Kritik an der Verabsolutierung dieses Motivs der Freiheit. Bei der Verabsolutierung kommt all das negativ zum Zuge, was der moralischen Freiheit innewohnt.

[A. B.]: Wenn wir jetzt an einem Punkt sind, wo wir grundsätzlich über Kritik sprechen: Vielleicht können wir noch einmal darüber reden, was überhaupt das kritische Potenzial einer rekonstruktiv gewonnenen Theorie ist, und was die kritische Rolle des Philosophen ist, der so vorgeht. Im Buch schreiben Sie, dass es darum geht, bestimmte ungenutzte Praxispotenziale freizulegen. Geht das Aufweisen solcher Potenziale über ein Angebot hinaus, das man der Gesellschaft machen kann? Wie sehen Sie die gesellschaftliche Rolle des Philosophen vor dem Hintergrund einer solchen Herangehensweise?

[A. H.]: Wahrscheinlich müsste ich auch hier wieder in zwei Stufen antworten. Einerseits legt die jeweilige normative Rekonstruktion sukzessiv in Erscheinung tretende Bedingungen der Realisierung von Freiheit in den entsprechenden Sphären frei. Und die Bedingungen, die auf diesem Wege rekonstruktiv freigelegt werden, sind insgesamt so anspruchsvoll, dass sie als solche schon Kriterien liefern, deren Realisierung weit über die Gegenwart hinauszielen würde. Man kann sich das am besten deutlich machen am Beispiel der Sphäre der politischen Öffentlichkeit. Es gibt dort eine Passage, in der ich auf fünf oder sechs Seiten versuche, die Bedingungen zu skizzieren, die nötig wären, um tatsächlich soziale Freiheit innerhalb der Öffentlichkeit zu garantieren. Das sind äußerst anspruchsvolle Bedingungen, die aber gewissermaßen nur rekonstruktiv freigelegt werden, indem sie immer wieder an bestimmten sozialen Ereignissen oder Einsichten deutlich gemacht werden, die im Prozess der Realisierung der politischen Öffentlichkeit gewonnen wurden. Wenn man sich diese Bedingungen zusammengenommen anschaut, ist hier bereits ein Anspruch formuliert und freigelegt, den zu erfüllen die Aufgabe zukünftiger Generationen sein wird – denken Sie nur an so etwas wie die Qualität der Medien, die eine solche Bedingung darstellt.

Dasselbe gilt aber auch für den Markt. Dort habe ich eine bestimmte Passage aus dem Grund eingefügt, die Ansprüche, die aus der bereits hinter uns liegenden Geschichte herausgezogen werden können, einmal gesammelt kurz darzustellen. Sie können als Hin-

weise auf normative Ansprüche gelten, die erfüllt sein müssten, wenn der Markt tatsächlich soziale Freiheit garantieren soll. Und dann macht man sich klar, dass dazu so etwas gehört wie eine Form der Demokratisierung der Wirtschaft, der Etablierung relativ sinnvoller Arbeitsplätze und so weiter, und dann sieht man, wie anspruchsvoll das Kriterium plötzlich ist. Und das ist allein auf rekonstruktivem Wege gewonnen. Das heißt, es ist gewonnen auf einem Wege, der sich zu vergegenwärtigen versucht, welche Forderungen mit guten Gründen im Laufe der Entwicklung der jeweiligen Sphäre erhoben wurden, um die Bedingungen dafür geltend zu machen, dass soziale Freiheit in der jeweiligen Sphäre möglich ist. Insofern ist es, glaube ich, eine Fehldeutung – ich nehme das immer als Fehldeutung wahr –, wenn man mir sagen möchte, mehr als eine Rechtfertigung bereits in der Vergangenheit erreichter Formen der Realisierung von Freiheit werde hier gar nicht geliefert. Wenn man sich das genau anschaut, sind Kriterien freigelegt, die weit über das hinausweisen, was gegenwärtig oder auch in der Vergangenheit bereits etabliert war.

Das ist der erste Teil der Antwort. Der zweite Teil wäre, dass ich natürlich bewusst die Frage offenlasse, ob es nicht für die Verwirklichung der versprochenen sozialen Freiheit andere institutionelle Formen geben könnte als die, mit denen ich mich im Buch beschäftige. Das ist eine Frage, die, glaube ich, nicht in den Aufgabenbereich des Philosophen fällt, der diese Geschichte schreibt, weil er sie nur bis in die Gegenwart hinein verfolgt. Und solange sich solche Alternativen nicht geschichtsmächtig auf tun – wie etwa die Idee der Kibbuzim als Alternative für die etablierten Familienformen – würde das Berufen auf sie in den Hegelschen Worten ein bloßes Sollen sein. Deswegen beschränke ich mich darauf, sie historisch kurz zu erwähnen, sie aber nicht weiterzuverfolgen, weil sie bislang keine Geschichtsmächtigkeit angenommen haben.

[A. B.]: Das heißt, man muss sich im Prinzip auch auf eine gewisse kritische Praxis verlassen oder hoffen, dass so etwas noch möglich ist?

[A. H.]: Ich würde die beiden Schritte, die ich unterschieden habe, schon auseinanderhalten. Anweisungen dafür, wie die Sphären zu gestalten wären, gibt es aus der historischen Verfolgung der Auslegungsgeschichte und Konfliktgeschichte bereits genug. Das heißt, man hat ein Bündel von normativen Einsichten bereitstehen, die erst zukünftig abgearbeitet werden könnten. Damit geht man schon weit hinaus über das Netzwerk gegenwärtiger institutioneller Verhältnisse. Die Frage, ob es anderer Formen der institutionellen Realisierung der jeweiligen sozialen Freiheit bedürfte, fällt wirklich außerhalb meiner eigenen Regie. Das muss man der Imaginationsfähigkeit zukünftiger sozialer Bewegungen, der Imaginationsfähigkeit der sozialen Praxis, überlassen.

[A. B.]: Soziale Bewegungen beziehungsweise eine bestimmte Form von kritischer Praxis könnten sich also auf diesen Horizont berufen, der durch die normative Rekonstruktion aufgespannt wird. Aber was dann passiert, ist in gewisser Weise kontingent, weil es zukunftsgewandt und entsprechend nicht absehbar ist? Oder ist möglicherweise mit Blick auf die gegenwärtige Situation und die Möglichkeiten, die sich für eine solche Praxis bieten, nur noch Resignation möglich?

[A. H.]: Nein. Ich glaube, ich hätte an einigen Stellen mehr tun müssen, um Keime einer zukunftsweisenden Realisierung der zugrundeliegenden Freiheitsversprechen schon in der Gegenwart auszumachen. Das gilt vor allen Dingen für die Sphäre des Marktes, das habe ich eben schon erwähnt. Hätte ich mir klar gemacht, dass es doch mehr Formen sozialer Experimente mit – sei es marktsozialistischen oder kooperativen – Formen der Ein-

hegung des Marktes gibt, als sie mir vor Augen standen, dann hätte ich stärker auf diese verweisen müssen, auch mit Ausblick auf die Zukunft – hier hat mir nach Abschluss meines Buches die Lektüre der eindrucksvollen Studie von Erik O. Wright, *Envisioning Real Utopias* (Wright 2010), sehr weitergeholfen, in der eine Reihe von experimentellen Projekten aufgeführt werden, die heute in Richtung einer stärkeren Vergesellschaftung des Marktes unternommen werden. In keinem Fall scheint es mir geboten, Projekte rein theoretischer oder ideeller Art einfach noch dranzufügen. Das verträgt sich nicht mit dem Unternehmen. Aber das andere habe ich an bestimmten Stellen vielleicht zu stark vernachlässigt, am ehesten für den Bereich des Marktes. Man könnte sich fragen, ob ich nicht auch im Bereich der politischen Öffentlichkeit und der Rechtsstaatlichkeit auf alternative Formen der Demokratie, die bereits in praktischer Überprüfung sind, hätte verweisen können. Was die persönliche Sphäre anbelangt, wüsste ich nicht, dass ich da etwas an gegenwärtigen Experimenten tatsächlich unterschlagen oder nicht hinreichend zur Kenntnis genommen habe, weil die Experimente mit anderen Formen der Institutionalisierung von Kindererziehung im Augenblick eher brachliegen, wie mir scheint.

[A. B.]: Gerade der Punkt Familie ist im Lesekreis durchaus kritisch diskutiert worden. Auch hier stellt sich wieder die Frage, inwiefern der normative Horizont, den die Rekonstruktion aufspannen kann, nicht doch stärker an bestimmte Institutionen und deren historische Entwicklung gebunden ist, als man das möglicherweise zuerst denkt, und man doch sehr schwer darüber hinausgehen kann. Gerade hier scheint das Verhältnis zwischen Fehlentwicklungen einerseits und abweichenden Entwicklungen, die sich aber im Nachhinein als positiv erweisen, andererseits interessant zu sein. Ist das nicht ein Hinweis darauf, dass auch zukünftig solche ‚neuen‘ Institutionen möglich sind?

[A. H.]: Vielleicht lässt sich das am besten am Beispiel der Kibbuzim erörtern. Man könnte rückblickend sagen, dass sich dort Experimente abgezeichnet haben, die darauf zielten, das Versprechen sozialer Freiheit in persönlichen Beziehungen noch viel radikaler zu interpretieren als es im Gehäuse der bürgerlichen Familie – auf die ich mich ja im Wesentlichen beziehe – möglich ist: andere Formen familiärer Strukturen, Preisgabe der Dreigliedrigkeit des Familiensystems, stattdessen Großgruppen, die gemeinsames Eigentum haben, die die Kindererziehung vergesellschaften, bei denen es gemeinsame Verantwortung unter verschiedenen Paaren für die Kindererziehung gibt – Experimente, die interessant sind, und die ich überhaupt nicht zur Erwähnung bringe. Das ist, könnte man sagen, eine bestimmte Beschränkung schon im Material. Die interessante Frage ist natürlich, systematisch gesehen, ob man das verstehen kann als Erweiterungen und Radikalisierungen des institutionellen Versprechens sozialer Freiheit in den jeweils angelegten institutionellen Sphären, von denen ich in den persönlichen Beziehungen drei unterscheide, oder ob das die Hervorbringung ganz neuer Institutionen ist. Das ist eine systematisch schwierige Frage. Wenn es eine soziale Bewegung in Richtung der Kibbuzim gäbe, müsste man sagen: Hier wird experimentiert mit einer neuen sozialen Institution, und nicht: Es ist bloß eine Erweiterung.

[A. B.]: Und auch nicht nur eine Uminterpretation?

[A. H.]: Und auch nicht nur eine Uminterpretation der vorherrschenden Institution. Ich glaube, es hängt mit den historischen Umständen zusammen, dass ich darauf nicht gestoßen bin. Ich sehe so etwas im Augenblick nicht. Ich hätte vielleicht ein bisschen stärker aufmerken müssen im historischen Durchgang, dass es solche Experimente gab. Ich weiß,

dass ich die Wohngemeinschaften erwähnt habe, als Expansion oder Neudeutung. Aber die entscheidende Frage ist, systematisch gesehen: Ab wann ist eine radikalisierte Ausdeutung der versprochenen sozialen Freiheit in sozialen Beziehungen dazu angetan, eine neue Institution hervorzubringen, die historisch noch gar nicht wahrnehmbar ist.

[A. B.]: Die Frage stellt sich natürlich aus der Perspektive von Politik-Mitgestaltenden in etwas anderer Form. Wenn wir sagen, dass traditionelle Modelle einer bestimmten Kernfamilie an vielen Stellen nicht mehr verwirklicht oder verwirklichtbar sind, wie versuchen wir dann als Politik-Gestalter damit umzugehen? Versuchen wir, das doch wieder irgendwie zu ermöglichen, oder überlegen wir uns, wie sich bestimmte Funktionen, die die Kernfamilie erfüllt hat, vielleicht anderweitig zur Verfügung stellen lassen? Hier könnte man ja mit neuen Ideen experimentieren und etwa sagen: Wir können uns im Moment keine neue Institution vorstellen, die allein die Aufgabe der traditionellen Familie übernimmt, aber vielleicht lässt sich das auf verschiedene Institutionen aufteilen – etwa auf Kinderkrippen und ähnliche Institutionen. So oder so ähnlich könnte sich aus einer Politikgestaltungsperspektive die Situation darstellen, wenn man einerseits den – durch eine normative Rekonstruktion gewonnen – normativen Horizont ernst nimmt, andererseits aber sich von bestimmten Institutionen zu lösen versucht, weil man feststellt, dass diese nicht mehr funktionieren.

[A. H.]: Vieles an der Beschreibung würde ich teilen. Und ich glaube ja auch, dass die normative Rekonstruktion immer wieder auf solche historischen Momente gestoßen ist, an denen tatsächlich Neues hervorgebracht worden ist. Nichts, was ich für würdig hielt zu sagen: Es ist eine neue Institution; wohl aber eine radikale Erweiterung. Die Hervorbringung der Institution der homosexuellen Ehe ist eine solche Neuerung, und sicherlich verdankt sie sich einer Neudeutung dessen, was soziale Freiheit in dieser Sphäre ausmachen sollte. Ich würde ein bisschen abweichen von dieser Perspektive, die in der Rede vom Politik-Gestalten angelegt ist. Ich glaube, dass sich das intentional nicht herstellen lässt, sondern dass es sich, wenn überhaupt, den Experimenten verdankt, mit denen die Betroffenen selbst es unternehmen, als zu eng empfundene Gehäuse aufzusprenken und neue institutionelle Formen zu finden. Da kommt die politische Gestaltung – und das ist hier im Wesentlichen die rechtliche Ausgestaltung – immer zu spät. Sie kann nachträglich solche Experimente in eine gewisse rechtliche Form gießen. Aber ob man hier selbst unter dem Gesichtspunkt der experimentellen Politikgestaltung herangehen kann, ist mir eher unklar. Ich glaube eher, es verdankt sich immer der radikalen Imagination der Beteiligten, die so etwas hervorbringen. Noch ein Wort zu den Kibbuzim: Es spricht vieles dafür, auch wenn man die Dokumente des Untergangs der ganzen Bewegung liest, dass man es als einen fehlgeschlagenen Versuch der Neuinstitutionalisierung sozialer Freiheit in persönlichen Beziehungen verstehen kann. Ich bin mir aber unsicher. Wenn man diese Dokumente liest und sich versichert, was da stattgefunden hat, so stellt man ja relativ resignativ fest, dass diese Experimente gescheitert sind, wie auch viele Experimente einer radikalen Version der Wohngemeinschaft.

## Literatur

- Crouch, Colin, 2004: *Post-Democracy*, Cambridge.
- Foucault, Michel, 1991: Governmentality. In: Graham Burchell / Colin Gordon / Peter Miller (Hg.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, 87–104.
- Franzen, Jonathan, 2010: *Freiheit*, Hamburg.
- Habermas, Jürgen, 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt (Main).
- Illouz, Eva, 2001: *Warum Liebe wehtut – Eine soziologische Erklärung*, Berlin.
- Luhmann, Niklas, 2003: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt (Main).
- Tellkamp, Uwe, 2008: *Der Turm. Geschichte aus einem versunkenen Land*, Frankfurt (Main).
- Wright, Eric O., 2010: *Envisioning Real Utopias*, London.



# Was ist demokratische Legitimität?

Eine Auseinandersetzung mit der Demokratietheorie Pierre Rosanvillons

*Paula Diehl, Daniel Schulz\**

Französische Beiträge zur Demokratietheorie hatten es lange Zeit schwer in Deutschland. Sie unterlagen schon früher dem Verdikt, eher der postmodernen Ästhetik als der normativen politischen Theorie anzugehören. Auch die Arbeiten von Pierre Rosanvallon wurden in der jüngeren Diskussion als „narrative Demokratietheorie“ (Rochlitz 2003) qualifiziert, die aufgrund defizitärer philosophisch-prinzipieller Begründungsleistung keine normative Theoriebildung leisten könne. Zu fragen wäre aber, ob es sich dabei tatsächlich um ein Defizit handelt, oder ob es der deutschen Diskussion nicht vielmehr umgekehrt an historisch argumentierenden Studien zur Demokratie mangelt. Ihre normative Dimension bezöge eine solche Position gerade nicht aus einer apriorischen Prinzipien Diskussion, sondern aus der genealogischen Reflexion der demokratischen (und antidemokratischen) Erfahrungen.

Rosanvillons Werk zeigt, wie die Krise der Demokratie nicht zuletzt mit der begrifflichen Tradition zusammenhängt, die sich seit der Französischen Revolution entwickelt hat. Eines der zentralen demokratietheoretischen Probleme liegt demnach in der Differenz zwischen idealem und empirischem Volk, zwischen Allgemeinwillen und Mehrheitsbestimmung, die in der Praxis ebenso wie in der Theorie immer wieder eskamotiert wird. Rosanvallon demonstriert so, wie Demokratietheorie im Modus der Begriffs- und Diskursgeschichte durchaus auch normative Aussagen treffen kann. Er verteidigt damit die Position eines liberalisierten Republikanismus, der als Antwort auf die Postdemokratie an einer Bewältigung der politischen Repräsentationskrise arbeitet.

Dabei bietet er eine historisch gesättigte Analyse der kontinentaleuropäischen Demokratieentwicklung, die gerade deshalb für die deutsche Debatte so wichtig ist, weil sie eine notwendige Ergänzung der politikphilosophischen Begründung demokratischer Ordnung über die Rechtfertigung von Prinzipien bietet. Rosanvallon erinnert uns daran, dass eine demokratische Ordnung immer auch eine Geschichte politischer Erfahrungen verkörpert. Die demokratietheoretische Aufgabe liegt also nicht allein auf der prinzipiellen Begründungsebene, sondern darin, die demokratischen Erfahrungen mit den in den politisch-kulturellen Selbstbeschreibungen enthaltenen Legitimationsprinzipien zusammenzudenken. Seine Arbeiten liefern einen Anschauungsunterricht demokratischer Selbstaufklärung im Medium der Geschichte des politischen Denkens, die schon aufgrund der en-

\* Dr. Paula Diehl, Humboldt-Universität zu Berlin; Kontakt: paulaDiehl@gmx.com  
Dr. Daniel Schulz, Technische Universität Dresden; Kontakt: Daniel.Schulz@tu-dresden.de

gen Verknüpfungen der europäischen Demokratiegeschichte mit ihren vielfältigen Wechselwirkungen und weit verzweigten Rezeptionsachsen eben nicht allein auf eine französische Selbstverständigung reduziert werden kann. Obwohl sie eine französische Signatur tragen, die auf bestimmte konkrete Erfahrungen hinweist, geben sie doch willkommene Denkanstöße für eine europäische Demokratiedebatte.

## 1. Demokratietheorie als Reflexion historischer Erfahrung

Rosanvillons Arbeiten müssen zunächst im Kontext der Wiederentdeckung liberaler Traditionen in Frankreich verstanden werden. Die Krise des hegemonialen Republikanismus, die sich bereits in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts abzeichnete, wurde in den siebziger und achtziger Jahren unübersehbar – Individualisierung, Globalisierung, Ökonomisierung und Verrechtlichung müssen hier als Stichpunkte für den Zerfall des souveränen Nationalstaats genügen. Rosanvallon, der zunächst als Funktionär der linksliberalen Gewerkschaft CDFT tätig war und mit seinem ersten Buch *L'âge de l'autogestion* (1976) zum wichtigen Stichwortgeber für die Idee der Selbstverwaltung wurde, schloss sich dann dem Kreis um den Historiker François Furet im Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron an. 2001 übernahm Rosanvallon in der Nachfolge Foucaults und Bourdieus einen Lehrstuhl für moderne und zeitgenössische Geschichte des Politischen am Collège de France. Zudem hat er mit der Internetzeitschrift *La vie des idées*<sup>1</sup> ein wichtiges Forum der intellektuellen politischen Debatte geschaffen.

Die erste wichtige Monographie, in der er sich mit der liberalen Tradition auseinandersetzt, schreibt Rosanvallon zu François Guizot – einem der maßgeblichen liberalen Denker der Restauration und der Julimonarchie unter dem Bürgerkönig Louis-Philippe. Das Buch – eine Publikation aus seiner Doktorarbeit bei Furet – ist aber viel mehr als nur eine Studie zu einem der wichtigsten Köpfe des politischen Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert: Rosanvallon zeichnet im historischen Kontext der postrevolutionären Restauration das Spannungsverhältnis von Liberalismus und Demokratie nach und erinnert daran, wie unwahrscheinlich die spätere Synthese dieser politischen Ordnungsparadigmen ursprünglich war.<sup>2</sup> Die liberale Idee einer ‚Souveränität der Vernunft‘, die gewissermaßen als Ordnung der reinen Repräsentation und als rationalisierte Steuerung des Gemeinnsinns die gefährlichen Exzesse der Volkssouveränität bändigen sollte, ist nur eine der Antworten, die der Liberalismus der Doktrinäre auf die demokratischen Herausforderungen gab.

Sein lange Zeit als einziges auch auf Deutsch vorliegendes Buch zur Geschichte des Staates in Frankreich (*L'État en France de 1789 à nos jours*)<sup>3</sup> schließt hier an und skizziert – anknüpfend an die Beobachtungen von Tocqueville und Marx zur Kontinuität der Staatseinheit zwischen dem Ancien Régime und der Revolution – die Rolle der staatlichen Administration als politisches Instrument zur Produktion der französischen Gesellschaft, die den Prinzipien von 1789 erst nach und nach eine korrespondierende soziale Realität unterlegte. Wie auch schon bei Guizot, zeigt sich hier deutlich die paternalistische Komponente, die der liberalen Umprogrammierung der Staatsgewalt auf die Prinzi-

1 <http://www.laviedesidees.fr/>, 26.06.2012.

2 Vgl. Rosanvallon (1985).

3 Rosanvallon (2000a): *Der Staat in Frankreich von 1789 bis heute*.

prien von 1789 im neunzehnten Jahrhundert eigen war und die als rationalisierte Antwort von oben auf die jakobinische Politik des permanent agierenden Gemeinwillens formuliert wurde.

Dieser Aspekt der politischen Eigendynamik von veränderten Selbstbeschreibungen und ihren Wechselwirkungen mit den institutionellen Strukturen sollte schließlich im Mittelpunkt der drei Bände stehen, die Rosanvallon von 1992 bis 2000 zur Geschichte der Demokratie veröffentlichte. Die Trilogie ist zugleich als Diskurs- und Praxisgeschichte angelegt und zieht aus einer großen Menge historischen Materials wichtige begrifflich-systematische Schlussfolgerungen. Der erste Teil *Le sacre du citoyen* (1992) rekonstruiert die Geschichte des universalen Wahlrechts. Mit der Proklamation durch die Revolution begann das Recht zwar als Prinzip zu existieren, war aber weit mehr als nur die rechtliche Fassung des revolutionären Erfolgs. Im Gegenteil: Als symbolischer Hebel erzeugte das Wahlrecht eine gesellschaftliche Dynamik, mit der das individualistische Prinzip des *one man, one vote* erst auf lange Sicht jene sozialen Voraussetzungen hervorbrachte, als deren Ausdruck es doch eigentlich gedacht war. Der wahlberechtigte Bürger existierte daher als imaginäre Figur des neuen, demokratischen Legitimitätsdispositivs lange vor seiner Verwirklichung. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt anhand der Geschichte der demokratischen Repräsentation auch der zweite Teil: *Le peuple introuvable* (1998) zeigt, wie das komplexe Vermittlungsverhältnis zwischen dem politischen Subjekt ‚Volk‘ als symbolischem Prinzip und seiner sozialen Präsenz eine spannungsvolle politische Odyssee auf der Suche nach einer angemessenen institutionellen Ordnung freisetzt. Was also demokratische Repräsentation bedeutet, war stets Gegenstand politischer Kämpfe, die bis heute nicht abgeschlossen sind. *La démocratie inachevée* (2000b) zeigt dann, wie die Volkssouveränität mehr Fragen aufwirft, als es mit ihrer Formalisierung in einer demokratischen Verfassung beantwortet werden kann. Auch hier ist die Revolution nicht das Ende und Ergebnis, sondern erst der Beginn einer langen Geschichte von Experimenten und Erfahrungen mit der Demokratie, die nur vorübergehend mit der Dritten Republik in eine prekäre Balance überführt werden konnte, um dann in den Krisen des zwanzigsten Jahrhunderts wieder zu zerfallen. Dieses breite demokratiegeschichtliche Panorama findet seinen vorläufigen Endpunkt in der Synthese des demokratischen Wohlfahrtsstaats in der Nachkriegszeit, bevor sich in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts auch diese institutionelle Ordnungskonstruktion in den Krisenerfahrungen von Liberalisierung, Globalisierung und Deregulierung langsam aufzulösen beginnt.

Die daraus resultierenden neuen Herausforderungen für die Demokratie – in theoretischer, begrifflicher und systematischer Hinsicht – sind Gegenstand einer zweiten Trilogie, deren zweiter Band nun als bislang einziger auch auf Deutsch vorliegt.<sup>4</sup>

Der erste Band *La contre-démocratie* entwickelt eine gegen das traditionelle Bild der voluntaristischen Demokratietheorie gerichtete Analyse, die man auch als negative Demokratietheorie beschreiben könnte: Nicht mehr allein die positive Zustimmung und das Vertrauen in die Institutionen und die RepräsentantInnen, sondern auch der Dissens und das Misstrauen spielen für Rosanvallon eine grundlegende Rolle für die demokratische Legitimität. Nicht nur die Macht überwacht das Volk (Foucault), sondern auch das Volk

4 Weitere einschlägige Arbeiten von Rosanvallon sind seine methodische Antrittsvorlesung am Collège de France über die Geschichte des Politischen (Rosanvallon 2003), die jetzt auch auf Deutsch vorliegt (Rosanvallon 2011/2012) sowie sein der politischen Kultur Frankreichs gewidmetes Buch *Le modèle politique en France* (Rosanvallon 2004).

überwacht durch eine permanente Präsenz der öffentlichen Meinung die Macht (Rosanvallon 2006: 38). Der öffentliche Skandal, die amerikanischen *muckraker*, die stets prekäre Reputation öffentlicher AkteurInnen, die dem Ehrbegriff vormoderner Gesellschaften ähnelt (vgl. ebd.: 54), die Bewertung und Evaluation öffentlichen Handelns durch die BürgerInnen, all dies sind für Rosanvallon Elemente der demokratischen Ordnung, die in der Einheitsfiktion des traditionellen Republikanismus zu wenig Beachtung gefunden haben. Hingewiesen wird auf eine Vielzahl von neuen, heterogenen AkteurInnen, die von wachsenden BürgerInnen über die sozialen Bewegungen bis hin zu *advocacy groups*, *think tanks*, *Transparency International* sowie den viel diskutierten Rating-Agenturen reicht, die eine nahezu existenzbedrohende Deutungsmacht über die Kreditwürdigkeit und damit die Handlungsfähigkeit von Staaten erlangt haben. Hinzu kommen die neuen Massenmedien wie das Internet, die das staatliche Informationsmonopol, sollte es jemals existiert haben, weitgehend aufgebrochen haben (vgl. ebd.: 71). Die Demokratietheorie sollte daher nach Rosanvallon auch die Legitimität indirekter Gewalten anerkennen, die sowohl vom jakobinischen Souveränitätsverständnis nicht gerechtfertigt werden können – die aber womöglich im Kontext einer gewaltenteiligen Mischverfassung durchaus demokratietheoretischen Sinn entfalten. Nicht mehr allein die politische Integration durch Vertrauen, sondern auch die produktive Kraft des Misstrauens muss in eine demokratische Legitimitätstheorie einfließen.

Rosanvallon spricht auch von einem Wandel des Widerstandsrechts zu einem Begriff komplexer Souveränität, der den modernen Demokratien erlaubt, die Möglichkeit der demokratischen Selbstkritik in die politische Ordnung selbst einzugliedern – die zahlreichen Vetomächte innerhalb der demokratischen Ordnung dienen somit nicht einer Zerstörung politischer Rationalität, sondern steigern diese durch die Erweiterung der Perspektiven, die in die Entscheidungsfindung und -durchsetzung einfließen. Damit wandelt sich auch der Maßstab, der an die BürgerInnen angelegt wird: Neben der voluntaristischen Integration zum einheitlichen Gemeinwillen gewinnt vor allem die Entwicklung von politischer Urteilskraft für die demokratische Legitimitätsbildung an Bedeutung.

## 2. „Die demokratische Legitimität“

In seinem neuen, seit 2010 auch auf Deutsch vorliegendem Buch *Die demokratische Legitimität* entdeckt Rosanvallon Unparteilichkeit, Reflexivität und Nähe als die wichtigsten Ressourcen der demokratischen Legitimitätsbildung und erhebt die Institutionen, die sie zu garantieren vermögen, zu Instanzen politischer Urteilskraft.<sup>5</sup>

Zuerst liest sich das Buch als Fortsetzung einer Geschichte der demokratischen Enttäuschungen. Rosanvallon nimmt die Hauptthese seiner früheren Werke wieder auf, wonach die Demokratie auf der Fiktion einer Übereinstimmung von ideellem und empirischem Volk (Rosanvallon 1998: 18) gründet. Die Herausforderung der Demokratie liegt genau darin, nicht etwa die Differenz zu verdecken, sondern im Gegenteil diese Kluft als genuines Merkmal demokratischer Repräsentation zu organisieren und unter Kontrolle zu bringen. Wie dies geschehen soll, steht im Zentrum des vorliegenden Bandes.

Rosanvallon legt dabei einen dynamischen Repräsentationsbegriff zugrunde, der gerade nicht an einem symbolischen Fluchtpunkt der Identifikation der Regierten mit den

5 Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich im folgenden auf Rosanvallon 2010.

Regierenden ausgerichtet ist, sondern die Trennung zwischen den BürgerInnen und ihren StellvertreterInnen miteinbezieht. Die Dynamik von Identifikation und Trennung vermag zu erklären, warum die Demokratie immer wieder euphorische Mobilisierungsmomente und populistische Bewegungen produziert, die aber besonders nach der Wahl in der Enttäuschung der WählerInnen enden. Das Gleiche gilt für das Legitimitätsmuster der demokratischen Ordnung: Zum einen werden im Moment des Gründungsaktes alle Brüche und Konflikte im demokratischen Subjekt zugunsten einer allgemeinen Einheit überwunden. Zum anderen aber beruhen sowohl die Gründung als auch die demokratische Entscheidungsfindung danach auf dem Prinzip der Mehrheitsregel, die der Einheit des demokratischen Subjekts durch die Produktion von Minderheiten wiederum eine Differenz einschreibt. Die repräsentative Demokratie bewegt sich daher auf dem Boden zweier „Gründungsfiktionen“, die sich zunehmend als „untragbare Wahrheit“ darstellen (8), denn die symbolische Einheit des Gründungsaktes überlagert immer die demokratische Entscheidungsfindung im konstituierten Zustand und droht damit, diese stets zu delegitimieren. Dies erklärt auch, warum die demokratische Repräsentation von einer Krise in die andere gleitet. Allerdings ist die Identifikation der WählerInnen mit der/dem Kandidatin/Kandidaten im Moment der Wahl komplexer als die bloße Wiedererkennung einer Interessenvertretung. Rosanvallon berücksichtigt hier nicht, dass KandidatInnen über eine symbolische Kraft verfügen und deswegen in der Lage sind, Vorstellungen des Gemeinwohls zum Ausdruck zu bringen und auch nach der Wahl das „Gefühl der Zugehörigkeit“ zu stiften.<sup>6</sup> Voraussetzung dafür sind sowohl die Aufrechterhaltung demokratischer Symbolik als auch die Zusicherung von Prozeduren, die Rechenschaft und Responsivität ermöglichen.

Insgesamt fällt Rosanvallons Diagnose in diesem Buch aber optimistischer aus als in seinen vorherigen Werken. Hier konzentriert er sich nicht nur auf das Krisenhafte der demokratischen Legitimität, sondern richtet seine Aufmerksamkeit vor allem auf die produktive Seite der Legitimitätsveränderungen. Er entdeckt neue institutionelle Arrangements wie unabhängige Behörden, Expertenkommissionen oder Gremien der Bürgerbeteiligung, die in der Lage sind, die regierenden Instanzen von außen zu kontrollieren, den Mechanismus der Reflexivität zu stärken, und eine stärkere Nähe zwischen Regierenden und Regierten herzustellen. Sie sind allesamt Mittel, die eine Selbstkorrektur der Demokratie ermöglichen.

Mit den Transformationen der Demokratie in den 1980er Jahren beobachtet Rosanvallon die Entstehung von drei neuen Formen der Legitimität: 1. die „Legitimität der Unparteilichkeit“ (93 ff.), die die negative Allgemeinheit im Blick hat, 2. die „Legitimität der Reflexivität“ (151 ff.), die die differenzierende Allgemeinheit in den Vordergrund stellt, und 3. die „Legitimität der Nähe“ (209ff.), die dem Partikularen und Besonderen Achtung schenkt und die BürgerInnen ihren RepräsentantInnen näherbringt.

Wie in seinen vorherigen Veröffentlichungen ist das Konzept der Krise zentral. In der Tat kann man Rosanvallons Standpunkt als Postulierung des krisenhaften Charakters der Demokratie verstehen.<sup>7</sup> Die inhärente und chronische Krise der demokratischen Repräsentation erfährt Momente akuten Ausbruchs, bleibt aber tendenziell latent. So ein Mo-

6 Erst am Ende des Buches erwähnt Rosanvallon die produktive Kraft der Identifikation in der Herstellung von Bürgerschaft und der Gestaltung demokratischer Praxis (272). Gerhard Göhler (1997: 25) dagegen betont die doppelte Beziehung zwischen Repräsentierten und Repräsentanten, die sowohl eine Willens- als auch eine Symbolbeziehung ist.

7 Eine der jüngsten Studien darüber liefert Didier Mineur (2010).

ment erkennt Rosanvallon in den 1980er Jahren, als beide Säulen der demokratischen Legitimität, das Mehrheitsprinzip zum einen und die Identifikation mit der Allgemeinheit sowie mit ihren Normen und Werten zum anderen, ins Schwanken gerieten. Zu verzeichnen sei außerdem das Schwinden sowohl des Vertrauens der BürgerInnen in die Regierenden als auch der „Interventionskraft des Staates“ (10 f., 78). Dieser Prozess führt zu einer „Dezentrierung der Demokratie“, die das Verhältnis der Gesellschaft zur Politik sowie die Regierbarkeit an sich grundsätzlich verändert.

Damit verbunden ist der Eintritt in die „Ära der Partikularität“ (79), die ein neues politisches Bewusstsein mit sich bringt und die herkömmliche Repräsentationsstruktur in Frage stellt. Nicht, dass die demokratische Repräsentation niemals ins Schwanken geraten wäre. Im Gegenteil, Rosanvallon wird nicht müde, auf die intrinsische Labilität des demokratischen Systems hinzuweisen. Doch die Umwälzungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik scheinen in den 1980er Jahren eine neue Qualität erreicht zu haben, die die politische Organisation und das politische Imaginäre grundsätzlich transformiert. War die kapitalistische Gesellschaft seit der Französischen Revolution von einem „Regime der Allgemeinheit“ geprägt, in dem ökonomische und Arbeitsstrukturen, politische Institutionen und Identitäten um Gruppen und um das Kollektiv organisiert waren, zeichnet sich seit wenigen Jahrzehnten die Entwicklung eines neuen Strukturierungsprinzips ab, das von Partikularität geprägt ist. Im Zentrum stehen nicht mehr die Ähnlichkeiten und das Allgemeine, sondern die Differenz, die Partikularitäten der Einzelnen und der Minderheiten.

Faktoren wie das Verblassen eines „revolutionären Horizonts“, die „Individualisierung“ und der „postfordistische Kapitalismus“, die mit dem Übergang zur „Ära der Partikularität“ einhergehen, verstärken das Gefühl der Desillusionierung der Demokratie (79). Wann genau dieser Wandel beginnt, wird nicht datiert. Rosanvallon verweist aber auf die Postmoderne in den 1970er Jahren und legt für die Politik die neoliberale Ära von Ronald Reagan und Margaret Thatcher als ausschlaggebend fest. Mit dem Übergang von der Massenproduktion in eine Segmentproduktion tritt der ‚flexible Mensch‘<sup>8</sup> an die Stelle der ‚Massenarbeiter‘. Der Einzelne identifiziert sich nicht mehr mit einer ‚arbeitenden Klasse‘, sondern wird von neuen Formen der Identitätsbildung geleitet, die wesentlich individualisierter sind. Im Zentrum steht nicht mehr das Prinzip der Allgemeinheit, sondern das der Besonderheit. Mit der Ökonomie entsteht auch die „Gesellschaft der Partikularität“ (83).

Für die Politik ist es vor allem von Relevanz, dass sich damit auch das Verhältnis der Individuen zu den Institutionen gravierend verändert. Das Zerbrechen der Allgemeinheit in Partikularitäten führt schließlich zur Dezentrierung der Demokratie und wird in der Organisations- und Bedeutungsveränderung der Wahl sichtbar. „In einer Welt mit fließenden Gegensätzen hat die Wahl ihre politikbestimmende Bedeutung weitgehend verloren; sie vermag keine feste Zukunftsorientierung mehr zu bieten“ (90). Demokratische Legitimität kann daher nicht mehr ausschließlich auf der Wahlpraxis begründet werden.

8 Rosanvallon selbst verwendet den Begriff nicht. Doch seine Überlegungen im Bezug auf die Identitätsbildung und auf die Arbeitsorganisation nähern sich denjenigen des US-amerikanischen Soziologen Richard Sennett aus dem Jahr 1998. Erstaunlicherweise geht Rosanvallon nicht auf Sennetts Buch *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus* ein, sondern verwendet nur ein weiteres Werk des US-amerikanischen Soziologen: *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit* (Sennett 2002)

Doch die Ära der Partikularitäten bewirkt auch demokratische Revitalisierungseffekte: Die Chance des „großen Umbruchs“ liegt gerade in neuen Formen der Legitimität, die Rosanvallon nach der Auseinandersetzung mit der historischen Entwicklung westlicher Demokratien, ihrem krisenhaften Charakter und der aktuellen „Dezentrierung der Demokratie“ unter den Stichworten Unparteilichkeit, Reflexivität und Nähe entfaltet. Rosanvallon skizziert sie aus der Perspektive der Sozialgeschichte und formuliert explizite Vorschläge zur Erweiterung der „gesellschaftlichen Repräsentation“ jenseits der politischen Repräsentationsorgane im engeren Sinne: Von der „Entwicklung öffentlicher und ehrenamtlicher Evaluierungsorgane“ über „gemischte Foren“ aus BürgerInnen und WissenschaftlerInnen bis hin zur Empfehlung der Bildung von „Zukunftsakademien“ aus ExpertInnen als Beratungs- und Interventionsgremien gehen diese neuen Instanzen gesellschaftlicher Selbstdarstellung (184 f.). Solche Empfehlungen sind Antwortversuche auf den Legitimitätsverlust traditioneller politischer Institutionen angesichts der gesellschaftlichen Wandlung, bei der das Verlangen nach einer Art „Demokratisierung der Demokratie“ immer deutlicher wird. Rosanvallons Hinweise mögen an eine Sehnsucht nach der Führungsrolle einer Wissenschaftler- und Philosophen-Elite erinnern, sie sind jedoch explizit demokratisch gedacht. Interessant werden Rosanvallons Vorschläge da, wo die BürgerInnen stärker zu Wort kommen und eine Kontrollfunktion der Exekutive übernehmen, etwa in den ehrenamtlichen Aufsichtsbehörden oder Mischforen, die zur „Verbesserung des diskursiven Charakters von Demokratie“ beitragen und die „Kluft zwischen inhaltlicher und prozeduraler Demokratie“ verringern (181 f.).

Als große Chance sieht Rosanvallon auch die Entstehung unabhängiger Behörden. In ihrer historischen Entwicklung und vor allem nach dem großen Umbruch der 1980er Jahre übernehmen sie immer mehr die Funktion der ursprünglichen Verwaltungsbehörden (94). Im Unterschied zu Letzteren sind sie aber kein Unterglied des Staatsapparates, sondern eher hybride Institutionen, die zwar Exekutivaufgaben und normativ-rechtliche Funktionen wahrnehmen, jedoch eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber dem Staat genießen. Sie sind für die Aufsicht sowie für die Regulierung zuständig und durch ihre Unparteilichkeit und Neutralität gekennzeichnet. Damit brechen die unabhängigen Behörden mit der traditionellen Teilung der Gewalten (102). Unabhängige Behörden sind für Rosanvallon nur ein Beispiel von Institutionen, die ihre Legitimität aus der Unparteilichkeit ziehen. Unparteilichkeit ist prototypisch für Verfassungsorgane, erscheint aber auch in Finanzbehörden (143 ff.).

Unparteilichkeit wird keineswegs als etwas Passives definiert, sondern als aktives politisches Prinzip verstanden, nach dem die AkteurInnen entscheiden und handeln müssen (131 f). Unparteilichkeit bedeutet, „feststehende Einstellungen abzulehnen, sich um die Überwindung von Nachteilen zu bemühen, sich kontinuierlich für die beständige Gleichheit der Möglichkeiten einzusetzen; kurz: Sie bekommt eine unmittelbar politische und demokratische Bedeutung“ (133). In dem Moment, in dem die Unparteilichkeit nicht nur die Expertengremien und das Verfassungsgericht prägt, sondern auch das „Denken des Sozialen“ erreicht, gewinnt sie eine neue Qualität. Gerade deswegen bringt das Verlangen nach Unparteilichkeit „einen grundlegenden Wandel im Verständnis von Emanzipation zum Ausdruck“ (134). Für die Demokratie kann Unparteilichkeit insofern revitalisierend wirken, als sie die Diskussion um die divergierenden Positionen sichtbar macht und zugleich auf die Gleichbehandlung der Individuen achtet, Diskriminierungen bekämpft und für „Gleichheit der Möglichkeiten und Fähigkeiten“ sorgt (150). Daher fordert Rosanvallon, „Unparteilichkeit und negative Allgemeinheit“ als „Grundkategorien der demokratischen Ordnung“ anzuerkennen (125).

Die zweite Form der Legitimität, die Rosanvallon als Chance der Dezentrierung für die Demokratie sieht, ist die der Reflexivität. Reflexivität entsteht aus der „Unmöglichkeit einer radikalen Selbstbegründung der Demokratie“, die „rein formal“ dadurch zum Ausdruck kommt, „dass eine Ordnung nicht nach einer von ihr selbst definierten Verfahrensregel revidiert werden kann“ (167). Im Gegensatz zu vormodernen politischen Ordnungen ist sich die Demokratie dessen bewusst.<sup>9</sup> „Es müsste also eine Demokratie der Demokratie geben, die in unterbrochener Folge immer weiter zurückgeht“ (167). Eine reflektierende Instanz schafft die notwendige Distanz und Differenz, womit sich das demokratische Projekt konstituieren kann. Unabhängige Aufsichts- und Regulierungsbehörden können daher diese Funktion erfüllen. Allerdings sind für Rosanvallon die Verfassungsgerichte die „Hauptträger der Reflexivität“ (169). Da sie nicht vom Volk gewählt werden, unterliegen sie auch nicht der Volatilität momentaner Mehrheiten und verfügen über die notwendige Unabhängigkeit. Im Gegensatz zur Exekutive garantieren sie die „Langzeitigkeit der Demokratie“ (175). Sie sind reflexiv in der Hinsicht, dass sie die Regeln und Normen immer wieder überprüfen und so die Selbstregulierung der Gesellschaft unterstützen.

Welche Effekte hat die Legitimität der Reflexivität für das Funktionieren der Demokratie? Entsprechend dem skizzierten Modell ist Demokratie auf zwei Notwendigkeiten eingestellt: auf Konflikt und auf Konsens. Konfliktuelle Auseinandersetzungen finden vorwiegend in Perioden der Wahl statt, wenn „differierende Personen und Programme“ miteinander konkurrieren. Konsens wiederum wird durch „Institutionen des Gemeinwohls“ gestiftet, die „über diesen Differenzen stehen“ und für Stabilität und Kontinuität sorgen (202). Damit korrespondieren auch zwei temporelle Auffassungen des Volkes als „Wähler“, das die Momentaufnahme der Gesellschaft widerspiegelt, und als normative Instanz (ideelles Volk), das als Konstruktion die Zukunftsperspektive darstellt.

Die Legitimität einer reflexiven Instanz verändert diese Aufteilung, indem sie eine neue Komponente hinzufügt, die den Konsens und die Dauerhaftigkeit durch eine externe Position nicht nur stiftet, sondern auch immer wieder erneuert. Dies ist der Fall beim US-amerikanischen Obersten Gerichtshof, der gegenüber dem Kongress Normfragen wie das Recht auf Abtreibung unparteilich und unabhängig regeln kann. „Je größer die Gegensätze in der Parteienpolitik, desto stärker ist die Legitimität einer reflexiven Institution, auf umstrittenen Gebieten zu intervenieren.“ (206) Da die Legitimität der reflexiven Institutionen keineswegs verfestigt ist, müssen diese auch permanent erneuert werden. Schaffen die reflexiven Institutionen dies nicht, verlieren sie ihre Reputation, wie Rosanvallon für den Legitimitätsverlust desselben Obersten Gerichts feststellt.

Neben unabhängigen Behörden und Verfassungsgerichten steht eine weitere Instanz für die Revitalisierung der Demokratie, die ebenso reflexiven Charakters sei: die sozialen Bewegungen. Sie bringen das „Ideal-Volk“ und das „Sozial-Volk“ ins Spiel (182) und verallgemeinern auf diese Weise das Prinzip der Reflexivität. Doch es ist schließlich die Demokratietheorie selbst, die als reflexive Instanz Rosanvallon am Herzen liegt. Ihr spricht Rosanvallon sogar die Fähigkeit zu, „es zu verhindern, dass sich im Gewand der bloßen wahlpolitischen Legitimität der Regierenden die Arroganz der Macht verbirgt“ (182).

Schließlich behandelt Rosanvallon die dritte Form der Legitimität. Die Legitimität der Nähe ist die Reaktion auf eine Tendenz der Unzufriedenheit der BürgerInnen mit ih-

9 Hier knüpft Rosanvallon indirekt an die Arbeiten von Claude Lefort und Marcel Gauchet an. Siehe in deutscher Sprache vor allem die Aufsätze von Gauchet und Lefort in Ulrich Rödel (1990).



ren politischen Institutionen und des Verlangens nach Demokratisierung. „Der Übergang in die neue Welt der Partikularität hat eine Vielzahl von Erwartungen und Ansprüchen in Bezug auf Gerechtigkeit, Bürgernähe und Anerkennung nach sich gezogen, die dazu führen, dass die Bürger die Demokratie auch als Form des Regierens [und nicht nur als Staatsform] begreifen“ (227). Die Legitimität der Nähe drückt sich auf drei Ebenen aus: 1. die „Haltung des Staates gegenüber der Gesellschaft“, 2. das „Verhältnis von Regierenden und Regierten“, 3. die „Achtung der Besonderheiten der jeweiligen Situation“ (211). Bei allen Ebenen geht es darum, dass sich die BürgerInnen in ihren Institutionen und RepräsentantInnen wiedererkennen und ihre Bedürfnisse und Interessen anerkannt fühlen. „Es gilt auch eine Form sozialer Beziehungen zu honorieren, die die Menschen in ihrer Besonderheit würdigt, sie zu wertvollen Mitbürgern macht, die in der Gruppe etwas zählen, Beachtung verdienen.“ (221) Die Anerkennung der BürgerInnen und ihrer Partikularitäten steht hier im Vordergrund. Dabei verändern sich sowohl das Verständnis der Repräsentantenrolle als auch die Vorstellung davon, was das Volk ist. „Es [das Volk] bezeichnet nicht mehr eine bestimmte Gruppe, sondern eher die fluktuierende und unsichtbare Gemeinschaft derer, deren Schicksale oder, allgemeiner, Lebensgeschichte keine Beachtung finden“ (233). Damit treten die Besonderheiten der Einzelnen und die Partikularitäten der Gesellschaft in den Vordergrund. Gefragt wird eine „Empathie-Repräsentation“, die „Mitgefühl und Bekundung der Nähe“ als „gute Vertretung“ versteht (233). Repräsentieren wird zur Würdigung von Besonderheiten (236).

Die Wende zur Politik der Nähe setzt im 21. Jahrhundert ein (243). PolitikerInnen reagieren auf das Verlangen nach Nähe und Anerkennung mit Versuchen, Präsenz zu erzeugen. Abgehobenheit und Distanz der Regierenden sollen dabei zumindest bei der Kommunikation und Selbstinszenierung abgebaut werden (210). Rosanvallon schaut sich diese Tendenz vor allem in Frankreich an und beobachtet die Darstellung von Nähe und die Emotionalisierung der politischen Kommunikation, die zu einer „Entinstitutionalisierung der öffentlichen Aufgaben“ beitragen (243). Dies kann eine Chance für die Demokratie sein, indem die Distanz zwischen Regierenden und Regierten verringert wird, wie Rosanvallon optimistisch schätzt (235). Das Problem aber ist, dass die Präsenz der PolitikerInnen in einer Massengesellschaft nur virtuell geschaffen werden kann. Es sind daher die Massenmedien, die die Nähe herstellen. Doch die Medialisierung von Präsenz schafft weder die Distanz zwischen Repräsentierten und RepräsentantInnen ab, noch stellt sie eine wirkliche Nähe her. Politik- und medienwissenschaftliche Studien zeigen, dass seit der medialen Wende am Ende der 1980er Jahre eine grundsätzliche Veränderung des medialen Systems stattfindet, bei der die politische Kommunikation neue Züge bekommt,<sup>10</sup> und dass der dadurch begünstigte Celebrity-Kult der PolitikerInnen keineswegs unproblematisch ist. Es handelt sich um eine Schein-Nähe, die apolitische Züge trägt. Diese „pipolisierung“<sup>11</sup>, von der auch Rosanvallon spricht, kann daher dazu beitragen, dass die politische Repräsentation weiter erodiert. Dabei besteht das latente Risiko, dass sich Politik in „bloße Repräsentation“ auflöst, indem die programmatische und die prozedurale Dimension „vernebelt“ werden (246). „Nie war der Grat zwischen den Möglichkeiten einer positiven Entwicklung des Demokratieideals und ihrer Entgleisung so schmal.“ (249). Da-

10 Vgl. Bennett/Entman (2001); Dörner (2001).

11 Der Begriff ‚pipolisation‘ – auch ‚peopolisation‘ – wurde in der französischen Presse verwendet, um die Tendenz zu skizzieren, nach der Politikerinszenierungen die ‚Celebrities‘ aus den Massenmedien nachahmen (vgl. Dakhila 2008).

mit Präsenz und Nähe eine „wirkliche demokratische Bedeutung“ bekommen, müssen sie „mit einer Strategie zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft“ verbunden sein (247).

Die neue Legitimität der Nähe ist deshalb auch Ergebnis einer bestimmten Haltung, die die Beziehung zwischen Regierenden und Regierten bestimmt. „Sie setzt die Begegnung auf Augenhöhe“ (250). Es gibt verschiedene Formen der Interaktion, die diese Augenhöhe ermöglichen. Vor allem die Experimente der Bürgerbeteiligung, die seit den 1990er Jahren verstärkt ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerieten, interessieren Rosanvallon. Allerdings lehnt er für Stadtteilkomitees, Bürgertribunale und -foren oder für Bürgerhaushalte den Begriff der partizipativen Demokratie ab. Grund dafür ist, dass Rosanvallon die treibende Kraft der BürgerInnen in den aktuellen Initiativen vermisst. Sie seien „fast immer von den Regierenden selbst eingeführt“. Weniger als die Erweiterung des Handlungsraums der BürgerInnen, ermöglichen sie das „Aufpolieren“ einer „angeschlagenen Legitimität“ und schaffen lediglich „bessere Kanälen der Informationsbeschaffung“ für die Regierenden. Außerdem sei das Wirkungsfeld der Bürgerbeteiligung sehr begrenzt und reduziere sich auf die Ersetzung einer „bestimmte[n] Art der Entscheidungsmechanismen durch andere“ (253 f.). Auch wenn dieses Urteil etwas pauschalisierend klingt, sind die damit formulierten Anforderungen an die partizipative Demokratie sehr anspruchsvoll. Daher bevorzugt Rosanvallon den Ausdruck „Politik der Nähe“, bei der es darum geht, „das repräsentative System zu flankieren, es interaktiver zu machen und auf mehr Transparenz und spontane Rechenschaftslegung zu verpflichten“ (254), ohne jedoch Hoffnungen wie die der US-amerikanischen Bewegung der 1960er Jahren zu wecken. Er schlägt eine „Demokratie der Interaktion“ vor, bei der die Repräsentation durch die Gewählten durch Formen eines „permanenten Austausch[s] sowohl zwischen Staat und Gesellschaft wie auch innerhalb der Gesellschaft selbst organisiert“ wird (265). Damit wäre eine „reflexiv-repräsentative Tätigkeit“ möglich, die sich als permanenter Prozess konstituieren würde.

### 3. Ausblick

Seine drei Formen der Legitimität arbeitet Rosanvallon aus einer Beobachtung der Entwicklung demokratischer Ordnung in den letzten Jahrzehnten heraus – doch seine Position entwickelt sich aus dieser historisch-empirischen Beschreibungsdimension zum normativen Modell mit programmatischem Charakter. Das Buch begnügt sich nicht mit der Untersuchung von Transformationsprozessen demokratischer Legitimität, vielmehr werden die Chancen der Legitimitätsveränderungen als Ausgangspunkt für die Entwicklung eines Demokratiekonzepts genommen. Ziel ist es, durch die Skizzierung neuer institutioneller Arrangements, politischer Praxen und Beobachtungsinstanzen diejenigen Mittel aufzuzeigen, die das intrinsische Demokratiedefizit des repräsentativen Modells ausgleichen können. Da dieses Ziel selbstreflexiv ist, ist damit auch eine Reorganisation politikwissenschaftlicher Kategorien gemeint. Es bleibt freilich die Frage, an welchem Punkt der Idee einer „modernen Mischverfassungslehre“ angesichts der zahlreichen, im Begriff der „komplexen Souveränität“ zusammengefassten Vetomächte die politische Handlungs- und Gestaltungsfähigkeit zu entgleiten droht.

Zunehmende Dringlichkeit zeigt zudem ein weiteres Problem, dessen sich Rosanvallon im letzten Band dieser Trilogie annimmt:<sup>12</sup> Mit der wachsenden Entwicklung sozio-

12 Rosanvallon (2011): *La société des égaux*.

ökonomischer Ungleichheiten in den europäischen Staaten ebenso wie in den USA droht jene gesellschaftliche Basis wegzubrechen, die seit den modernen Revolutionen zum Kernbestandteil demokratischer Gesellschaften zählte. Unter dem Stichwort einer Krise der Gleichheit verfolgt Rosanvallon daher die Frage, wie das Spannungsverhältnis zwischen der Demokratie als politischem Regime und der sich parallel entwickelnden sozialen Demokratie der gleichen gesellschaftlichen Bedingung(en) angesichts der zeitgenössischen Herausforderungen noch in eine Balance gebracht werden kann und welcher Gleichheitsbegriff für eine Theorie der modernen Demokratie angemessen ist. Damit wird aus Rosanvallons demokratiegeschichtlichem Ansatz heraus eine wichtige Perspektiverweiterung der zeitgenössischen demokratietheoretischen Debatte möglich. Weitere Übersetzungen seiner Arbeiten wären daher für den deutschsprachigen Raum ebenso wie für die internationale Diskussion nur zu begrüßen.

## Literatur

- Bennett, W. Lance / Entman, Robert M., 2001 (Hg.): *Mediated Politics*, Cambridge.
- Dakhli, Jamil, 2008: *La représentation politique à l'épreuve du peuple : élus, médias et peopolisation en France dans les années 2000*. In : *Le Temps des Médias* 10, 66–81.
- Dörner, Andreas, 2001: *Politainment. Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt (Main).
- Gauchet, Marcel, 1990: *Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen*. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 207–238.
- Göhler, Gerhard, 1997: *Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation*. In: Ders. / u. a. (Hrsg.), *Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, Baden-Baden, 11–62.
- Lefort, Claude, 1990 : *Die Frage der Demokratie*. In : Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 281–297.
- Lefort, Claude / Marcel Gauchet, 1990: *Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen*. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 89–122.
- Mineur, Didier, 2010: *Archéologie de la représentation politique*, Paris.
- Rochlitz, Rainer, 2003: *Narrative versus normative Theorie. Demokratiediskurse in Frankreich*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 12, S. 1495-1507.
- Rosanvallon, Pierre, 1976: *L'âge de l'autogestion*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 1985: *Le moment Guizot*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 1992: *Le sacre du citoyen*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 1998: *Le peuple introuvable*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 2000a: *Der Staat in Frankreich von 1789 bis heute*, Münster.
- Rosanvallon, Pierre, 2000b: *La démocratie inachevée*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 2003: *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 2004: *Le modèle politique en France. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 2006: *La contre-démocratie*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 2010: *Die demokratische Legitimität*, Hamburg.
- Rosanvallon, Pierre, 2011: *La société des égaux*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 2011/2012: *Für eine Begriffs- und Problemgeschichte des Politischen. Antrittsvorlesung am Collège de France*. In: *Mittelweg* 36, 43–65
- Sennett, Richard, 1998: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin.
- Sennett, Richard, 2002: *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit*, Berlin.

# Die Dezentrierung der Demokratie.

## Neuere Beiträge zur Demokratietheorie

*Daniel Gaus\**

*Pierre Rosanvallon „Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit, Reflexivität, Nähe.“  
Hamburger Edition: Hamburg, 2010, 304 S.*

*Fabienne Peter „Democratic Legitimacy.“ Routledge: New York, 2009, 164 S.*

*John P. McCormick „Machiavellian Democracy.“ Cambridge University Press: New  
York, 2011, 252 S.*

*Daniele Archibugi, Mathias Koenig-Archibugi, Raffaele Marchetti (Hrsg.) „Global De-  
mocracy. Normative and Empirical Perspectives.“ Cambridge University Press:  
Cambridge, 2012, 296 S.*

*Pierre Rosanvillons* Buch über „Demokratische Legitimität“ ist für die aktuelle Demokratietheorie von grundlegender Relevanz. Rosanvallon erhebt damit den starken Anspruch, eine Entwicklung moderner Demokratie zu beschreiben, die sich in demokratischen Gesellschaften seit langem vollzieht, aber demokratietheoretisch noch nicht erfasst ist. Die These ist, dass die gegenwärtige Demokratietheorie die normative Bedeutung demokratischer Ordnung nach wie vor in Orientierung an alten Gründungsmythen zu erklären versucht, während das Bewusstsein und die politische Institutionenlandschaft demokratischer Gesellschaften schon in eine „neue Ära der Legitimität“ (12<sup>1</sup>) eingetreten ist. Seine Beschreibung der Geschichte der modernen Demokratien als einer „Dezentrierung der Demokratien“ (7) ist deshalb von hoher Relevanz, weil Rosanvallon damit einen übergeordneten Interpretationsrahmen vorschlägt, der unterschiedliche demokratietheoretische Debatten zwanglos als Ausläufer derselben Entwicklung erscheinen lässt. Nicht zuletzt wird damit eine Perspektive eröffnet, aus der sich eine mögliche Antwort auf ein bedeutsames Rätsel der „postnationalen Konstellation“ (Habermas 1998) gewinnen lässt. Globalisierungs- und Transnationalisierungsprozesse haben eine Situation herbeigeführt,

---

\* Dr. Daniel Gaus, Käte Hamburger Kolleg „Politische Kulturen der Weltgesellschaft“, Universität Duisburg-Essen,  
Kontakt: gaus@gcr21.uni-due.de

1 Alle Literaturangaben ohne Namensnennung beziehen sich jeweils auf die Werke von Rosanvallon (2010), Peter (2009), McCormick (2011) sowie Archibugi/Koenig-Archibugi/Marchetti (2012).

die mit Michael Zürn (2011) als „demokratisches Paradox“ bezeichnet werden kann: wie erklärt es sich, dass Demokratie einerseits nahezu universal als notwendige Bedingung politischer Legitimität betrachtet wird, während andererseits ihre Kerninstitutionen an Zustimmung zu verlieren scheinen? Eine Antwort darauf lässt sich aus Rosanvillons Vorschlag gewinnen, die Geschichte moderner Demokratie auf eine neue Weise zu betrachten. Seine Interpretation legt letztlich nahe, die meist für gegensätzlich gehaltenen Vorstellungen von liberaler Mehrheitsdemokratie einerseits sowie von „*democratie à venir*“ (Derrida) andererseits in einen historischen Entwicklungszusammenhang zu bringen. Demnach stellen beide zwar konträre, aber sich notwendig ergänzende Pole desselben Verständnisses demokratischer Legitimität dar. Entsprechend handelte es sich bei dem vermeintlichen „demokratischen Paradox“ gar nicht um ein Paradox, sondern um eine demokratiethoretisch noch nicht ausreichend bestimmte Verschiebung innerhalb des modernen Verständnisses demokratischer Legitimität.

Was versteht Rosanvallon unter der Geschichte moderner Demokratie als einer „Dezentrierung der Demokratie“? Im Ausgangspunkt der Geschichte moderner Demokratie, den neuzeitlichen Revolutionen, verschränkt sich Demokratie mit der Vorstellung der Einheit des Volkes beziehungsweise der Nation. Das Gravitationszentrum demokratischen Denkens bildet die Idee, dass alle legitime politische Macht vom Volk ausgeht und die alleinige Quelle demokratischer Legitimität die Institution der freien und gleichen Wahl ist. Dabei regiert am Ende des 18. Jahrhunderts in den Köpfen noch das seit der Antike wirksame gesellschaftliche Einheitsideal, welches die moderne Demokratie von Anfang an mit einer wirkmächtigen Fiktion unterlegt. Wie selbstverständlich gilt: demokratisch ist, was dem Gemeinwillen entspricht und der Gemeinwille bringt sich im Ergebnis der Mehrheitswahl zum Ausdruck. Damit wird jedoch jenes Spannungspotential verdeckt, das in der Natur des Mehrheitswahlrechts als Instrument zum (friedlichen) Ausdruck gesellschaftlicher Konflikte liegt. Rosanvallon hält fest: „Aufgrund einer gewissen Blindheit gegenüber ihrer wahren Natur wurden die modernen demokratischen Systeme von Anfang an destabilisiert.“ (44)

Die weitere Geschichte demokratischer Gesellschaften versteht Rosanvallon nun als kontinuierliche Abschwächung der sozialen Geltung der mehrheitsdemokratischen Vorstellung. Stück für Stück wird sie als bloße Fiktion durchschaut, die im Widerspruch zur politischen Realität demokratischer Gesellschaften steht. In Reaktion auf die wahrgenommenen Dysfunktionalitäten elektoral-repräsentativer Demokratie gewinnen alternative Legitimitätsvorstellungen an Bedeutung, die die normative Bedeutung anderer, nicht-parlamentarischer Institutionen in den Vordergrund rücken. Damit verbindet sich Rosanvallon zufolge aber nicht der Niedergang der demokratischen Idee. Der gesellschaftliche Legitimitätswandel ist nicht als Ersetzung, sondern als eine den Geburtsfehler der Demokratie korrigierende „Auffächerung und Ausdifferenzierung“ (271) des demokratischen Ideals zu verstehen.

Zunächst entlarvt demnach die zunehmend konkurrierend verfahrenende Parteipolitik gegen Ende des 19. Jahrhunderts das Mehrheitsprinzip als eine zwar notwendige Entscheidungsregel, die aber der Vorstellung eines sich äußernden Gemeinwillens entgegensteht. Das daraus entstehende Legitimationsdefizit parlamentarischer Demokratie induziert eine Neuausrichtung demokratischen Denkens, die zu einem veränderten Verständnis des Verhältnisses von Politik und Verwaltung führt. Bisher als bloßes Ausführungsorgan des Volkswillens begriffen, konnte eine starke und unabhängige Verwaltung nun durch den Ansehensverlust des Parlaments als kontrollierendes Gegengewicht zum Parti-

kularismus parteipolitischer Auseinandersetzungen erscheinen. Die brüchig gewordene Legitimation der Herstellung des Gemeinwillens über parlamentarische Praxis wird fortan durch das Ansehen der öffentlichen Verwaltung kompensiert, Statthalter des objektiven Gemeinwohls zu sein. Damit ist neben die Vorstellung der prozeduralen Allgemeinheit des über die Wahl zum Ausdruck gebrachten Gemeinwillens eine zweite Form der Allgemeinheit getreten, die fortan das demokratische Denken mitbestimmt: „die substantielle Allgemeinheit aufseiten der Administration, die vor allem jeglichen Partikularismus vermeidet“ (59). Mit dieser Neubestimmung „wurde der *Staat*, im allgemeinen Sinne des Begriffs, zum konstitutiven Moment der Demokratie“ (66).

Dass beide Legitimationsprinzipien in Konkurrenz zueinander stehen, bedeutet Rosanvallon zufolge jedoch nicht, Demokratie würde durch ein alternatives, nichtdemokratisches Legitimationsprinzip unterwandert. Im Gegenteil handelt es sich um eine erste Stufe der Ausdifferenzierung eines vorher eindimensional aufgefassten Verständnisses demokratischer Allgemeinheit. Es bringt sich darin ein „notwendiger demokratischer Dualismus“ (202) zur Geltung. Das wird deutlich, so Rosanvallon, wenn man sich an die ursprünglich doppelte Bedeutung der demokratischen Wahl erinnert, einerseits Ausdruck der staatsbürgerlichen Gleichheit zu sein sowie andererseits qualifizierte Regierende auszuwählen. Die zweite Bedeutung der „Funktions-Wahl“ (72) wurde nämlich von Denkern wie Madison oder Sieyes nicht nach dem Modell einer Konkurrenz verschiedener Kandidaten gedacht, sondern hatte den Sinn einer objektiven Ermittlung der Fähigsten und Tugendhaftesten. Rosanvallon argumentiert nun, dass diese funktionale Bedeutung demokratischer Wahl, welche in der konkurrenzgeprägten Parlamentspolitik verloren gegangen ist, in veränderter Form in den Auswahlverfahren zur Besetzung der Ämter staatlicher Verwaltung wieder auflebt. Vor diesem Hintergrund, so schließt Rosanvallon, bringen beide, die Legitimität der Verwaltung als Sachwalter des Gemeinwohls und die Legitimität des Parlaments als vom Gemeinwillen eingesetzte Herrschaftsinstanz, unterschiedliche Formen demokratischer Allgemeinheit zum Ausdruck. Sie kompensieren die jeweilige Schwachstelle ihres Gegenübers und stellen so ergänzende Aspekte demokratischer Legitimität dar, „wenn man sie im Rahmen einer Ökonomie der Allgemeinheitsprüfungen greift“ (77).

Die „neue Ära der Legitimität“ (12) beginnt für Rosanvallon in den 1980er Jahren, in denen dieses „System der doppelten Legitimität“ (25 ff.) an Plausibilität verliert. Grund dafür ist eine um sich greifende gesellschaftliche Partikularisierung, die die Voraussetzungen der Regierbarkeit und das Verhältnis der Gesellschaft zur Politik radikal verändert. Ein geschärftes Bewusstsein für fließende Gegensätze und besondere Lebensumstände erschüttert vor allem die Legitimität einer schematisch und statisch regulierenden staatlichen Administration. Die Vorstellung von demokratischer Allgemeinheit als eines positiv bestimmbareren Gemeinwohls verliert ihre Geltung. Das ändert zwar einerseits nichts daran, dass Legitimität nach wie vor nur über einen „notwendigen demokratischen Dualismus“ (202) herstellbar ist. Auch weiterhin muss sich Demokratie „auf zwei verschiedene Notwendigkeiten einstellen: einerseits auf die der periodischen Wahl zwischen stark differenzierenden Personen und Programmen, andererseits auf die Einsetzung von Institutionen des Gemeinwohls, die über diesen Differenzen stehen“ (202). Aber der Begriff des Gemeinwohls nimmt nun eine „negativ-prozedurale“ (122) Form an. Er verbindet sich stärker mit dem von der „positiv-kumulativen Identifikations-Allgemeinheit“ (ebd.) ausgeblendeten Anderen: der Stimme von Minderheiten, der Anerkennung des jeweils Besonderen, Sachlichkeit durch wissenschaftliche Distanz von Politik sowie der inklusi-

ven Gleichheit aller Perspektiven. Entsprechend, so Rosanvallon, verändert sich in demokratischen Gesellschaften die „Ökonomie der Legitimität“ (121). Neben der Einsetzungslegitimität, die nach wie vor durch den Ausdruck des Wählerwillens erzeugt wird, muss demokratische Politik immer stärker drei weiteren Legitimationserfordernissen gerecht werden: Unparteilichkeit, Reflexivität und Nähe. Über die „Legitimität der Unparteilichkeit“ (93) sowie der Reflexivität erklärt sich Rosanvallon zufolge, warum bestimmten politischen Institutionen, die in der Demokratietheorie mitunter als demokratieschädlich aufgefasst werden, tatsächlich eine wesentliche Funktion im Rahmen einer demokratischen Ordnung zukommt. Demnach tragen unabhängige Aufsichts- und Regulierungsbehörden insofern zur demokratischen Legitimität bei, als sie mit ihrem Entscheidungsmodus einen Kontrapol zur parlamentarischen Entscheidungspraxis setzen. Sie werden einer bestimmten Erwartung der Bürger gerecht, indem sie für ein unparteiliches Verhalten stehen, das „der Absicht folgt, alle Seiten eines Problems zu berücksichtigen und keine Situation außer Acht zu lassen“ (110). Sie wirken so an der Verwirklichung eines Ideals negativer Allgemeinheit mit, der Vermeidung partikularer Vorteile und Privilegien. In ähnlicher Weise sieht Rosanvallon Verfassungsgerichte als genuin demokratische Institutionen, weil sie einige der von elektoral-repräsentativen Institutionen ausgeblendeten Aspekte demokratischer Allgemeinheit zur Geltung bringen. Über ihre Grundrechtsorientierung erzeugen sie eine „Legitimität der Reflexivität“ (151) und tragen so zu einer differenzierteren demokratischen Repräsentation bei. Einerseits, so Rosanvallon, halten sie die Erinnerung an geschichtsbildende Elemente der demokratischen Gemeinschaften wach und fungieren so als kollektives Gedächtnis, das ein Gegengewicht zum kurzlebigen Takt politischer Wahlperioden darstellt. Andererseits bringt ihre Praxis der Normenkontrolle eine zum Mehrheitswillen konkurrierende Form des Gemeinwillens zur Geltung, den inklusiv-allgemeinen Willen der gleichen demokratischen Rechtsgenossinnen und -genossen. Während die Legitimität der Unparteilichkeit und der Reflexion jeweils über einen Typus demokratischer Institutionen erzeugt wird, bezieht sich die „Legitimität der Nähe“ (209) auf eine bestimmte gesellschaftliche Erwartung an das Verhalten der Regierenden. Regierende müssen demnach zusehends über den Ausweis von physischer Präsenz sowie Verständnis und Mitgefühl für Einzelschicksale einem gesellschaftlichen Bedürfnis nach Anerkennung der Besonderheit entsprechen, einer „gesellschaftlichen Forderung nach Unmittelbarkeit“ (217) nachkommen, um als legitim gelten zu können.

Rosanvallons Argumentation ist von hohem demokratietheoretischem Wert, weil sie eine umfassende Sprache zur Beschreibung der „neuen Grammatik der demokratischen Institutionen“ (18) zur Verfügung stellt, die zum Verständnis sowie zur normativen Beurteilung politischer Verhältnisse unter Bedingungen von Transnationalisierung und Globalisierung beitragen kann. Insbesondere im Hinblick auf die starke Zunahme von Institutionen der Governance sind seine Gedanken aufschlussreich. Sie öffnen einen Blick dafür, inwiefern nicht nur dem über das Parlament verkörperten Wählerwillen, sondern auch gegenmajoritären Institutionen wie Verfassungsgerichten und unabhängigen Institutionen wie Aufsichts- und Regulierungsbehörden eine genuin *demokratische* Funktion zukommt – allerdings nur dann, so warnt auch Rosanvallon, wenn sie im wechselseitig kontrollierenden Zusammenspiel mit elektoral-repräsentativen Institutionen innerhalb einer konstitutionalisierten Gesamtordnung stehen. Noch grundlegender betrachtet liefert Rosanvallons Beschreibung der Geschichte moderner Demokratie einen Untersuchungsrahmen, der es ermöglicht, ganz unterschiedliche Diskussionszusammenhänge aktueller Demokratietheorie in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen. Lässt man seine These einer

neuen, aber theoretisch unerschlossenen gesellschaftlichen Ära demokratischer Legitimität gelten, erscheinen nicht nur die Debatte um Demokratie jenseits des Nationalstaats (3), sondern auch analytisch-begriffliche (1) und ideengeschichtliche (2) Ansätze zur Bestimmung demokratischer Legitimität als Ausläufer einer „Dezentrierung der Demokratie“. In allen drei Kontexten wird über ein angemessenes Verständnis demokratischer Legitimität nachgedacht und dabei jeweils in bestimmter Hinsicht an der weiteren „Auffächerung und Ausdifferenzierung“ (271) des demokratischen Ideals gefeilt.

1) *Fabienne Peter* legt mit ihrem Band eine Reflexion des Begriffes von „Democratic Legitimacy“ vor, die einen doppelten Charakter aufweist. Dem Inhalt nach geht es ihr um eine philosophische Bestimmung der Bedingungen demokratischer Legitimität. Sie fragt begrifflich-analytisch nach den Kriterien, die es in der normativen Beurteilung demokratischer Praxis zu berücksichtigen gilt. Zu diesem Zweck legt sie im kritischen Durchgang durch die aus ihrer Sicht für den demokratietheoretischen Diskurs wesentlichen Ansätze eine Taxonomie der unterschiedlichen Spielarten aggregativer, deliberativer und epistemischer Theorien der Demokratie vor. Im Zuge der Entfaltung ihrer These, dass keiner der vorliegenden Ansätze das Wesen demokratischer Legitimität angemessen erfasst, präsentiert sie dabei in anschaulicher Weise die Annahmen und Argumente sowie die wesentlichen bekannten Schwachstellen der jeweiligen Theorien. Aus diesem Grund eignet sich Peters Beitrag der Form nach durchaus auch als eine (zweifellos empfehlenswerte) Lehrbuchdarstellung, die jedoch mit einer eigenen Pointe schließt: demnach sind die Bedingungen demokratischer Legitimität im Sinne eines „pure epistemic proceduralism“ (132) zu begreifen, der eine – bislang weithin unberücksichtigte – Spielart des Modells deliberativer Demokratie darstellt.

Im Ausgang ihrer stark an der politischen Philosophie John Rawls‘ orientierten Argumentation wendet sich Peter zunächst von aggregativen Modellen demokratischer Legitimität ab und deliberativen Demokratietheorien zu. Aggregative Ansätze begreifen Demokratie nach dem Modell der Einspeisung vorgeformter individueller Präferenzen über Wahlen in den Entscheidungsprozess. Demokratische Legitimität bemisst sich Peter zufolge hier danach, ob die Menge der eingespeisten Interessen rational und konsistent zu einer kollektiven Entscheidung zusammenfügt wurde. Ihr wesentlicher Einwand lautet, dass nach diesem Verständnis „the question of what counts as informational basis in the evaluation of policy alternatives“ (44) als unabhängig vom demokratischen Prozess verstanden wird – Bemessungsgrundlage sind letztlich die vorpolitischen individuellen Präferenzen der Wählerinnen und Wähler. Deliberative Ansätze verstehen dagegen Demokratie nach dem Modell des inklusiven und gleichberechtigten Austauschs öffentlicher Gründe in der Vorbereitung politischer Entscheidungen. Damit tragen sie nicht nur der Möglichkeit der Transformation individueller Interessen Rechnung. Sie lassen auch Fragen, die den Horizont einer je individuellen Beurteilungsperspektive übersteigen (zum Beispiel Fragen der Verteilungsgerechtigkeit) als Gegenstand des demokratischen Entscheidungsprozesses zu. Demokratische Legitimität stellt sich nach deliberativer Auffassung dann her, wenn politische Entscheidungen als Ergebnisse eines gleichberechtigten und inklusiven Prozesses öffentlicher Rechtfertigung zu verstehen sind.

Allerdings, so argumentiert Peter, unterliegen deliberative Ansätze einem Dilemma, dem „Political Egalitarian’s Dilemma“ (78). Einerseits ist mit dem Legitimitätskriterium der gleichberechtigten Teilnahme am öffentlichen Diskurs impliziert, dass jedem/-r Bürger/-in die substantiellen Voraussetzungen zu einer solchen Teilnahme gewährt werden



müssen. Andererseits bedeutet jede konkrete Bestimmung dieser substantiellen Voraussetzungen aber, Kriterien festzuschreiben, die im jeweiligen demokratischen Prozess nicht mehr verhandelbar sind. Sie stellen externe Legitimitätsbedingungen des demokratischen Prozesses dar – und widersprechen als solche dem prozeduralen Grundprinzip deliberativ verstandener demokratischer Legitimität. Peter schließt, dass einerseits keinerlei dem demokratischen Prozess externes Güte- oder Korrektheitskriterium vertretbar ist. Andererseits leiden rein prozeduralistische Begründungen, die die Legitimität von Entscheidungen allein auf das Prinzip der „political fairness“ zurückführen, unter dem Problem, begründen zu müssen, warum ein öffentlicher Rechtfertigungsprozess überhaupt nötig ist. Ginge es im demokratischen Prozess lediglich um Fairness, so der bekannte Einwand von David Estlund (2008), reichte ein Münzwurf zur politischen Entscheidung aus.

Mit Estlund nimmt Peter daher an, dass die normative Verpflichtungskraft einer demokratischen Entscheidung nicht allein auf die Geltung des Gleichheitsprinzips zurückzuführen ist, sondern auch auf ihrer epistemischen Qualität beruht. Allerdings wendet sie sich explizit dagegen, epistemische Qualität als ein „truth-tracking potential“ (111) der Demokratie zu begreifen. Estlunds und andere Modelle epistemischer Demokratie nehmen einen externen Korrektheitsstandard für ‚gute‘ Entscheidungen als gegeben an, dem demokratisch erzeugte Politikerergebnisse besonders nahekommen. Dagegen schlägt Peter vor, die epistemische Dimension der Demokratie als einen Bestandteil des Begriffs politischer Fairness zu verstehen: Erst der faire Zugang führt zur Abbildung gesellschaftlicher Diversität im öffentlichen Rechtfertigungsprozess. Und erst die Erfahrung eines öffentlichen Lernprozesses, in dem vermeintlich selbstverständliche Gemeinwohlanahmen am Widerspruch gesellschaftlicher Diversität gebrochen worden sind, verleiht demokratischen Entscheidungen Legitimität. In diesem Sinne schließt Peter, dass „the epistemic value resides in the process itself, not in its outcome“ (123).

Peters Argumentation lässt sich durchaus als Ausdruck des Voranschreitens der von Rosanvallon beschriebenen Dezentrierung der Demokratie betrachten. Ihr Versuch der Verbindung einer rein prozeduralen Demokratievorstellung einerseits und mit einem demokratieinternen Begriff epistemischer Qualität andererseits präzisiert gewissermaßen Rosanvallons These eines „notwendigen demokratischen Dualismus“ (202), der Gleichzeitigkeit zweier konkurrierender Legitimationsprinzipien der Demokratie. Dabei ist auch für Peter das demokratische Gemeinwohl nicht mehr als eine positiv bestimmbar oder vorgegebene (also: dem demokratischen Prozess externe) Größe denkbar. Stattdessen, so hält Peter mit Iris M. Young (2000) fest, gilt für jegliche Gemeinwohlbestimmung: „social difference matters epistemically.“ (127)

2) *John P. McCormick* präsentiert eine ideengeschichtliche Studie, mit der er ein kritisches Argument gegen die institutionelle Organisation heutiger Demokratien entfaltet. Seine Ausgangsannahme ist, dass „the political impact of economic equality is an increasingly vexing problem in contemporary democracies“ (1). Über eine Neuinterpretation der politischen Theorie Machiavellis entfaltet McCormick eine starke These: um der über ökonomische Ungleichheit erzeugten politischen Ungleichheit in elektoralen Demokratien entgegenzutreten, müssen diese nicht nur (wie bereits von Buchstein 2009 gefordert) um Losverfahren ergänzt werden, sondern bedürfen zusätzlich klassenspezifischer Institutionen, insbesondere einem „People’s Tribunate“ (170).

Die Begründung dieser These lässt sich McCormick zufolge dem Denken Machiavellis entnehmen – gesetzt den Fall, so die zweite, ideengeschichtliche These des Buchs,

man folgt nicht der gängigen Machiavelli-Interpretation, wie sie unter anderem von der ‚Cambridge-Schule‘ politischer Ideengeschichte nahegelegt wird. Indem diese Machiavelli umstandslos in der Tradition des Republikanismus verortet, übersieht sie einen entscheidenden Punkt: Während der Republikanismus die Dominanz sozioökonomischer Eliten in der politischen Teilhabe stillschweigend akzeptiert und mitunter sogar gutheißt, hält Machiavelli sie für das Kernproblem der Stabilität eines republikanischen Gemeinwesens. Demnach sind nicht nur politische, sondern auch ökonomische Eliten von einem natürlichen „oppressive appetite“ (36) getragen, der sie zur Instrumentalisierung der öffentlichen Ordnung zum Zwecke der Reichtums- und Machtmehrung anhält. Dagegen, so McCormick mit Machiavelli, wohnt dem gewöhnlichen Volk der Drang nach Freiheit von Oppression inne. Als natürlicher „guard against oligarchic or princely usurpations“ (68) ist daher seine starke, direkte Beteiligung als Kontrollinstanz elitendominierter republikanischer Politik unerlässlich.

Der Eindruck Machiavellis als eines demokratischen Denkers bestätigt sich, so McCormick, wenn man die konkreten Beispiele beachtet, die Machiavelli in seiner Diskussion athenischer, römischer und florentinischer politischer Institutionen anführt. Auf diese Beispiele stützt sich McCormick, um sich kritisch gegen eine Grundidee moderner Demokratie zu wenden. Indem moderne demokratische Verfassungen ein souveränes Volk als „sociologically anonymous political subject“ (91) voraussetzen, „out of which political elites are made and unmade through general elections“ (ebd.), leisten sie einer faktischen politischen Ungleichheit auf zweifache Weise Vorschub. Zum einen hat die allgemeine Wahl einen „aristocratic effect“ (107) insofern, als sich im unregulierten Konkurrenzkampf um politische Ämter im Regelfall die ressourcenstarken Gesellschaftsmitglieder durchsetzen. In diesem Sinn, so McCormick, leiden moderne Demokratien unter einer „persistence of political inequality in the age of mass suffrage“ (171). Zum anderen hat die über das gleiche Wahlrecht hergestellte formale politische Gleichheit den Effekt, das Bewusstsein der ressourcenschwachen Bevölkerungsteile für genau diese faktische politische Ungleichheit zu unterdrücken.

Aus diesen beiden Gründen, zum Ausgleich ökonomisch induzierter politischer Machtungleichgewichte und zum Wachhalten eines „class consciousness to ensure a more vigorous surveillance“ (180), hält McCormick die institutionelle Ergänzung parlamentarischer Demokratie für unerlässlich. In direkter Wendung gegen einen ähnlichen Vorschlag von Philip Pettit argumentiert er, dass es an dieser Stelle darauf ankommt, die Ideen des Republikanismus und die Idee der Demokratie klar voneinander zu trennen. Pettits (2004) Modell einer „depoliticized democracy“ verletzt demnach das demokratische Ideal, weil sie die Politik den „wise, impartial, and common good-loving elites“ (156) überlässt und damit ganz auf der Linie des Republikanismus liegt. Doch gerade wenn man die Nichtbeherrschung ökonomisch benachteiligter Bevölkerungsteile erreichen will, so führt er weiter aus, bedarf es einer stärkeren Politisierung der Demokratie durch „extra-electoral, contestatory institutions“ (155). Einerseits kann demnach die Kombination der demokratischen Wahl mit dem Losverfahren helfen, ihren aristokratischen Effekt zu neutralisieren. Andererseits macht McCormick den bemerkenswerten Vorschlag, mit einem „People’s Tribune“ (178 ff.) eine klassenspezifische, wohlhabenden Bürgerinnen und Bürgern nicht zugängliche und per Losentscheid zu besetzende Institution einzurichten. Davon verspricht sich McCormick einen zweifachen Effekt: Zum einen würde mit dem „People’s Tribune“ eine direkt-demokratische Instanz geschaffen, die über (stark beschränkte) Veto-, Initiativ- und Sanktionsrechte parlamentarische Politik

wirksam kontrolliert. Zum anderen würde die bloße Tatsache einer klassenspezifischen Institution das Klassenbewusstsein der Bürgerinnen und Bürger wachrütteln und ihren Sinn für den Widerstand gegen ökonomisch induzierte politische Ungleichheit schärfen.

Auch McCormicks Argument für eine „Machiavellian Democracy“ zeigt die Bewegung einer Dezentrierung des demokratischen Denkens an, von der Rosanvallon spricht. Indem McCormick die Schattenseiten der Realisierung des Prinzips politischer Gleichheit im Modell elektoral-repräsentativer Demokratie hervorkehrt, geht es ihm nicht darum, die demokratische Wahl zu ersetzen. Zweifellos widersprechen die von McCormick vorgeschlagenen ergänzenden Institutionen ihrem Sinn nach der demokratischen Logik parlamentarischer Repräsentation. Letztlich geht es aber auch hier darum, über eine innerdemokratische Legitimationskonkurrenz demokratische Allgemeinheit differenzierter und effektiver institutionell zu realisieren – ob die Institutionen der „Machiavellian Democracy“ nun dafür tatsächlich geeignet sind oder nicht, wäre an anderer Stelle zu diskutieren.

3) Der Sammelband über „Global Democracy“ widmet sich der weitverzweigten normativen Debatte über Möglichkeiten und Grenzen der Demokratie jenseits des Nationalstaats. Von den drei grundlegenden Perspektiven auf demokratische global governance – „democratic confederalism, world federalism, democratic polycentrism“, die *Archibugi*, *Koenig-Archibugi* und *Marchetti* einleitend darlegen, finden sich im Band freilich nur zwei vertreten. Vertreterinnen und Vertreter eines „world federalism“ (8) verteidigen die Notwendigkeit und Möglichkeit eines demokratischen Weltstaats. So schließt etwa *Marchetti* aus dem demokratischen Recht auf gleiche Beteiligung an der Ausübung von Herrschaft umstandslos auf die Unumgänglichkeit eines starken, zentralisierten Weltstaats. Bereits die demokratisch legitime Beantwortung der Frage, wie global governance politisch organisiert werden soll, setzt demnach eine „central all-inclusive authority“ (26) voraus, die „Kompetenz-Kompetenz“ (ebd.) ausüben kann. Kurz gesagt, „either democracy is global or it is not democracy“ (25). Freilich bedürfte es nicht erst der kritischen Reaktionen von *Christiano* und *Gould*, um zu erkennen, dass diese Utopie bei aller normativen Griffigkeit eine Reihe von Fragen ausblendet, die sich bezüglich ihrer Realisierbarkeit ergeben. Andererseits führt *Koenig-Archibugi* die Ergebnisse einer quantitativen empirischen Studie an, um den Einwand, dass auf globaler Ebene die Bedingungen für die Ausbildung einer zentralisierten demokratischen Ordnung fehlen, auf breiter Front zu entkräften. An 126 Fällen innerstaatlicher demokratischer Transition lasse sich demnach zeigen, dass keine der Bedingungen, die oft als notwendige Voraussetzung globaler Demokratisierung angeführt werden, vorgelegen habe.

Demgegenüber geht es in zwei bemerkenswerten Beiträgen nicht um Modellvorstellungen globaler Demokratie, sondern um die Bedingungen der Demokratisierung bestehender transnationaler Machtverhältnisse, die nicht nur von staatlichen, sondern auch von nichtstaatlichen Akteuren ausgeübt werden. *Terry Macdonald* verteidigt das Konzept einer „global stakeholder democracy“ (47). Ihre Motivation ist es, damit den Begriff (mangelnder) demokratischer Legitimität für die Anwendung auf politische Beziehungen zwischen Akteurinnen und Akteuren zu öffnen, die nicht als gleichberechtigte Mitglieder einer politischen Ordnung gemeinsame politische Institutionen teilen. T. Macdonald zufolge ist dafür eine Unterscheidung zwischen dem Begriff einer gerechten und einer legitimen politischen Ordnung hilfreich. Im Unterschied zum Anspruch der Gerechtigkeit beschränkt sich demnach die Legitimität einer politischen Beziehung darauf, dass in ihr nur die (Gleichheits-)Ansprüche angemessen berücksichtigt werden müssen, die von Beteilig-

ten auch tatsächlich erhoben werden. Dass es sich bei dem Konzept der global stakeholder democracy um ein nützliches heuristisches Modell zur Beschreibung und Beurteilung der demokratischen Qualität politischer Praktiken der global governance handelt, demonstriert *Kate Macdonald*. Am Fallbeispiel der Bekleidungsindustrie Nicaraguas beschreibt K. Macdonald die Genese demokratischer Praktiken in Reaktion auf bestehende Ausbeutungsverhältnisse in der globalen Wirtschaft. Dabei vollzieht sie einerseits nach, inwiefern im Zuge einer „progressive democratization of power“ (185) signifikante Formen demokratischer Institutionenbildung empirisch vorliegen. Diese Perspektive ermöglicht ihr andererseits genauer zu bestimmen, worin das Normativitätsgefälle zwischen territorial organisierten Demokratien und (demokratisierten) transnationalen Systemen von corporate governance besteht.

Insbesondere die Diskussion um stakeholder democracy deutet an, dass auch die Dezentrierung des Denkens von Demokratie jenseits des Staates eine weitere Stufe erreicht hat. Die Bedeutung der territorialen Grenzen eines jeweils nationalen demos wird nicht mehr nur auf dessen historische Kontingenz hin kritisch reflektiert. Vielmehr richten sich grundsätzlichere Zweifel gegen das „dogma that democracy must take the form of a practice of a demos organised within a state“ (Forst 2011: 1). Freilich ist der Prozess der Aufächerung und Ausdifferenzierung des Demokratieideals gegenwärtig weit davon entfernt, ähnlich klare demokratietheoretische Konturen hervorzubringen, wie das Modell elektoral-repräsentativer Demokratie im Übergang zur Moderne. Nicht zuletzt im Hinblick auf die normative Bedeutung von Konstitutionalisierung für demokratische Praxis besteht weiterhin dringender Klärungsbedarf.

## Verweise

- Archibugi, Daniele / Koenig-Archibugi, Mathias / Marchetti, Raffaele, 2012 (Hg.): *Global Democracy. Normative and Empirical Perspectives*, Cambridge.
- Buchstein, Hubertus, 2009: *Demokratie und Lotterie. Das Los als politisches Entscheidungsinstrument von der Antike bis zur EU*, Frankfurt (Main).
- Estlund, David, 2008: *Democratic Authority*, Princeton.
- Forst, Rainer, 2011: *Transnational Justice and Democracy*, RECON Online Working Paper 2011/12, Oslo.
- Habermas, Jürgen, 1998: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt (Main).
- McCormick, John P., 2011: *Machiavellian Democracy*, New York.
- Peter, Fabienne, 2009: *Democratic Legitimacy*, New York.
- Pettit, Philip, 2004: *Depoliticizing Democracy*. In: *Ratio Juris* 17, 52–65.
- Rosanvallon, Pierre, 2010: *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit, Reflexivität, Nähe*, Hamburg.
- Young, Iris M., 2000: *Inclusion and Democracy*, Oxford.
- Zürn, Michael, 2011: *Perspektiven des demokratischen Regierens und die Rolle der Politikwissenschaft im 21. Jahrhundert*. In: *Politische Vierteljahresschrift* 52, 603–635.

## Mit Godard zwischen Marx und Foucault

Internationale Konferenz *Democracy & Resistance*, Justus-Liebig-Universität Gießen, 18.–20. Juni 2012

Alexander Struwe\*

Zwischen Demokratie und Widerständigkeit scheint es intuitiv einen Zusammenhang zu geben. Man kann Widerstand als demokratisches Recht, als Tugend gar, auffassen, vielleicht sogar quasi als Ausdruck demokratischer Subjektivierung. Andererseits lässt sich Demokratie in der Tat auch als die Sorge dafür verstehen, Formen der Meinungsbildung und des Einspruchs solchermaßen in den politischen Prozess einzubinden, dass sie sich nicht in Widerstand Bahn brechen müssen. Ist Widerstand also legitim, subversiv oder schlicht ein demokratisches Krisenphänomen? Angesichts der vielfach beschworenen Symptome einer Postdemokratie scheint Widerstand vor allem als Reaktion und damit als Praxis der Krisenbewältigung, der Überwindung, gelten zu können – als das Korrektiv eines nicht eingelösten Versprechens. Das Verhältnis, welches sich daraus ergibt, wäre folglich eine Art naiv-dialektische Spannung, die in der Vermittlung der beiden antithetischen Pole die Aussicht auf eine Lösung des Widerspruchs affirmiert.

Ebendiese Spannung sei es auch, die – nach Angabe der Veranstalterinnen *Regina Kreide* (Gießen) und *Petra Gumplová* (Gießen) – das Tagungsprogramm zur internationalen Konferenz *Democracy & Resistance*, vom 18. bis zum 20. Juni in Gießen, motivier-

te und die sich in vielerlei Formen wie ein roter Faden – und durchaus auch als Konfliktlinie – durch die Tagung zog. Denn so wie der Zusammenhang zwischen Demokratie und Widerstand ein dialektischer sein könne, so sei Widerstand selbst als Vermittlung aus bloßer Partizipation und revolutionärem Umbruch zu fassen, er bestätige also weder das Bestehende noch negiere es radikal. Ebenso ist auch Demokratie von Spannung durchzogen, von beispielsweise scheinbar formaler Stabilität und der gleichzeitigen Degeneration ihrer Grundpfeiler, was sich nicht zuletzt in der europäischen (Finanz- oder Schulden-) Krise ausdrückt. Begriffen als solche Spannungspole, als krisengeschüttelte Ordnung einerseits und andererseits deren affirmierte Widerständigkeit, ließen sie sich eventuell zu einer neuen Ordnung synthetisieren – so jedenfalls könnte die Hoffnung gedeutet werden, die, wie Banu Bargu am zweiten Tagungstag ihre nächtliche Eingebung präsentierte, das Tagungsprogramm in diesem Sinne anleitete: Als eine quasidialektische Versöhnung zwischen der in der Krise befindlichen Demokratie und ihrem Gegenüber, dem vielfältigen Widerstand, zu einer neuen „revisited“ Form.

In diesem Sinne galt es im ersten Teil der Konferenz eine Art Bestandsaufnahme vorzunehmen, ein Verständnis der *Democracy in Crisis* zu entwickeln – sowohl als politisches Phänomen wie auch als theoretisches Kon-

---

\* Alexander Struwe, B. A., Goethe-Universität Frankfurt, Kontakt: alex.struwe@stud.uni-frankfurt.de

zept. In dem Panel *Democratic Alienation* wurde diese Krisendiagnose vor allem prominenterweise von *Wendy Brown* (Berkeley) in ihrem Vortrag zu *Austerity Politics and Sacrificial Citizenship* als ein Portrait der neoliberalen Hegemonie artikuliert, welches während der gesamten Tagung oft und zustimmend wieder aufgegriffen wurde. Die Transformation zu einer alleinigen und alternativlosen Deutungsform im wirtschaftlichen Sinne, die Entpolitisierung weiter Felder und die damit notwendigerweise einhergehende Entdemokratisierung, die Veränderung politischer Subjektivität und Subjektivierung bis in den Alltag hinein, all das deutete Brown zusammenfassend als eine foucault'sche Form der „production of reason“, im Sinne einer neoliberalen Rationalität. Die darin immer weiter fortschreitende Kolonisierung der Bedeutungswelt erreichte demnach in der Austeritätspolitik ihren vorübergehenden Höhepunkt. Nicht nur die veränderte Beziehung zwischen Subjekt und Staat, sondern auch die Transformation dieser Konzepte an sich kulminierte im *sacrificial citizenship*. So nämlich das individualisierte Subjekt nur noch selbstoptimierendes Humankapital innerhalb einer sich zur wirtschaftlichen Unternehmung transformierten staatlichen Gemeinschaft darstellt, kann im Sinne des omnipräsenten Wettbewerbsprinzips der Einzelne für das Überleben eines Ganzen geopfert werden. Mit Hilfe dieser neuen Semantik ließen sich gesellschaftliche Stratifizierung und Ungleichheit hinter einem Vokabular von *best-practice*, *governance* und *multi-party decisions* verstecken.

Browns Analyse mochte damit zwar einen gewissen *common sense* in der Krisendarstellung des entpolitisierenden Neoliberalismus treffen, dieser verlief sich aber in durchaus unterschiedlichen Betonungen von Krisenaspekten aus differenten normativen Standpunkten heraus. Browns fast schon pathetischer Appell, aus dem analytischen Verständnis des „beast before us“ eine konkrete und optimistische Perspektive für Protest und Widerstand zu formulieren, führte damit direkt zum titelgebenden Spannungsverhältnis zurück. So musste auch Brown zugeben: „I'm

hanging somewhere between Marx and Foucault“, und somit, dass auch sie nicht sagen könne, ob es einer strukturellen Perspektive im großen Stil oder einer mikropolitischen Konzentration auf die Diversität von Praktiken und deren Geltung bedürfe.

Schon der Anschlussbeitrag *Hartmut Rosas* (Jena) zeigte in einer soziologischen Analyse mit dem Titel *The Politics of Speed and the Loss of Resonance*, dass sich das Potential zu einer einheitlichen Stoßrichtung schnell erschöpft. Seine Herleitung eines Demokratie-defizits aus dem Verlust von Resonanz in der zwar spezifisch modernen, aber mithin überstrapazierten Beschleunigung deutete ein erhöhtes Maß an Entfremdung zwischen der Demokratie und ihren Subjekten. Dabei sei die notwendige Ausgliederung von Entscheidungsfindungen im Angesicht einer zunehmenden Anzahl von Entscheidungsfragen bei gleichzeitiger Abnahme von Zeit nur eine Facette des gesteigerten Effektivitätsdrucks auf die Politik, welcher diese immer mehr von den Betroffenen abkoppelt. Seine optimistische Perspektive in Richtung *liquid democracy* als ein probates Gegenmittel zur Entfremdung – indem man die komplexen demokratischen Entscheidungsvorgänge wieder an eine Sphäre der Resonanz binden könne – stieß dabei aber nicht nur bei Wendy Brown auf Widerspruch. Sei dies nicht nur eine reduzierte Analyse des Fehlers im System, statt der eines fehlerhaften Systems selbst?

In diese Richtung schaute eher *Hauke Brunkhorst* (Flensburg), der die Krise der europäischen Demokratie in der institutionellen Beschränkung von Alternativräumen einer *public opinion* verortete. Er zeigte in seinem Beitrag zu *Crisis of Democracy in Europe* anhand der Europäischen Verträge, die sich konsequent gegen eine Konstitutionalisierung der Gemeinschaft richteten, wie sich das Kernprinzip Freiheit gegen die Menschen selbst richte, indem es Staaten an internationale Märkte binde und unkontrollierbare Akteure ermächtige. Sein Votum für eine institutionelle Demokratisierung auf supra- und internationaler Ebene zielte daher eher auf die demokratisch kontrollierte Ausübung und damit

Anerkennung von Macht ab, statt der illusorischen Überwindung entsprechender Verhältnisse. Seine Hinwendung zu sozialistischer Konzeption löste dabei Browns Dilemma klarer in Richtung Marx auf, musste sich hingegen aber wieder den Vorwurf eines optimistischen Formalismus in Kumpanei mit liberalem Reformismus gefallen lassen (Andreas Kalyvas).

Ganz anders verortete sich schließlich *Jodi Dean* (Geneva, NY) mit ihrem Vortrag zu *Occupy Wall Street: Claiming Division*, in dem sie im Dienste der Bewegung konsequent Partei ergriff. Sie stellte vor allem drei wichtige Funktionen der – wohl vor allem auf die USA bezogenen – Occupy-Bewegung heraus. Diese sei, als eine Repräsentation des Bruchs zwischen kapitalistischer Ordnung und Bevölkerung, eine neue politische Form, die einer Klassentrennung zeitgemäßen Ausdruck verleihe und somit eine Subjektivierung und Kollektivierung sowie schließlich auch Repräsentation ermögliche. Indem gerade die Negativität der Bruchstelle inkarniert werde, sei Occupy nicht auf substantielle Identitäten und formale Exklusion angewiesen, sondern verkörpere den reinen Abstand zwischen der Klasse der Besitzenden und der, im Rancière'schen Sinne, Anteillosen. Ihr kompromissloser Optimismus handle ihr aber bittere Kritik unter anderem von Wendy Brown ein, da sie einen moralisierten Antagonismus zwischen der guten, wahrhaftigen Bewegung und dem bösen, lügnerischen Anderen zeichne, der einer komplexen Krisensituation nicht angemessen sei.

Entsprechend dem gegenüberliegenden Spannungspol widmete sich der zweite Tagungstag dem Widerstand und seinen Formen. In einem Auftaktpanel zum Umreißen des thematischen Rahmens und der vielfältigen Bezugspunkte (*resistance, revolution, democracy*), beleuchtete zunächst *Christopher Thornhill* (Glasgow) aus einer systemtheoretischen Perspektive den Zusammenhang von *revolutionary constituent power* und der *transnational constitutional order*. In einer vielleicht etwas unsystematischen Aufarbeitung präsentierte im Anschluss *Rada Iveković*

(Paris) ihre Thesen zum Wandel der semantischen Konzepte *Sovereignty, Resistance, Citizenship and Subjectivation in a New Context* zu einer nahezu vollständig postpolitischen Bedeutung. Diese tiefgreifende Transformation des Bedeutungssystems nach 1989 ließe sich eben an den Konzepten zur Beschreibung unserer politischen Realität nachvollziehen, also nicht zuletzt auch an unserer Vorstellung von Demokratie, der entpolitisierten Governance anstelle demokratischer Entscheidungsfindung oder dem Wandel von Souveränität zur Gouvernementalität. Die gesamte politische Sphäre (politics) sei also durch wirtschaftliche Rationalität (economy) substituiert, sodass Banken zum „only political subject“ wurden.

Mit dieser an Brown anschließenden Analyse folgte sie auch direkt deren Aufruf zur Entfaltung einer emanzipativen Perspektive und plädierte für eine bewusste Hinwendung zu alternativen Konzepten, die von der westlichen Moderne und ihrer spezifischen (neoliberalen) Rationalität sukzessive verdrängt wurden. Wenn es auch eine missverständliche Formulierung war, so läge der momentanen Krise der Demokratie gerade die einseitige Normativität des Politischen zugrunde, die nicht mehr reflektiert werden könne. Sie ließe sich allerdings erkennen, wenn alternative Konzeptionen und Semantiken aus anderen, beispielsweise post-kolonialen Kontexten herangezogen würden. Exemplifiziert an Beispielen aus China oder Indien, anhand von subjektloser Philosophie und chinesischem Demokratieverständnis, könne eine repolitisierte Semantik entworfen werden. Liest man, so wie Iveković, die Entpolitisierung von Widerständigkeit und konkreten Praxen des Widerstandes als eine neoliberale Taktik, so müsse sich Widerstand zunächst selbst wieder als unmissverständlich politisch verstehen.

In einer sehr angeregten Diskussion griffen viele Wortmeldungen den Vorstoß Ivekovićs auf und brachten so fruchtbare Beiträge für das weitere Vorgehen. Jane Mansbridge initiierte eine Debatte um die Konzeption von Widerstand an sich, indem sie auf die Vielfäl-

tigkeit verwies, in der der Begriff zur Verwendung komme. Schließlich ließen sich Formen des Widerstandes nur kontextualisiert begreifen, als Teil also von politischen Bewegungen. Dies impliziere aber, nach Hartmut Rosa, auch die nicht bloß reaktive Beschaffenheit, sondern einen mithin immanent kreativen und schöpferischen Charakter. Wendy Brown verwies hingegen auf die Schwierigkeit der Aneignung von subalternen oder postkolonialen Epistemen, so sich diese nicht in einer folkloren Verklärung oder westlichen Instrumentalisierung erschöpfen sollen. Trotzdem schien die von Iveković formulierte Hoffnung und Strategie dem sehr nahezu kommen, was am Vortag im Anschluss an Brown als eine schier unmögliche epistemologische Revolution aufgegeben wurde. Gerade diesen Pessimismus ließ Iveković nicht gelten (und Brown selbst hatte zugegeben, dass ihr Verwerfen einer solchen radikalen Umgestaltung von neoliberal zersetzten Semantiken wohl nur daran liege, dass sie selbst nicht mehr an Revolutionen im Allgemeinen glaube) und stimmte Hauke Brunkhorst zu, der in der konkreten Auseinandersetzung und solidarischen Hinwendung zu gemeinsamen Kämpfen die Möglichkeit zur Generierung solcher Projekte vertrat.

Wesentlich konkreter ging es im weiteren Panel zu *Resistance and Violence* dann um bestimmte Widerstandspraktiken vor dem Hintergrund der Gewalt und in diesem Sinne eben auch der Legitimität und Illegitimität von Widerstand. Robin Celikates (Amsterdam) beleuchtete so das Phänomen des zivilen Ungehorsams (*Civil Disobedience and the Question of Violence*) als ein zwiegespaltenes, zwischen demokratisch konstruktiver Praxis und der Missachtung des formalen Regelwerkes der Gesellschaft. Dabei kritisierte er die Diskreditierung des Ungehorsams als strategisch einem zu engen liberalen Paradigma verhaftet, um so bestimmte Widerstandsformen kategorisch auszuschließen. Es bedürfe demnach einer weniger normativ aufgeladenen Definition, als es Rawls und Habermas vorgaben. Deren Vorstellungen betonten grundsätzlich den symbolischen und gewalt-

losen Charakter, wobei doch aber gerade die Frage der Gewalt eine überkomplexe sei. Ist Gewaltverzicht auch gegen Eigentum geboten? Oder wie verhält es sich bei Straßenblockaden? Anhand der zutiefst uneindeutigen deutschen Rechtsprechung dazu konnte er pointiert die Schwierigkeiten einer distinkten Gewaltzuschreibung aufdecken. Sein Plädoyer für ein Verständnis von zivilem Ungehorsam, das sich gleichermaßen von purer Militanz und reiner Symbolik absetzt, sollte dabei der komplexen Struktur demokratisch notwendiger Widerstandspraktiken gerecht werden. Gerade aber die von ihm gewünschte normative Neutralität stößt an ihre Grenzen, wenn es, wie Andreas Kalyvas anmerkte, um die Vereinnahmung der Praktiken durch beispielsweise rechte Gruppen geht, die sich dadurch als demokratische BürgerInnen gerieren könnten. Wie Celikates festhielt, und damit eben auch seinen normativen Standpunkt mit einfließen ließ, müsse sich der Ungehorsam als zivil verstehen, nicht in dem Sinne, dass er nicht militant sei, sondern vom Subjekt des *citizen* ausgehe, was für ihn die Besetzung durch radikale Rechte ausschließe. Trotzdem komme gerade die Abkehr von einem kategorischen Gewaltverzicht per definitionem in die konzeptionelle Nähe zu Terrorismus beziehungsweise ließe sich schwer davon abgrenzen, wie Hartmut Rosa und Jodi Dean feststellten.

Auch Banu Bargus (New York) Vortrag zu *Biopolitics and Human Shields* griff den ambivalenten Gewalttopos wieder auf. Ihre Reflexion über das Subjekt des menschlichen Schutzschildes verortete dieses in einer strategisch wichtigen Funktion für die Analyse der biopolitischen Transformation von Kriegsführung und Machtausübung. Indem menschliche Schutzschilder eben nicht mehr nur als unfreiwillige Opfer von Militärstrategien, sondern in freiwilliger Widerstandsform zu beobachten seien, erzeugten sie eine bedeutende Bruchstelle in der glatten Oberfläche der in humanistischer Ideologie amalgamierten biopolitischen Kriegsführung und Souveränität. Nicht nur, dass sie es im klassischen Sinne verstünden, moralische Empörung und Empa-



thie durch die Verkörperung eines (ungerechten) Gewaltexzesses zu erzeugen, sie würden eben auch den unklaren Status von Zivilist (als BürgerInnen, Rechtssubjekte etc.) dislozieren, indem die dichotome Teilung zwischen KombattantIn und ZivilistIn durch ihren Quasikriegseintritt in Frage gestellt werde. In dieser Funktion seien sie eben als eine radikale Kritik der humanisierten Kriegsführung à la Präzisionsbomben oder *Responsibility to Protect* zu verstehen, indem sie den rohen Gewaltakt wieder in die entpolitisierte und scheinbar von Gewalt bereinigte Konfrontation einführen. Wie Bargu zusammenfasste: „they will always fail in stopping violence but will keep our focus to that“. Auch wenn Andreas Kalyvas kritisch anmerkte, dass eine solche Widerstandsform nicht per se emanzipatorisch sei, denke man nur an den so produzierten Einsatz von Kindern, konnte man sich doch darauf einigen, dass – wie es das ‚Schild‘ als Metapher schon besagt – ein Instrument immer an der Intention des Einsatzes zu messen sein müsse. So regte der Vortrag eine Reihe von Anmerkungen an, die die beschriebene Funktion des Schutzschildes auf andere Beispiele ausweiteten, wie den *tank man* vom Tian’anmen-Platz oder aber den Einsatz von großformatigen Fotografien von Familienangehörigen, die als Schutz vor der polizeilichen Räumung bei Occupy-Protesten in New York eingesetzt wurden, sodass die Polizei quasi Gewalt gegen ‚unbeteiligte‘ Familien ausübe.

In einem weiteren – eher kultur- und medienwissenschaftlich inspirierten – Panel zu *Mass, Culture, Politics* wurde entgegen der individualisierten Widerstandsform Bargas der Aspekt der Vielheit oder Masse in den Vordergrund gerückt, der zweifelsohne im Nachdenken über Widerstand seinen Platz finden muss. *Gertrud Koch* (Berlin) arbeitete dafür die ästhetische Entwicklung der *Mass and/as Medium* heraus, indem sie von Walter Benjamin über Baudelaire und Spinoza die Ambiguität der Repräsentation und Repräsentierbarkeit der Masse problematisierte. Ist die Masse also nur ein leerer Terminus für jegliche Form der Zusammenkunft von Vielen

oder aber – wie Benjamin mit Deleuze d’accord gehen würde – ein Name für ein unrepräsentierbares Subjekt von Pluralität? *Juliane Rebentisch* (Offenbach) positionierte sich im Beitrag *Theatrocracy: The Scene of Democratic Sovereignty* klar zu zweiterer Lesart und beschrieb die Masse als reine Potentialität, die sich nicht positivieren lasse. Diese *multitude* sei demnach unmöglich repräsentierbar und müsse doch gleichzeitig notwendigerweise eine Form der Repräsentation finden (politisch und ästhetisch), die im besten Fall demokratisch zu organisieren sei. Dies deute auf die grundlegende demokratische Spannung zwischen der Masse und dem Demos zurück, die Rebentisch in einer Abhandlung an Platon herausarbeitete. Denn dieser Schritt der Subjektivierung eines Demos unterscheide die Demokratie grundlegend von Platons Idee der Herrschaft der Massen als bloßes „foolish theatrical audience“.

Schließlich erreichte die Tagung einen bis dahin unerreichten Kulminationspunkt inhaltlicher Diskussion, mit dem Round Table zu *Economic Crisis and Democratic Resistance*, an dem man, wie Moderator *Stefan Gosepath* (Frankfurt) anmerkte, mit *Timothy Sinclair* (Warwick) glücklicherweise sogar einen Wirtschaftswissenschaftler auf dem Podium sitzen hatte. *Rahel Jaeggi* (Berlin) gab zunächst zu bedenken, dass der, angesichts der neuen Formen des Kapitalismus, sich verändernde Ausgangspunkt einer Kritik nicht mehr zulasse, eine bloß funktionale, moralische oder ethische Kapitalismuskritik zu üben. Vielmehr bedürfe es der Artikulation einer alle Aspekte verbindenden, demokratischen Kritik, die aber vor dem Hintergrund der Verwobenheit von Kapitalismus und Demokratie von einem sozialistischen Standpunkt aus vertreten werden müsse. *Ina Kerner* (Berlin) holte das Podium nach eigener Aussage „back to reality“, indem sie das Wesen der ökonomischen Krise zu umreißen versuchte. Dazu gehöre die zwar regionale Entstehung (USA, EU etc.), aber eben auch die globale Verteilung der Konsequenzen, ebenso wie die Abwälzung der Folgen auf die tendenziell am schlechtesten gestellten Gesell-

schaftsmitglieder (Frauen, Erwerbslose etc.) durch beispielsweise soziale Kürzungen. Demnach sei zwar eine akute Krise zu beobachten, der eigentliche Krisenzustand als Nord-Süd-Asymmetrie aber keine Neuerung. Mehr oder weniger schloss Yuval Eylon (Raana) daran an, indem er ausgehend von den israelischen Protesten des Vorjahres über das Potential zu einer globalen Protestbewegung und deren Schwierigkeiten sprach. Hingegen widmeten sich der Rechtswissenschaftler Thilo Marauhn (Gießen) und Timothy Sinclair den Gegenmaßnahmen zur Krisenbewältigung, indem Marauhn die wichtige Funktion Internationalen Rechts als die eines notwendigen Rahmen zur politischen Ausgestaltung herausstellte und Sinclair schließlich die Rolle der Regulation als Eingriff in die Regeln, aber nicht die Natur des Spiels beschrieb. Beide waren sich in etwa einig, dass es legaler und politischer Supervision bedürfe, angetrieben durch politischen Willen.

Angesichts der Breite des Themas und der differenten Herangehensweisen an wiederum verschiedene Aspekte des Themas, war es kaum verwunderlich, dass sich die anschließende Diskussion in Anmerkungen oder weiteren Problemschilderungen erschöpfte. So musste Stefan Gosepath zusammenfassen: „We didn't solve the crisis, but I hope we have a better view on it.“ Schließlich drängte aber auch ein weiterer Höhepunkt auf das Ende der Diskussionsrunde, nämlich die per Internet-telefonie hergestellte Zuschaltung von Costas Douzinas (London), den die Wahlergebnisse in Griechenland von der Konferenzteilnahme abgehalten hatten, weswegen sein Beitrag am ersten Tagungstag entfallen musste und auf diesem Wege nachgeholt wurde. Seine Ausführungen zu den aktuellen Widerständen in Griechenland und Athen stellte er vor den Hintergrund des Privilegs und der Bürde der radikalen Linken, in der Krisensituation die Idee Europas überleben zu lassen. So müsse sie, wie er – so er doch Hamlet ähnlich eigentlich nur mit sich selber spricht und doch gleichzeitig im Tagungssaal geisterhaft seine Stimme ertönt –, als Gespenst in Europa umgehen.

Trotz umfangreicher Krisendiagnosen und perspektivischen Einblicken in die Formen und Möglichkeiten des Widerstands, rechnete mit einer tatsächlich dialektischen Synthese am letzten Tagungstag zu *Democracy Revisited* wohl niemand ernsthaft. Dass die wiederentdeckte Demokratie sich als radikalere verstehen müsse, machten aber im ersten Panel zu *Radical Democracy Today* sowohl Andreas Niederberger (Frankfurt) als auch Andreas Kalyvas (New York) klar. Ersterer stellte sein Konzept des *Constellational Citizenship* in den Mittelpunkt des Beitrages zu *Participation Reconsidered*. Dieses begegne dem grundsätzlichen Problem der Ungleichheit im Status der Menschen, dass nicht allein aus der geschlossenen Struktur heraus gelöst werden könne, innerhalb welcher der Status gilt. Demnach müsse der Fokus von der Veränderung abgeschotteter gesellschaftlicher Entitäten hin zu mehr Exklusion auf die Einwirkung auf diese Strukturen eben von außen beziehungsweise aus parallelen oder übergreifenden Strukturen heraus verlagert werden. So ergebe sich eine Konstellation aus unterschiedlichen Zugehörigkeiten, die wiederum eine „strong and contestatory shared legislation“ ermögliche, wie sie einem radikaldemokratischen Ideal entsprechen könne. Das dies nicht unbedingt der Fall sein müsse, merkte vor allem Kalyvas an und verwies auf die Grenzen einer solchen kontestatorischen Praxis.

In seinem eigenen Beitrag verknüpfte er den demokratischen Widerstand mit der verfassungsgebenden Gewalt (constituent power) als quasi deren Ursprung. Von Marsilius von Padua leitete er dafür eine Genealogie des Souveränitätskonzepts eben als diese konstituierende Kraft her. Marsilius sei demnach der erste, der diesen Gedanken aussprach, sodass sich dieser über verschiedene Theorieansätze zur Idee eines Rechts auf Widerstand entwickeln konnte. Diese zentrale Deutung liege zum zeitgenössischen Mainstream-Gebrauch quer, insofern als dass die konstituierende Kraft in einem „ideological move“ gerade gegen Widerstand und zur Stabilisierung des Systems verwendet werde, obwohl sie in die-

ser radikaldemokratischen Lesart den Widerstand gerade als Ausdruck der *constituent power* versteht, als demokratische Praxis „to resist their just rulers“. Zahlreiche Nachfragen und Anmerkungen, konzeptioneller aber auch inhaltlicher Art, schlossen sich an Kalyvas Ausführungen an. Könne man Marsilius als einen radikalen Demokraten lesen (Celikates)? Lässt sich die *constituent power* überhaupt ohne ihre Manifestation in der Exekutive denken (Bargu)? Ist Widerstand demnach wirklich immer nur kollektiv und revolutionär denkbar (Kreide, Gumplová)? Zusammenfassend beschrieb Kalyvas sein Anliegen als eine Form, den Platzhalter der Souveränität – den Staat – in Frage stellen zu können: „Do we want to live with a leviathan? I think not.“

Die Antwort auf die Krise aber lediglich in einer – mehr oder minder – widerständigen Form von Partizipation zu verorten und damit auch Gefahr zu laufen, einem progressiv-optimistischen Pathos anheimzufallen, problematisierten im nächsten Panel zu *Rethinking the Political* zunächst Yves Sintomer (Paris/Berlin) und danach Oliver Marchart (Luzern). Sintomer nutzte die Frage *Citizen Participation – A Response to the Global Crisis?* als Ausgangspunkt für eine vorsichtige Zukunftsprognose. Die paradoxe Ausgangssituation eines zunehmenden Protests bei gleichzeitiger Ausdehnung formaler Demokratien sowie der Doppelbewegung von basisorientiertem Protest und einer Fixierung auf charismatische Führungspersönlichkeiten deutete er dabei als eine tiefe Repräsentationskrise. Diese drücke sich in allen Dimensionen der Repräsentation aus und bedinge einen Fokus auf Formen der demokratischen Repräsentation jenseits von Wahlen. Somit ließen sich Trends in Richtung deliberativer oder direkter Demokratie feststellen, die ihn dazu veranlassten, in einer „new democratic revolution“ ein relativ realistisches Szenario zu sehen, im Gegensatz zu Perspektiven wie der institutionalisierten Technokratie, einem von Negri inspirierten „victory of the margins“ oder einer Rückwärtswende zu „classical politics“. Dass diese Revolution aber kein Selbstläufer sei, betonte Sintomer mit dem Aufzeigen weiterer

möglicher Entwicklungen wie der fortschreitenden Entpolitisierung, einer autoritären Vereinnahmung der Demokratie nach ungarischem Vorbild oder schließlich auch dem schlichten Kollaps wie in Griechenland. Wie aber ein Hinwirken auf dieses Projekt aussehen könnte, von dieser Prognose distanzierte sich Sintomer schließlich auch, mit dem Hinweis, dies müsse am Schlusspunkt der Tagung von Jane Mansbridge und Rainer Forst herausgearbeitet werden.

Oliver Marchart wies auf andere Art ebenfalls jede lineare Vorhersage ab und portraitierte seinen Beitrag zu *Democratic Protest and Its Discontents* als eine klassische Ideologiekritik. Mit dem schönen Exempel des neuen Werkes von Luc Godard, *Film Socialisme*, der in Montage-Form der Geschichte der europäischen Linken nachspürt, führte Marchart seine Überzeugung aus, jedes Streben nach purer oder reiner Identität verleugne den immanent politischen Charakter dieser Identitätsbildung. Godard lässt seine Spurensuche an der Metapher des Kreuzfahrtschiffes entlanghangeln, welches die verschiedenen Stationen der ‚Linken‘ abfährt. Lakonisch wies Marchart darauf hin, dass Godards Schiff kein anderes als die Costa Concordia war, die nunmehr vor der Insel Giglio auf Grund liegt. Abgesehen von dieser tragischen Metapher bot Godard noch einen weiteren Anknüpfungspunkt, den Marchart als Antwort auf die Frage nach klaren Perspektiven anbrachte: das Werkzeug der Montage, bei der durch die Kombination und den Bruch zweier Bilder beim Betrachter ein drittes entstehe, welches eben nur bedingt vorhersehbar sei. Vor diesem Hintergrund begann seine Analyse, dass der gegenwärtige Protest vielerorts dadurch gekennzeichnet sei, dass er in tiefer demokratischer Verwurzelung auf die Demokratisierung der Demokratie dränge. Dies gehe aber wiederum nicht selten mit einem Wunsch nach klarer Orientierung in einer multipolaren und unübersichtlichen Welt einher. Doch gerade die demokratische Gründung in der Grundlosigkeit eines postmetaphysischen Zeitalters müsse der inhärenten „de-purification“ Rechnung zollen, da sie

sonst in die Falle der Entpolitisierung tapse. Badiou, das Unsichtbare Komitee und nicht zuletzt auch Žižeks Bemühungen um einen „clear break“ ließen solche apolitischen Muster erkennen. Ein so formulierter Wunsch nach unvermittelter, reiner Politik beschneide immer den Kern des demokratischen Dispositivs, welches sich gerade in einem intrinsischen Defizit auszeichne, das es partikular und stets nur prekär auszufüllen gelte. Der Widerspruch, der Marchart aus den Reihen des Podiums entgegensprang, war größtenteils aus normativem Einspruch oder aber Missverständnissen motiviert. Bei seinen New Yorker KollegInnen sorgte er vor allem durch die deutliche Absage an anarchistische Phantasien der Herrschaftsüberwindung für Unmut – die er als „infantile disorder“ abtat –, sodass man ihm von dieser Seite einen Kampf gegen den Feind im Inneren vorwarf.

Schließlich beendete ein Panel zu *Deliberative Democracy and Radical Politics* den letzten Konferenztag. Jane Mansbridge (Cambridge, MA) eröffnete darin mit einem Plädoyer nicht nur für, sondern auch gegen den Widerstand, indem sie diesen zwar für sich selbst und für ihre gesamte Generation als einen Motor der Entwicklung und Forschung präsentierte, sich schließlich aber dafür aussprach, das produktive und schöpferische Moment, den kreativen Aufbau nicht zu vergessen. In diesem Sinne sei eben auch ein *Resisting Resistance* wichtig. Denn schließlich ginge es um nicht weniger als die demokratische Organisation der Macht und des Zwangs, zur Lösung der alle Kollektivgüter betreffenden *collective action problems*. Es sei demnach unsinnig, die Existenz von geheimen Verhandlungen und langen Ketten der Delegation überwinden zu wollen, so sie doch als notwendige Konsequenzen der Macht eben demokratisch umstrukturiert werden müssten. Diese Aufgabe ließe sich mit bloßer Widerständigkeit – die sie damit schlicht auf ihre destruktive Dimension beschränkte – nicht lösen. Und so nutzte sie ein Gruppenexperiment im Auditorium zum Problem des kollektiven Handelns dazu, Hoffnung zu bereiten, eine demokratisch in die Verantwortung

genommene Bürgerschaft könne das ökonomische Dilemma aushalten. Damit aber konnte sie, ebenso wenig wie Rainer Forst (Frankfurt), zu keinem finalen, synthetischen Ende kommen, wie es Yves Sintomer noch in Aussicht gestellt hatte. Forsts Gedanken zu *Power, Deliberation, and Contestation* waren somit natürlich auch mehr als inhaltlicher Beitrag zu verstehen, der die drei Konzepte zu einer demokratisch gehaltenen Konstellation herausarbeitete.

Dass es aber zu keiner Lösung oder Synthese kam, kann nicht als Schwäche verstanden werden. Das ohnehin vielleicht überambitionierte Tagungsprogramm – sowohl inhaltlich wie auch vom reinen Umfang und der Beitragsdichte her – konnte dieses schlicht nicht leisten. Denn schließlich zeigt sich nicht nur die Spannung zwischen Demokratie und Widerstand als ein Widerspruch oder Konflikt, der nicht nur schwer, sondern unmöglich aufzulösen ist. Dies deutet vor allem auf die grundlegende Kondition dieser Begrifflichkeiten, deren Verhältnis sich eher als Derrida'sche Unmöglichkeit als Bedingung entpuppt, denn als dialektische Synthese. Das lässt wieder an Godards Montage denken, welche es eben zu ihrer Eigenheit macht, die Synthese zweier Elemente gerade im Dunkeln beziehungsweise beim Betrachter zu belassen. Demnach lässt die analytische Aufarbeitung einer *Krise* und ihrer Artikulation in der Gegenbewegung natürlich Schlüsse zu und Strategien erkennen. Dass diese dann – per definitionem – irgendwo *zwischen* Marx und Foucault liegen, kann aber nicht bedeuten, dass es eine synthetische Position zwischen diesen Polen geben kann. Vielmehr führt es die Unmöglichkeit einer einzig richtigen Bewältigungsstrategie vor Augen, befreit aber nicht von der gleichzeitigen Notwendigkeit, trotzdem eine zu entwickeln. In diesem Sinne lassen sich die zahlreichen normativen Konfliktlinien, deren inkarniertes Spannungsverhältnis gerade keine dialektische Auflösung zu Tage förderte, als Ausdruck des Beitrages einer *politischen* Theorie verstehen, die – wenn sie schon, wie zum Teil aus dem Publikum ge-

fordert, keine Anleitung für die politische Linke liefern kann – zumindest die konfliktive Auseinandersetzung als einen Eigenwert herausstellen konnte.

*Im direkten Anschluss an die Tagung Democracy & Resistance fand vom 21.–22. Juni*

*2012 die internationale Graduiertenkonferenz Democracy in Crisis. Critiques of Democracy statt, organisiert von Jeanette Ehrmann, Julia Fitzthum und Andrea Härtel sowie eingebettet in die Eröffnung des Giessener Graduierten-zentrums Sozial-, Wirtschafts- und Rechtswissenschaften (GGS).*